

TRADUCERI

G.W.F. HEGEL

CINCI LECȚII DESPRE DOVEZILE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

În paginile care urmează redăm, în traducere, primele cinci prelegeri ținute de Hegel în semestrul de vară al anului 1829, cu privire la dovezile existenței lui Dumnezeu, parte a unuiia dintre ultimele cursuri ale filosofului. Ediția după care s-a realizat traducerea de față (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, neu herausgegeben von Georg Lasson, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1930), prezintă unele diferențe față de cea din vol. XII (1832) a Operelor lui Hegel, datorată „prietenilor defunctului”, diferențe precizate de Lasson la finalul volumului, în secțiunea privind stabilirea textului. Ediția din 1930, conținând șaisprezece lecții și o anexă (cu o examinare a criticii kantiene a argumentului cosmologic, precum și prezentarea argumentului teleologic și a celui ontologic după prelegerea din 1831), oferă cititorilor, în paralel cu primele opt prelegeri, și textul notelor de curs luate de un student al lui Hegel, pe nume A. Werner, conservat într-un caiet descoperit de editor, text care nu a fost tradus aici.

Integrate în *Prelegeri de filosofie a religiei* de către cei dintâi editori ai operei hegeliene, ca a treia parte a acestora, *Prelegerile despre existența lui Dumnezeu* nu au fost traduse în românește în ediția Academiei R.S.R. din 1969, datorată lui D.D. Roșca.

Cele cinci lecții hegeliene de mai jos alcătuiesc un prim ciclu în cadrul cursului general al expunerii privind dovezile existenței lui Dumnezeu. Este vorba despre un ciclu dedicat însemnătății pe care preocuparea privind dovedirea existenței lui Dumnezeu o are în cultura epocii contemporane filosofului. Hegel se referă constant, aici, la diferite poziții față de această problemă, provenind atât din domeniul specific filosofiei, cât și din cel al spiritualității protestante. Pozițiile luate în discuție în cadrul primului ciclu al cursului sunt influențate, într-un fel sau altul, de difuzarea în mediul filosofic sau în cel religios, a ideilor iluministe, față de care Hegel adoptă o atitudine critică. Restrângerea semnificației pe care o are efortul de a dovedi pe cale rațională existența lui Dumnezeu, în favoarea preocupărilor pentru determinarea condițiilor generale ale cunoașterii sau în favoarea intensificării sentimentului religios în detrimentul cunoașterii, sunt deopotrivă respinse. Ambele poziții sunt responsabile, arată filosoful, pentru dezvoltarea unor tendințe ale culturii de îndepărtare față de scopul principal al cunoașterii lui Dumnezeu, comun religiei și filosofiei: *înălțarea spiritului omenesc la Dumnezeu*.

Pentru a înlesni cititorului parcurgerea textului însuși, prezentăm în continuare, pe scurt, alineat cu alineat, conținutul celor cinci prelegeri.

Prelegerea I – Credință și cunoaștere (I). 1. Prelegerile despre dovezile lui Dumnezeu – completare a prelegerilor de logică; 2. Dovezile existenței lui Dumnezeu în relație cu logica și cu filosofia religiei; 3. Prejudecățile culturale ale epocii (lui Hegel): discreditarea dovezilor privind existența lui Dumnezeu, necunoașterea generală de către publicul educat (inclusiv de teologi) a acestor dovezi; 4. Dovezile privind existența lui Dumnezeu se adresează gândirii, rațiunii; terenul lor propriu este creștinismul; în creștinism, credința exprimă interioritatea certitudinii; interioritatea certitudinii se opune altor surse ale certitudinii, exterioare, dar cuprinde în sine gândirea; pentru creștini, opoziția gândire-credință este torturată, dureroasă; 5. Opoziția gândire-credință este inevitabilă, dar Dumnezeu nu este contradictoriu în lucrarea lui, fiindcă spiritul nu este în opoziție față de această lucrare; pentru Evul Mediu cunoașterea adevărurilor creștine a fost legată de filosofie; Evul Mediu nu a înțeles prelucrări istorice ale doctrinei credinței; 6. Cunoașterea rațională este recunoscută de Anselm din Canterbury; și de Biserica protestantă; 7. Sfera rațiunii și sfera religiei pozitive sunt separate, dar nu adverse; rațiunea recunoaște că tainele religiei nu-i sunt pe deplin accesibile; concordanțele religiei și gândirii, stabilite de intelect, pot declanșa conflictul dintre credință și gândire; separația între credință și gândire duce la conflictul lor; spiritualul este concret, deci rațiunea și credința sunt inseparabile; credința reacționează la tentativele gândirii de a o subordona; credința opune gândirii cunoașterea nemijlocită; 8. Opoziția gândire-credință ca opoziție formală; cunoașterea lui Dumnezeu subordonată de către noua epocă filosofică problemei cunoașterii în genere; această subordonare, dacă este acceptată, va avea drept consecință determinarea cunoașterii ca fiind a finitului; cunoașterea efectivă este însă propria mișcare a naturii însăși, exprimată în forma gândirii și preluată de conștiință; 9. Sensul dovezilor existenței lui Dumnezeu: *înălțarea spiritului omenesc la Dumnezeu*; 10. Conținutul divin nu e intuiție; gândirea este receptacolul acestui conținut, nu facultatea imaginației; 11. Înălțarea spiritului omenesc se dovedește pe sine, nu trebuie dovedită.

Prelegerea a II-a – Credință și cunoaștere (II). 1. Obiecții față de dovezile existenței lui Dumnezeu; principala obiecție: dovada este conștiința propriei mișcări a obiectului în sine; este respinsă pe baza faptului că obiectul este un proces necesar, care se justifică pe măsură ce se desfășoară; opoziția dintre cunoașterea mijlocită și cea nemijlocită – cheia specificului vizat al dovedirii; 2. Tipuri de dovedire; demonstrația geometrică; 3. Dovada experimentală: enunț, reprezentare, lege; dovada istorică; utilizarea necorespunzătoare a experimentării în știința contemporană (lui Hegel); abstragerea neesențialului și limitele acestui procedeu; fenomenele ca relații subiective ale cunoașterii; incapacitatea noii filosofii de a ajunge la infinit, etern și divin; 4. Mișcarea gândirii active este dovada vizată; ea este separată de obiect, e unilaterală; 5. Cunoașterea care se opune obiectului ei este finită; opoziția cunoașterii față de obiect nu produce fenomene, ci conținuturi ca atare; conținuturile sunt determinate, nu sunt abstracțiuni subiective (fenomene); dar rezultatul este abstract, în măsura în care este considerat ca ceva exterior cunoașterii; procedeele matematice se extind dincolo de conținutul matematic – contribuții ale unor logicieni din sec. al XVIII-lea; 6. Procedeele matematice conduc la abstracție față de obiectualitate; 7. Metoda propusă de Hegel mediază abstracția metodei matematice; de aici rezultă dovedirea infinității, eternității spiritului; 8. La celălalt extrem al culturii: cunoașterea nemijlocită; ea este legată strâns de procedeele matematice; insuficiența afirmării credinței, necesitatea evaluării ei raționale.

Prelegerea a III-a – Cunoaștere nemijlocită și cunoaștere mijlocită. 1. Credința care respinge cunoașterea; ea este o credință abstractă, conținutul ei este sentimentul; credința abstractă se refugiază în sentiment; subiectivitatea științei – inaccesibilul credinței; 2. Credința care se afirmă prin negarea științei; examinarea în continuare a acestei presuppo-

ziții; 3. Distingerea credinței de știință duce la discordanță, întrucât ambele țin de conștiință, opoziția dintre credință și știință este o abstracțiune inacceptabilă; 4. Credința înțeleasă drept cunoaștere nemijlocită se distinge de cunoașterea mijlocită și mijlocitoare (știința); nu există cunoaștere nemijlocită, nici obiect inaccesibil medierii prin cunoaștere; natura spiritului se dovedește în logică, determinându-se categorial; 5. Dumnezeu este activitate care se determină liber, prin raportare la sine; creștinismul este conștiința explicită că Dumnezeu este spirit, se raportează la Sine ca Altul Său, pe Sine cu iubire în Sine; Dumnezeu este Creatorul, dar și mult mai mult decât atât; 6. Credința se educă în individ în spiritul lui Dumnezeu; există și credință abstractă, care doar mediază între subiect și obiect – o identitate goală a acestora; 7. Credința doar ca mediere este, de asemenea, goală; simplă relație cu sine însăși; 8. Credința este certitudine; certitudinea se deosebește de adevăr; certitudinea cu adevărat nemijlocită au avut-o Apostolii și cei apropiați lui Hristos – izvorul credinței care se sprijine pe Adevăr; 9. În concluzie, credința ca știință nemijlocită este o credință formal abstractă; credința adevărată este plenitudine, având un conținut veritabil.

Prelegerea a IV-a – *Sentiment, inimă și gândire.* 1. Credința ca determinare sentimentală este revărsarea conștiinței de sine în ea însăși; 2. Credința determinată sentimental reduce religia la sentiment; religia devine reprezentare, credința devine certitudinea reprezentărilor; sentimentul este intimitate inseparabilă în sine; 3. Sentimentul este singular, instantaneu; inima este unitatea cuprinzătoare a sentimentelor; 4. Sentimentul și inima implică reflexia; o religie bazată doar pe ele se poate dovedi imorală, nedemnă, nedivină, fiindcă sentimentul e formă comună pentru cel mai divers conținut, e doar o formă subiectivă; 5. Consecințele acceptării drept principiu al sentimentului: simplificarea conținutului divin, a celui juridic, etic, reducerea lor la bunul plac; slăbirea raționării; 6. Izolarea în sentiment (cunoaștere nemijlocită) este închidere în particularitate, întreruperea comuniunii; preocuparea față de sine produce un dor nesatisfăcut, care este dorul religiei; sentimentul este satisfăcut constatând acest dor; dar satisfacția lui intră în conflict cu a altor particularități; faptul rămâne exterior particularității, care este confruntată cu irealitatea propriei satisfacții; remediul este iubirea, receptarea iubirii lui Dumnezeu, a dezvăluirii Spiritului Său; 7. Inima neconstrânsă și inima care s-a supus reflexiei: prima este în relații exterioare și accidentale cu conținutul; poruncile divine le vede ca cerințe exterioare; inima neconstrânsă are nevoie de educație pentru a descoperi nu doar obiectivitatea, ci și raționalitatea poruncilor (voinței) lui Dumnezeu.

Prelegerea a V-a – *Cunoașterea lui Dumnezeu.* 1. Inima nu trebuie să se teamă de cunoaștere, fiindcă are nevoie de fond pentru ca sentimentul să-i fie veritabil; fondul (conținutul) inimii trebuie să fie adevărul divin, universalul, iar acesta implică gândurile; obiectul cu care inima intră în unitate este înălțarea spiritului nostru la Dumnezeu; 2. Întrebarea privind capacitatea rațiunii noastre de a-l cunoaște pe Dumnezeu nu trebuie transformată în critică a științei; ceea ce nu este decât tot afirmare a cunoașterii nemijlocite; cunoașterea nemijlocită este introductivul și preliminarul în expunerea temei (dovezilor existenței lui Dumnezeu); recomandare a lui Hegel către auditori a unei lucrări contemporane mai detaliate asupra chestiunii; 3. Simpla credință nu este o teologie (doctrină despre Dumnezeu), ci doar o doctrină despre religie; zelul religios nu implică o cunoaștere a lui Dumnezeu, ci doar o relație cu El care, ca principiu, este tocmai principiul non-cunoașterii lui Dumnezeu; aici, Dumnezeu doar „este”, nu știm *ce* este; 4. Dumnezeu stabilește omului, ca cea dintâi poruncă, să-L cunoască; infinita bunătate a lui Dumnezeu nu poate interzice omului cunoașterea Sa; Dumnezeu nu s-a revelat oamenilor pentru a se ascunde de ei; 5. Numai omul se poate împotrivi cunoașterii lui Dumnezeu; 6. Încheierea discuției asupra atmosferei culturale a vremii (iluminism, intelect autodenumit rațiune).

Există dovezi că Hegel intenționa să pregătească pentru tipar lecțiile sale privind existența lui Dumnezeu. Cu doar trei zile înainte de moartea sa neașteptată, care a avut loc în 14 noiembrie 1831, el a semnat un contract cu editura berlineză Duncker & Humblot

(care va publica mai târziu integrala operelor, îngrijită de discipolii săi) privind tipărirea unui volum cu titlul *Über das Dasein Gottes*. Conținutul textului din anul 1832, pregătit pentru tipar de către Ph. Marheinecke, nu este identic cu cel lăsat în manuscris de Hegel. Marheinecke a folosit pentru *Dovezile existenței lui Dumnezeu* editate de el diverse materiale, inclusiv notițe luate de studenți.

*

Prelegerea întâi

Aceste prelegeri sunt dedicate examinării dovezilor existenței lui Dumnezeu; prilejul exterior că în acest semestru de vară am de făcut doar o prelegere asupra întregului științei m-a determinat să țin și o a doua, măcar asupra unui anumit obiect aparte al științei. Am ales așadar unul care se află în legătură cu cealaltă prelegere pe care o țin, asupra logicii, și este un fel de completare la ea, nu în conținut, ci în formă, astfel încât constituie numai o configurare proprie a determinațiilor fundamentale ale logicii; ele sunt, domnilor auditori care luați parte mai cu seamă la cealaltă, determinate atât cât vor permite ele însele să fie, în cel mai rațional mod cu putință.

Întrucât sarcina noastră este de a trata asupra dovezilor existenței lui Dumnezeu, pare că din aceasta numai o latură privește logica, și anume natura dovedirii; însă cealaltă, conținutul, care este Dumnezeu, aparține unei alte sfere, a religiei și tratării ei prin intermediul gândirii, filosofiei religiei. Într-adevăr, aceasta este o parte a științei pomenite care, în aceste prelegeri, va trebui să fie suspendată și neluată în considerare pentru sine; ca urmare, va apărea mai îndeaproape ce fel de relație are ea cu întregul doctrinei religiei, precum și că această doctrină, întrucât este științifică, nici nu se poziționează contra logicului, așa cum cea dintâi aparență a scopului său are înfățișarea – fiindcă logicul nu constituie latura simplu formală ci, în fapt, prin aceasta stă tocmai în punctul central al conținutului.

Dar prima întâmpinare, atunci când, în general, vrem să începem proiectul nostru, vine din perspectiva generală negativă a prejudecăților culturale ale epocii. Dacă obiectul, Dumnezeu, este pentru sine apt, doar prin numele său, de a ne înălța spiritul, a ne interesa simțirea în cel mai intim mod, interesul încordat se destinde brusc atunci când ne reamintim că ceea ce căutăm să obținem sunt dovezile existenței lui Dumnezeu; dovezile existenței lui Dumnezeu au ajuns atât de discreditate încât sunt considerate antichități, vestigii ale vechii metafizici, din a cărei pustietate seacă ne reîntoarcem la viața credinței vii, din al cărei intelect uscat ne ridicăm iarăși către sentimentul cald al religiei. O încercare de a înnoi acele proptele putrede ale convingerii noastre că este un Dumnezeu, care treceau drept dovezi, prin întorsături și tururi de forță ale ascuțitului intelect, de a îmbunătăți prin obiecții și contraargumente locurile slabe, n-ar putea să stârnească prin buna ei intenție niciun fel de aprobare; fiindcă nu dovada aceasta ori aceea, această formă sau aceea, acest loc sau acela și-au pierdut greutatea, ci dovedirea adevărului religios ca atare este în maniera de a gândi a epocii înzestrată cu atât credit, încât imposibilitatea unei dovediri ca atare este deja o prejudecată generală, și chiar mai mult, se consideră nereligios a acorda încredere unei asemenea cunoașteri și a căuta pe această cale o

încredințare despre Dumnezeu și natura Lui, sau numai despre ființa Lui. Această dovedire se așează atât de mult în afara curentului, încât dovezile sunt cunoscute ici și colo doar din punct de vedere istoric, teologilor înșiși, adică celor care vor să aibă o familiaritate științifică cu adevărurile religioase, putând să le fie necunoscute.

Dovezile privind existența lui Dumnezeu provin din nevoia de a satisface gândirea, rațiunea; dar această nevoie a căpătat în noua cultură o poziție cu totul diferită decât avea mai înainte și punctele de vedere sunt menționate în primul rând așa cum se înfățișează din această perspectivă. Totuși, deoarece ele sunt în general cunoscute și a le urmări până la fundamentele lor nu este locul aici, vă vor fi doar reamintite, și numai întrucât ne limităm la configurația lor așa cum se alcătuește ea pe terenul creștinismului. Aici anume se naște, pentru prima oară, înăuntrul omului însuși, opoziția dintre credință și rațiune, se ivește îndoiala în spiritul său și se poate ridica până la o înfricoșătoare înălțime pentru a-i răpi pacea. În religiile fanteziei, mai timpurii, pe cât le putem aminti pe scurt, era necesar să ajungă gândirea, era necesar ca ea să se întoarcă cu opozițiile ei împotriva reprezentărilor sensibile și conținutului corespunzător; contradicțiile, adversitățile și ostilitățile care fășneau de aici exteriorizează istoria filosofiei. Dar coliziunile conduceau în acel cerc doar la adversitate, nu la scindare internă a spiritului și sufletului în sine însuși, precum în cadrul creștinismului, unde ambele laturi ajunse în contradicție cuceresc adâncimea spiritului ca rădăcina lor unică și comună și în acest loc, legate laolaltă în contradicția lor, sunt capabile a ruina locul însuși, spiritul, în ce are el mai intim. Expresia „credință” este deja rezervată celor creștinești; nu se vorbește despre credința grecească, egipteană ș.a.m.d. sau de credința în Zeus, Apis etc. Credința exprimă interioritatea certitudinii, și anume cea mai adâncă, mai concentrată, ca în opoziție față de toate celelalte opinii, reprezentări, convingeri sau voințe; acea interioritate conține însă cea mai adâncă și totodată nemijlocit cea mai abstractă, gândirea însăși, – o contradicție dintre gândire și această credință este, de aceea, cea mai torturantă scindare în adâncul spiritului.

O asemenea nefericire nu este însă, din fericire, dacă putem vorbi așa, singura configurație în care ar trebui să se găsească relația credinței și gândirii. Contra ei apare relația pașnică a convingerii că revelația, credința, religia pozitivă și, de cealaltă parte, rațiunea, gândirea în genere, n-ar trebui să fie în contradicție ba, mai degrabă, nu pot să fie numai în concordanță, dar și că Dumnezeu în lucrarea lui nu se contrazice astfel, nu se poate contrazice, fiindcă spiritul omenesc în esențialitatea lui, a rațiunii gânditoare în care se va dezvălui necesar ceea ce este originar divin în el, acela care a ajuns la el prin cea mai înaltă luminare asupra naturii lui Dumnezeu și a relației omului cu aceasta, ar trebui să-i fie opus. Astfel, întregul Ev Mediu n-a înțeles altceva prin teologie decât o cunoaștere științifică a adevărilor creștine, adică o cunoaștere esențial legată de filosofie. Evul Mediu era departe de a lua știința istorică a credinței drept știință; el a căutat la Părinții Bisericii și în ceea ce poate deveni material istoric în genere doar autorități, edificare și instruire asupra doctrinei ecleziastice. Direcția contrară, care cercetează mai curând originea omenească a doctrinei credinței însăși, prin prelucrări istorice ale vechilor lucrări și mărturii de orice fel asupra acesteia, și reduce pe această cale la minimum configurațiile sale principale, revărsate în contradicție cu spiritul după retragerea lui din actualitatea

nemijlocită din care adeptul era condus prima oară către adevărul întreg, care consideră sterilă trebuința unei cunoașteri și dezvoltări mai adânci – o atare direcție îi este aproape necunoscută epocii aceleia. Credința în unitatea acestui spirit cu sine însuși regăsește totul, chiar și cele mai abstruse doctrine pentru rațiunea care le consideră gândind, și cercetarea se va îndeletnici cu toate cele care sunt pentru sine conținut al credinței, dovedindu-le și pe temeuri raționale.

Marele teolog Anselm din Canterbury, despre care ne vom mai aminti, de altminteri, în curând, spunea în acest sens: dacă suntem întăriți în credință, aceasta este neglijență, *negligentiae mihi esse videtur*, de a nu cunoaște ceea ce credem. În Biserica protestantă, de asemenea, se găsește că, legată de teologie sau alături de aceasta, se va cultiva cunoașterea rațională a adevărilor religioase și se va cinsti; interesul exprimat aici este de a se vedea cât de mult poate fi adusă lumina naturală a rațiunii, rațiunea pentru sine umană, către cunoașterea adevărului, cu reținerea esențială că, prin religie, oamenilor li s-au încredințat adevăruri mai înalte decât ar putea rațiunea să fie în stare a descoperi.

Aici se vădese a fi redate două sfere separate și, prin separare, se va constitui o relație pașnică între ele, astfel încât doctrina religiei pozitive va fi deasupra, dar nu contra rațiunii. – Această activitate a științei gânditoare se găsește exteriorizată prin exemplul care suscită și sprijină, care în religiile precreeștine sau în general extracreeștine stă în fața ochilor, că spiritul omenesc se lasă pe sine să arunce o privire adâncă în natura divinului și, pe lângă erorile sale, ajunge la marile adevăruri, ca existența lui Dumnezeu în genere și ideea mai pură, neamestecată cu ingredientele sensibile, a nemuririi sufletului, a predestinării etc. Astfel, doctrina pozitivă și cunoașterea rațională a adevărilor religioase conlucrează pașnic. Această poziție a rațiunii cu privire la doctrina credinței se deosebește, totuși, de încrederea rațională menționată, întrucât trebuie să se apropie de cele mai înalte taine ale doctrinei, Treimea, Întruparea ș.a., în timp ce punctul de vedere amintit se va mărgini să se îndrepte asupra lor numai în măsura în care va cuteza prin gândire către ce ar fi comun religiei creștine și păgânismului sau necreștinismului în genere, ceea ce, de altfel, ar trebui să rămână doar abstractului religiei.

Însă, odată ce diversitatea celor două sfere a ajuns la conștiință, va trebui ca această relație de egalitate, în care credința și rațiunea se află alături, s-o examinăm ca lipsită de gândire sau s-o socotim ca o pretenție înșelătoare: năzuința gândirii către unitate conduce, în chip necesar, mai degrabă către compararea ambelor sfere, și apoi, întrucât ele, deîndată ce se consideră diferite, la concordanța credinței doar cu sine însăși și a gândirii doar cu ea însăși, astfel încât fiecare sferă n-o recunoaște pe cealaltă și o respinge. Este una dintre cele mai întâlnite iluzii ale intelectului, ca diferitul care se găsește în punctul central al spiritului să fie astfel văzut încât el n-ar trebui să treacă necesar în opoziție și, prin aceasta, în contradicție. Motivul pentru începutul războiului spiritului este dat dacă concretul acestuia se analizează drept conștiință a separării. Tot ce este spiritual este concret; aici îl avem pe același în cea mai adâncă determinație, în fața noastră, și anume spiritul ca concret al credinței și gândirii; ambele nu sunt doar amestecate în cele mai felurite chipuri, în nemijlocitul du-te vino, ci legate atât de intim una de cealaltă încât nu există credință care să nu

reflecteze, raționeze sau gândească în genere, pe cât nu este gândire care nu conține în sine credința, fie și doar momentan – credința, fiindcă credința în genere este forma unei anumite presupoziii ce își are ferm înrădăcinată acceptarea acolo de unde provine – credință momentană, adică fiind ea însăși deja în gândirea liberă ceea ce ca presupozitie, gândită înainte sau după, este rezultat conceput, dar în această transformare a presupozitiei în rezultat are din nou o latură care este presupozitie, acceptare sau nemijlocire lipsită de conștiință a activității spiritului. Așadar, pentru a expune natura gândirii care este liberă pentru sine, o vom lăsa aici deoparte și vom remarca, mai mult, că datul, legătura în și pentru sine a credinței și gândirii va fi cheltuit timp îndelungat – mai mult de un mileniu și jumătate – precum și munca cea mai grea, până ce gândirea și-a cucerit libertatea din scufundarea în credința conștiinței abstracte și, cu aceasta, autonomia și deplina sa independență, în sensul că nu mai contează pentru ea ceea ce nu s-a înfățișat dinaintea scaunului ei de judecată și nu s-a dovedit acceptabil dinaintea ei. Gândirea, cu extremul libertății sale – și ea este pe deplin liberă numai în extrem – se instituie ca autoritate asupra credinței, însăși credința se retrage din fața ei, cu atât mai mult cu cât se pune și se cercetează pe sine abstract, dispensându-se cu totul de gândire. De aici urmează cel puțin că se dispensează și nu este însetată de explicare; în lipsa de conștiință a gândirii, oricum sărăcicioase, cu care trebuie să se mulțumească, se ascunde mai departe afirmarea gândirii ca adevăr incapabil și distrugător al ei, astfel că gândirea ar fi capabilă numai de incapacitatea prinderii adevărului, și-ar dovedi astfel nimicnicia, încât sinuciderea i-ar fi destinația cea mai înaltă. Atât de profund se răstoarnă raportul în opinia vremii, încât acum credința în genere s-a ridicat până la cunoașterea nemijlocită, singura modalitate care, împotriva gândirii, obține adevărul, așa cum, dimpotrivă, mai demult, omul putea obține doar liniștea pe care putea s-o conștientizeze ca adevăr prin gândirea doveditoare.

Acest stadiu al opoziției nu apare față de niciun obiect ca mai pătrunzător și mai important decât față de cel pe care ne-am hotărât să-l examinăm, cunoașterea lui Dumnezeu. Prelucrarea diferenței dintre credință și gândire ca opoziție conține punerea ei în extreme formale, în care se va face abstracție de conținut, astfel că nu se vor mai pune mai întâi, față în față, determinațiile concrete ale credinței religioase și gândirii obiectelor religioase ci, în mod abstract, ca credință în genere și ca gândire în genere sau cunoaștere, în așa fel încât cea din urmă nu va fi dată ca simple forme ale gândirii, ci drept conținut în și cu adevărul său. Conform acestei determinații, cunoașterea lui Dumnezeu este conexă întrebării privitoare la natura cunoașterii în genere și, până ce putem purcede la cercetarea concretului, pare a fi nevoie să ne punem de acord dacă, în general, conștiința poate și trebuie să fie a adevăratei cunoașteri gânditoare sau credințe. Intenția noastră de a trata cunoașterea lui Dumnezeu se transformă într-o tratare generală a cunoașterii; așa cum a realizat noua epocă filosofică începutul și baza filosofării, astfel încât înaintea cunoașterii concrete a unui obiect, se va cerceta însăși natura cunoașterii. Prin aceasta îndepărtăm pericolul, de neocolit din punct de vedere al temeiniciei, de a trebui s-o luăm de la capăt, dacă timpul alocat atingerii scopului acestor prelegeri ne-ar permite. Dar ocupându-ne pe îndelete cu o cerință care pare a fi nimerită, pare cât se poate de clar

că doar obiectul, nu și faptul, a suferit o schimbare; avem în ambele cazuri – fie că supunem cerința unei cercetări, fie că rămânem la tema noastră – de cunoscut; în primul caz avem un obiect de cercetat, anume cunoașterea însăși. În măsura în care nu pornim de la activitatea de cunoaștere, de la cunoașterea efectivă, nu pierdem nimic, fiindcă pe celălalt obiect, pe care nu intenționăm să-l tratăm, nu-l scoatem din joc, și el rămâne cu ale noastre. Este deci sigur că, întrucât ne urmăm scopul, arătăm că a cunoaște obiectul nostru în el însuși se justifică totodată drept cunoaștere. Că în cunoașterea adevărată și efectivă se găsește și justificarea cunoașterii, și trebuie să se găsească, se știe, s-ar putea spune, deja cu anticipație; căci acest enunț nu este decât o tautologie; la fel cum poate fi știut anticipat că ocolișul solicitat – a vrea să cunoști cunoașterea înainte de a cunoaște efectiv – este inutil, deoarece este autocontradictoriu. Dacă se reprezintă cunoașterea ca o operațiune exterioară prin care se stabilește doar o relație mecanică cu un obiect, i.e. rămânându-i străină, fiindu-i aplicată acestuia din exterior, atunci cunoașterea este într-o asemenea relație doar un fapt particular pus pentru sine, astfel încât se poate ca formele sale să nu aibă nimic comun cu determinațiile obiectului și, astfel, întrucât aceasta are de-a face cu ele, rămâne doar în propriile forme, nu ajunge la determinațiile obiectului, i.e. nu este o cunoaștere efectivă a acestora. Printr-o atare relație cunoașterea se determină ca finită și a finitului; în obiectul ei rămâne ceva, și anume propriul interior, al cărui concept îi este inaccesibil, străin; ea are aici limita și capătul, și de aceea este mărginită și finită. Dar atare relație, luată ca singură, ultimă, absolută, este transformată de-a dreptul în presupuziție neexplicitată a intelectului. Cunoașterea efectivă trebuie, în măsura în care nu rămâne în afara obiectului, întrucât de fapt nu are de-a face cu el, fiindu-i imanentă obiectului, să fie propria mișcare a naturii însăși exprimată doar în forma gândirii și preluată în conștiință.

Cu aceasta sunt date în prealabil stadiile culturii de care va trebui să ne ocupăm zilele acestea într-o materie precum cea de față. Ei îi este accesibil ori, propriu-zis, obligatoriu, așa cum reiese din ea însăși, că, așa cum s-a spus mai sus, tratarea cunoașterii nu se deosebește de tratarea naturii obiectului său, trebuind să fie pe deplin nelimitată. Dau astfel atât sensul general în care tema propusă, dovezile existenței lui Dumnezeu, va fi examinată, și că el se va înfățișa drept cel veritabil. Acest sens, mai precis, conține faptul înălțării spiritului omenească la Dumnezeu și gândirii și se va exprima ca înălțare de sine, o înălțare a gândirii și în imperiul gândirii.

Ceea ce privește îndeaproape știința în genere este pentru om esențial conștiință; cu aceasta ceea ce este simțit, conținutul, determinația, ceea ce are simțământ, este și în conștiință, ca reprezentat. Cel prin care simțământul este simțământ religios este conținutul divin; de aceea, el este, esențialmente, cel despre care știm în genere. Dar acest conținut nu este, în esența sa, o intuiție sensibilă sau o reprezentare sensibilă, nu e pentru facultatea imaginației, ci numai pentru gândire. Dumnezeu este spirit, doar pentru spirit și doar pentru spiritul pur, adică pentru gândire; acesta este rădăcina conținutului ca atare, atunci când, mai departe, se asociază facultății imaginației și intuiției însăși, iar conținutul său intră în simțământ. Această înălțare a spiritului gânditor către ceea ce gândul cel mai înalt însuși este, către Dumnezeu, este totodată ceea ce vrem să tratăm.

Aceasta este, mai departe, întemeiată esențial în natura spiritului nostru, ea îi este necesară; necesitatea este cea pe care o avem dinainte în această înălțare, și însăși expunerea acestei necesități nu este altceva decât ceea ce denumim dovedire. Astfel că nu avem a dovedi în continuare această înălțare: ea se dovedește în sine însăși; asta nu înseamnă altceva decât că este necesară pentru sine. Avem doar să întrevădem procesul ei propriu și vom dobândi, prin faptul că este necesară în sine, necesitatea a cărei înțelegere o adevăresc dovezile.

Prelegerea a doua

Atunci când se fixează sarcina, care s-a preocupat de a se exprima drept o dovadă a existenței lui Dumnezeu, așa cum s-a stabilit în prima prelegere, se ridică împotriva ei prejudecata principală; și anume, dovada va fi determinată astfel încât ar fi doar conștiința propriei mișcări a obiectului în sine. Dacă acest gând e raportat la alte obiecte poate întâmpina dificultăți, însă, în ce-l privește pe al nostru, ele vor trebui să dispară, fiindcă el nu este un obiect imobil, ci însăși acea mișcare subiectivă, – înălțarea spiritului la Dumnezeu, – fiind o activitate, desfășurare, proces și având în sine însuși un curs necesar care alcătuiește dovada, care are nevoie să fie doar supus examinării pentru a-și obține dovada. Dar enunțarea dovezii conduce în genere la reprezentarea determinată subiectiv, la obiceiul de a parcurge calea cu ea, în loc de a face suficient sieși conceptul, fără a chestiona și a respinge această reprezentare care i se opune. În această prelegere noi înțelegem prin dovadă mai curând, și anume în chip mai determinat, ceea ce din acesta se dă la o parte și se exclude. Nu avem de-a face cu afirmația că o dovadă ca cea în discuție nu există, ci cu redarea limitei ei și evidențierea că nu este, oricât de fals ar fi socotită aceasta, unica formă de dovedire. Aceasta depinde de opoziția dintre cunoașterea nemijlocită și cea mijlocită, în care vremea noastră își pune interesul principal cu privire la cunoașterea religioasă, și chiar capătă greutate religiozitatea în general.

Deosebirea care produce tulburare tocmai în chestiunea cunoașterii în genere provine din faptul că sunt de luat în considerare două feluri de dovedire, din care unul este oricum folosit de obicei în cunoașterea ca ceva subiectiv, a cărei activitate și traseu se petrece numai în noi și nu este însuși drumul faptului parcurs. Că acest fel de dovedire este al științei despre lucrurile finite și despre conținutul lor finit se vedește dacă urmărim mai îndeaproape constituția acestei metode. Să luăm, în fine, un exemplu dintr-o știință în care acest mod demonstrativ este utilizat în maniera lui desăvârșită. Când dovedim un enunț geometric trebuie, pe de o parte, ca fiecare parte a dovezii să fie demonstrată pentru sine, precum în rezolvarea unei egalități algebrice, pe de altă parte însă să determinăm și să demonstrăm întregul parcurs al metodei prin scopul pe care-l avem și, astfel, faptul că el a fost atins prin acea metodă. Dar se știe foarte bine că rezultatul însuși, ca fapt a cărui valoare cantitativă o obținem dintr-o ecuație, nu a parcurs operațiile acestea pentru a ajunge la cantitatea pe care o are, ba și că mărimea liniilor, unghiurilor etc. nu trece prin seria de determinării prin care a ajuns la rezultat pentru a-și face apariția. Necesitatea pe care

o vizăm printr-o dovedire de acest fel corespunde pe deplin determinațiilor singulare ale obiectului însuși, aceste raporturi cantitative îi sunt suficiente; dar înaintarea în conexiunile unuia cu altul ne revine întrutotul nouă; este procesul de realizare a scopului nostru de a înțelege, nu o parcurgere prin care obiectul câștigă determinațiile lui în sine, precum și conexiunile lor; astfel nu se dovedește el însuși sau nu dovedește cum îl dovedim noi sau dovedim raporturile lui în decursul înțelegerii

În afara dovezii propriu-zise, a cărei constituție esențială va apărea numai întrucât va fi necesar scopului expunerii noastre, în continuare va fi denumită dovadă și ceea ce în domeniul cunoașterii finite este numai o manieră, – apare doar în experiență, ca înfățișarea unei reprezentări, unui enunț, legi etc. Dovada istorică o vom utiliza ca punct de vedere din care luăm aici în considerare cunoașterea nedezvoltată în chip special; ea aparține materiei sale în egală măsură ca experiența sau mai degrabă percepție, – nu se face pe latura ei nicio deosebire între dovedirea pe baza unei percepții străine și mărturia aceleiași. Raționarea pe care propriul intelect o face asupra conexiunilor obiective ale evenimentelor și activităților, ca și critica ei cu privire la mărturie, are în concluziile ei acele date drept presupoziii și fundamente. În măsura în care raționarea și critica constituie cealaltă latură esențială a dovezii istorice, ea întrebuițează altfel datele reprezentărilor; subiectivul pătrunde totodată în materie și în egală măsură acțiunea subiectivă este concluzia și legătura acelei materii; astfel că parcursul și înfăptuirea cunoașterii are și cu totul alte componente decât parcursul activităților însele. Dar în ceea ce privește maniera de experimentare contemporană, oricum atât de uzată, ea mai degrabă doar indică prin percepții disparate, observații etc., prin materii din acestea; însă interesul ei este de a dovedi astfel că există atari genuri și specii, atari legi, forțe, capacități, activități în natură și în spirit, încât trebuie precizate și în știință. Noi lăsăm considerațiile metafizice sau comun-psihologice asupra subiectivității simțului, al celui exterior și al celui interior, deoparte, cu ceea ce survine în percepție; dar mai departe materia, întrucât face parte din știință, nu este dispensabilă, așa cum e cea a simțurilor, percepției. Conținutul științelor, – speciile, genurile, legile, forțele etc. – sunt date mai curând de acea materie care se determină deja oarecum cu numele de „fenomene” prin analiză, omisiune a diferențelor neesențiale (fără ca, tocmai, să se fi dat un criteriu rigid a ceea ce poate trece ca esențial sau neesențial), înfățișat prin punerea laolaltă a ceea ce este comun etc. Este știut că perceptivul nu constituie el însuși aceste abstracțiuni, nu compară el însuși indivizii (sau locurile individuale, stadiile etc.), nu pune laolaltă ceea ce este comun acestora etc., că astfel o mare parte a activității cunoscătoare este un fapt subiectiv, ca și că acel conținut rezultat este o parte a determinațiilor sale, ca formă logică, produs al acestui fapt subiectiv. Expresia „indiciu”, dacă dorim să numim și altfel această expresie sleită, desemnează totodată scopul subiectiv, doar determinațiile, de obicei amestecate cu omisiunile altora, care există și în obiecte; – uzată poate fi numită acea expresie, fiindcă determinațiile genurilor și speciilor trec și drept ceva esențial obiectiv, nu sunt doar pentru indiciile noastre. – Totuși ne putem exprima astfel deoarece genul din care o specie înlătură determinații pe care în altul le pune, sau forța prin care omite circumstanțe exterioare care altminteri sunt prezente, încât ele tocmai prin

aceasta devin neesențiale pentru ea însăși se retrage în genere din propria exteriorizare și se întoarce în imobilitate, interioritate, tot așa, d. ex., ca legea mișcării corpurilor cerești într-un anumit loc, care în acea clipă în care se aplică acelor corpuri cerești, se retrage, și tocmai această abstracție continuă se dovedește a fi lege. Dacă se consideră abstragerea și ca activitate obiectivă, așa cum și este de altminteri, atunci ea este însă foarte diferită de cea subiectivă și de produsele acesteia. Aceea lasă corpurile cerești, după abstracția de locurile lor și de momentul temporal, să se întoarcă iarăși în locul și momentul temporal anterioare, precum și genul îl lasă să apară din specie, la fel și în alte împrejurări accidentale ori neesențiale și în singularitatea exterioară a indivizilor în genere etc., unde dimpotrivă subiectiva abstracțiune a legii etc. apare ca atare, în universalitatea ei, ca fiind făcută să existe în acesta, în spirit, și conținută. În aceste configurații ale cunoașterii, care se determină continuu de către simpla manieră a dovedirii, trecând de la nemijlocita obiectualitate către propriile produse, poate apărea nevoia ca metoda, felul și maniera activității subiective să fie discutată pentru sine în vederea justificării pretențiilor și procedeele sale, întrucât ea are pentru sine propriile determinații și felul ei de a înainta, diferențiindu-se de determinațiile și procesele obiectului în el însuși. Și fără a intra mai îndeaproape în constituția acestei maniere de a cunoaște, reiese determinația simplă, pe care o distingem în ea, că, întrucât apare, în măsura în care este instituită, ocupându-se cu obiectul în forme subiective, ea este în stare să surprindă numai relații ale obiectului. Este, de altminteri, fără rost să mai punem întrebarea dacă aceste relații sunt obiective, reale – sau doar subiective, ideale – fiindcă aceste expresii ale subiectivității sunt abstracțiuni cu desăvârșire vagi. Conținutul, fie el obiectiv, ori numai subiectiv, real ori ideal, rămâne mereu același, un agregat de relații, nu ființarea în și pentru sine, conceptul faptului sau infinitul, cu care trebuie să aibă de-a face cunoașterea. Dacă acel conținut este luat doar într-un sens oblic, ca având în el numai relații, că aceste fenomene ar fi doar relații cu cunoașterea subiectivă, atunci avem să reamintim rezultatul obținut de noua filosofie întotdeauna ca o mare realizare, că maniera descrisă a gândirii, dovedirii, cunoașterii n-ar fi capabilă să atingă infinitul, eternul și divinul.

Ceea ce a reieșit din expunerea anterioară despre cunoaștere în genere, și mai ales despre cunoașterea gânditoare, e ceea ce ne interesează pe noi și privește momentul principal al acesteia, dovada, cuprinzându-l pe o latură, fiindcă aceasta este o mișcare a activității gânditoare aflată în afara obiectului și diferită de propria devenire a acestuia. Pe de o parte această determinație poate fi de ajuns scopului nostru, pe de alta ea este văzută în fapt ca esențialul față de unilateralitatea care zace în reflexiile asupra subiectivității cunoașterii.

În opoziția față de obiectul de cunoscut zace oricum finitudinea cunoașterii; dar această opoziție nu este de conceput ca infinită, absolută ea însăși, iar produsele nu sunt de considerat de către simpla abstracție a subiectivității ca fenomene, ci astfel încât se determină prin acea opoziție, conținutul ca atare fiind expus prin exterioritatea dată. Acest punct de vedere are o consecință asupra constituției conținutului și atestă o înțelegere determinată, pe când acea expunere nu dă decât categoria abstractă a subiectivului, care pe deasupra e văzută ca absolută. Ceea ce

rezultă, din felul în care este înțeleasă dovedirea în legătură cu restul și încă cu calitatea cu totul universală a conținutului, este nemijlocit în genere pentru acesta, fiindcă el însuși, întrucât cunoașterea se raportează exterior la el însuși, este determinat prin aceasta ca un exterior, determinațiile finite constând mai curând din abstracțiuni. Conținutul matematic ca atare este desigur mărimea pentru sine; construcțiile geometrice țin de spațiu și au totodată prin aceasta în ele însele raportarea exterioară față de principiu, încât se deosebesc de obiectele reale și sunt doar spațialitatea unilaterală a acestora, în niciun caz deplinătatea lor concretă, prin care acestea sunt mai întâi reale. Tot așa numărul îl are ca principiu pe unu, și este punerea alături de acesta a unei multiplicități, care sunt independente, așadar într-o legătură cu totul exterioară. Cunoașterea cu care avem de-a face aici poate fi desăvârșită numai în acest domeniu, fiindcă dacă determinații simple, rigide, și dependența lor una de alta, înțelegerea lor fiindu-le dovada tot atât de rigidă și atestându-i la fel de consecvent mersul necesității; această cunoaștere este aptă de a epuiza natura obiectelor sale. – Consecvența dovedirii nu se restrânge totuși la conținutul matematic, pătrunde în toate aspectele materiilor naturale și spirituale; putem deci să cuprindem tot ce privește consecvența în cunoaștere, fiindcă ea se sprijină pe regulile silogistice; așa că dovezile privind existența lui Dumnezeu sunt în chip esențial silogisme. Cercetarea explicită a acestor forme aparține pentru sine parțial logicii, însă parțial este necesar ca lipsa fundamentului acesteia să reia dezbateră anterioară a acestei dovezi. E suficient să menționăm aici, în legătură cu cele spuse adineauri, că regulile silogismului au o formă de întemeiere, care este, ca specie, calculul matematic. Punerea laolaltă a determinațiilor care trebuie să alcătuiască un silogism se sprijină pe raporturile conținuturilor unul față de altul și care vor fi considerate, de-a dreptul, unul ca mai mare sau mai mic; determinația unui atare conținut decide cu privire la corectitudinea subsumțiunii. Logicienii mai vechi Lambert, Ploucquet s-au ostenit să găsească un semn prin care medierea în silogism să fie redusă la identitate, care este egalitatea abstractă, matematică, astfel ca silogismul să apară ca mecanismul operației matematice. Dar în ceea ce privește mai departe cunoașterea ca o atare punere alături exterioară de obiecte, în care propria ei natură este exterioară în sine, vom vorbi despre aceasta sub numele de cunoaștere mijlocită și o vom trata ca următoarea opoziție.

Cât privește configurațiile acestea, desemnate drept genuri, legi, forțe ș.a.m.d., cunoașterea nu se raportează la ele exterior, ele sunt mai degrabă produsele acestora; dar cunoașterea pe care o produc o prezintă, precum s-a arătat, doar prin abstracție față de obiectualitate. Astfel că ele sunt pe deplin înrădăcinate în acestea, dar sunt rupte de realitate în mod esențial; ele sunt concrete, ca figurări matematice, dar conținutul lor provine esențialmente de acolo de unde își trag originea și el trebuie să fie temeiul lor justificator.

Carența acestei maniere de cunoaștere se face astfel remarcată într-o altă modificare decât apare în expunere, care redă produsele cunoașterii, întrucât acestea ar fi doar o acțiune subiectivă, drept fenomene; rezultatul însă în genere e comun, și noi avem, cu atât mai mult, de văzut ce îi contrastează. Scopul spiritului, faptul că el e infinit, etern, că lui Dumnezeu îi devine interior și în interior este insuficient deter-

minat, este activitatea spiritului care, gândind în genere, mediază abstragerea, silogizarea, obținând dovedirea.

Această înțelegere, produsul însuși al culturii savante a epocii, este de aici răsturnată în celălalt extrem, și anume cunoașterea nedovedită, nemijlocită, credință necunosătoare, simțire fără gândire înfățișată ca unica modalitate de a concepe și de a deține adevărul divin. Se dă asigurarea că acea manieră de a cunoaște, incapabilă de un adevăr mai înalt, ar fi unica, exclusivă modalitate a cunoașterii. Ambele opțiuni sunt strâns legate; de o parte avem în cercetare ceea ce ne propunem să tratăm, acea cunoaștere eliberată de unilateralitatea ei și prin care în fapt arătăm că există o altă cunoaștere decât cea pe care o consideram unică; de cealaltă este pretenția pe care credința o ridică împotriva cunoașterii, o prejudecată care se ține drept fermă și sigură atât cât duce lipsă de o cercetare mai riguroasă asupra ei însăși. Doar că, în ceea ce privește pretenția pomenită, e de reamintit că adevărata, neconstrânsă credință cu cât mai multe pretenții poate ridica, cu atât mai puțin o face, și că nevoia înțelege să găsească pentru ea însăși afirmarea seacă, polemică a credinței.

Dar ce fel de legătură am cu acea credință sau cunoaștere nemijlocită am discutat deja în altă parte. În centrul unei lucrări despre dovezile existenței lui Dumnezeu din vremea de azi deja nu mai poate fi definitivată afirmația credinței; cel puțin e de reamintit la momentul principal, după care s-o cântărim și să fie pusă la locul ei.

Prelegerea a treia

S-a făcut deja observația că afirmarea credinței, despre care urmează să vorbim, cade în afara credinței veritabile, neconstrânse; ea, întrucât înaintea către conștiința cunosătoare și, astfel, are conștiința cunoașterii, ajunge la cunoaștere mai degrabă bizuindu-se pe aceasta, fiindcă ea are, înainte de orice, biziuire de sine, își este sieși sigură, este tare în sine. Ci este vorba despre credință întrucât ea se îndreaptă polemic contra cunoașterii și chiar se exprimă polemic împotriva științei însăși. Ea nu este, astfel, o credință care se opune altei credințe; credință este aici comunul ambelor. Este conținutul aflat în luptă cu conținutul; această pătrundere în conținut se însoțește cu cunoașterea în chip nemijlocit, în cazul în care disputarea și apărarea adevărului religios nu va fi dusă cu arme exterioare, de care credința și religia sunt la fel de străine ca și cunoașterea. Credința care respinge cunoașterea ca atare ajunge cu asta la vidul de conținut și este în primul rând abstractă ca credință în general, ea opunându-se științei concrete, cunoașterii, fără a lua seama la conținut. Atât de abstractă este, retrasă în simplitatea conștiinței de sine; acesta este, în acea simplitate, întrucât are doar a resimți, simțământul, și ceea ce este în știință conținut, este determinația simțământului¹. Afirmarea credinței abstracte conduce așadar nemijlocit la forma sentimentului, în care subiectivitatea științei se baricadează „ca

¹ Fraza originală conține un joc de cuvinte bazat pe cuvintele *Erfüllung – Gefühl* (nota traducătorului).

într-un loc inaccesibil”. – Despre ambele sunt redată pe scurt punctele de vedere din care transpar unilateralitatea și, cu asta, neadevărul felului în care se vor afirma drept determinării fundamentale ultime.

Credința, ca să începem cu ea, se ivește din aceea că nimicnicia științei se dovedește adevărul absolut. Vom proceda astfel încât să permitem această presupuziție și să vedem ce este ea în sine însăși.

Pentru început, dacă se formulează o opoziție așa de generală, ca cea a credinței și științei, pe cât de des se-aude vorbindu-se, atunci această abstracțiune este totodată inacceptabilă; fiindcă credința aparține conștiinței, aceasta știe ce crede; știe, totodată, cu certitudine. Apare astfel ca discordant să vrei să desparti, conform unei atari maniere generale, credința și știința.

Dar credința fiind desemnată drept cunoaștere nemijlocită, va trebui s-o deosebim în mod esențial de cunoașterea mijlocită și mijlocitoare. Întrucât noi punem alături analiza speculativă a acestui concept pentru a rămâne pe terenul propriu al acestei afirmări, îi opunem acestuia, ca absolută separație, faptul că nu există nicio cunoaștere, oricât de puțină, intuiție, reprezentare, voință, nicio activitate provenind din spirit, proprietate sau stadiu, care nici nu mediază, nici nu este mediată, precum și niciun obiect al naturii sau spiritului care ar fi în cer, pe pământ sau sub pământ, care nu deține în el nici determinația medierii, nici nemijlocirea. Astfel că faptul general este filosofia logică, – desigur, totodată cu necesitatea lui, la care nu avem nevoie să facem apel aici, – a întregului conținut al determinațiilor gândirii. Din materia sensibilă, fie ea a percepției exterioare sau interioare, se dă faptul că ar fi propria lui materie, adică doar mediat prin altul; dar din propria lui materie, mai mult, cel mai înalt conținut al spiritului, se dă faptul că își are determinația sa în categorii, iar natura i se dovedește în logică, momentul dat al medierii fiind neseplat în sine. Așadar, aici suntem fixați, în preocuparea față de faptul general; faptele se pot lua în ce sens și determinație se dorește. Fără să ne pierdem în exemple, rămânem la un obiect care ne stă cât se poate de aproape.

Dumnezeu este activitate, liberă, raportându-se pe sine la sine însuși, activitate rămânând în sine, este determinația fundamentală în conceptul ei ori în toate reprezentările lui Dumnezeu, el însuși fiind ca mijlocire a sa cu sine. Dacă Dumnezeu se desemnează numai drept Creatorul, activitatea lui este doar pornită de la sine, răspândindu-se din sine, considerată ca producere intuitivă, fără reîntoarcere la sine însuși; produsul este un Altul decât El, este Lumea. Introducerea categoriei medierii aduce cu sine totodată sensul că Dumnezeu trebuie să medieze lumea; deci, cel puțin, se poate afirma pe bună dreptate că el ar fi doar golul unei tautologii, întrucât determinația „creat” aparține în primul rând Creatorului, în chip nemijlocit; în celălalt însă, creația ca lume rămâne în afara lui Dumnezeu, fixată în reprezentare ca un Altul față de acesta, astfel încât el este dincolo de lumea sa, fără ea în și pentru sine. Dar, cel puțin în creștinism, avem a-l cunoaște pe Dumnezeu ca activitate creatoare, nu ca spirit; această religie este mai mult conștiința explicită că Dumnezeu este spirit, la modul propriu, că tocmai el, în și pentru sine fiind, se raportează pe Sine ca Altul său (care se numește Fiul) la sine însuși, ca pe Sine cu iubire în Sine, este în mod esențial această mediere cu Sine. Dumnezeu este în chip deplin Creator al lumii

și determinat astfel suficient, dar Dumnezeu este mai mult decât atât; adevăratul Dumnezeu este astfel încât este medierea sa cu sine însuși, această iubire.

Acum, credința, întrucât are ca obiect al conștiinței sale pe Dumnezeu, are tocmai prin asta ca obiect al său medierea, astfel încât credința, ca existând în individ, este doar prin educare și instrucție, prin educare și instrucție omenească în genere, încă mai mult prin educare și instrucție în spiritul lui Dumnezeu, este doar ca o atare mediere. Dar și cu totul abstractă, întrucât Dumnezeu, ori cutare lucru sau conținut al obiectului credinței, ar fi precum conștiința în genere a relației subiectului la un obiect, astfel încât credința sau știința este doar mediatoarea obiectelor; este deja aici identitatea goală, o credință sau cunoaștere despre nimic.

Dar, invers, aici se regăsește deja și celălalt fapt, că tot nimic este ceea ce nu este decât exclusiv mediere. Să luăm ceea ce se înțelege ca imediatitate, astfel încât se consideră fără vreo deosebire, care ar apărea astfel drept mediere; ea este simpla relație cu sine însăși, fiind, în modalitatea ei nemijlocită, numai ființa. Acum, orice știință, mediată sau nemediată, ca și orice altceva în genere, cel puțin este; și fiindcă este, este ceea ce e mai puțin, cel mai abstract posibil care se poate spune despre ceva; dacă este și doar subiectivă, precum este credința, știința, atunci ea este, îi revine ființa, la fel cum obiectului care este doar în credință, știință, îi revine o atare ființă. Aceasta este o înțelegere foarte simplistă; dar va fi foarte neindulgentă față de filosofie, tocmai datorită simplității, încât, de la plinătatea și căldura care este credința, va vrea să înainteze mai departe către abstracțiuni precum ființa, nemijlocirea. Dar, desigur, asta nu este o vină a filosofiei; căci infirmarea credinței și cunoașterii nemijlocite este ceea ce se potrivește acestor abstracțiuni. În asta, că credința n-ar fi o știință mediată, în asta zace întreaga valoare a faptului, decizia asupra lui. Dar noi ajungem și la conținut ori putem, să ajungem tot așa, de asemenea la raporturile unui conținut, la știință.

Este de remarcat mai departe că nemijlocirea în cunoaștere, care este credință, are totodată încă o determinație; și anume, credința știe în ce crede, nu doar în genere, nu are doar o reprezentare sau cunoștință despre aceasta, ci știe în chip cert. Certitudinea este cea în care se găsește nervul credinței; de aici ne întâmpină o nouă distincție. Noi deosebim certitudinea de adevăr. Știm foarte bine că multe au fost știute cu certitudine și sunt știute, dar nu sunt totuși, din această cauză, adevărate. Oamenii au știut în mod cert multă vreme și, cu milioanele, o știu încă cert, ca să dăm un exemplu trivial, că Soarele se-nvârte în jurul Pământului; mai mult: egiptenii credeau, aveau această certitudine, că Apisul, grecii că Jupiterul ș.a.m.d., este un zeu mare sau cel mai mare, așa cum inzii tot cert știau că-i vaca, alți inzi, mongolii și alte popoare, că un om, Dalai Lama, este zeu. Că această certitudine va fi exprimată și afirmată, se-nțelege; un om poate spune, fără ezitare: știu ceva sigur, eu asta cred, este adevărat. Cu toate acestea, se înțelege tocmai pe dos când spui așa ceva; fiindcă fiecare este eu, fiecare știe, fiecare știe sigur. Inaccesibila concesie exprimă însă aici faptul că acea știință, știința-certă, acest abstract, poate avea cel mai diferit, cel mai opus conținut, iar adevărarea conținutului se găsește tocmai în asigurarea dată de știința-certă, credința. Dar care om se va așeza și va zice: „numai ceea ce știu eu, și știu sigur, este adevărat; ceea ce știu sigur este adevărat fiindcă știu eu sigur”? – Pe vecie simpla certitudine stă

în fața adevărului și se deosebește de adevăr simpla certitudine, știința nemijlocită, nu credința. De certitudinea cu adevărat nemijlocită, vizibilă, pe care au obținut-o apostolii și prietenii lui Hristos în nemijlocita Lui prezență, din propriile Lui cuvinte și prin expresiile gurii Lui, cu propriile lor urechi, întregul lor simț și sufletele lor, un izvor al credinței sprijinit pe Adevăr, pe care îl vor răspândi în viitor în primul rând prin Spirit. Pentru ceva ulterior, precum cea mai înaltă certitudine dobândită din pomenitul izvor, nu este nimic prezent, afară de conținutul în sine însuși.

La formalismul abstract prezentat se reduce credința, întrucât ea se determină ca știință nemijlocită față de cea mijlocită; această abstracție este tot ce îngăduie certitudinea sensibilă pe care o am, anume că am un corp, că lucrurile sunt în afara mea, nenumind-o doar credință, ci deducând din ea sau adevărind ceea ce ar fi natura credinței. Dar s-ar face o mare nedreptate dacă prin ceea ce se numește în sfera religioasă credință s-ar dori să se vadă numai această abstracție. Mai curând credința trebuie să fie plenitudine, un conținut care să fie veritabilul conținut, mai curând certitudinea sensibilă, faptul că am un corp, că mă înconjoară lucruri sensibile, stă foarte departe de acest conținut; ea trebuie să conțină Adevărul, și anume un cu totul altul, dintr-o cu totul altă sferă decât cel numit adineauri lucru finit, sensibil. Direcția dată de subiectivitatea formală trebuie să găsească, de aceea, credința ca atare în sine obiectivă, fiindcă ea însăși privește totdeauna reprezentările, o știință despre ele, o ființă-doveditoare a unui conținut. Această ultimă formă a obiectivului, în care configurația conținutului, și reprezentatul, și știința acestuia se găsesc risipite, este cea a simțământului. A vorbi despre el ar putea să nu ne fie la îndemână; el se urmărește încă și mai mult în vremea noastră, nu fără constrângeri, ci ca un rezultat al educației, deja din principiile care stau la baza acesteia.

Prelegerea a patra

Forma simțământului este strâns înrudită cu simpla credință ca atare, precum s-a arătat în prelegerea precedentă; ea este revărsarea și mai intensă a conștiinței de sine în ea însăși, dezvoltarea conținutului către simpla determinație sentimentală.

Religia va trebui să fie simțită, va trebui să fie în simțământ, altfel ea nu este religie; credință nu poate fi fără sentiment, altfel nu este religie. – Acestea vor trebui recunoscute ca fiind corecte; căci sentimentul nu este altceva decât subiectivitatea mea în simplitatea și nemijlocirea ei, eu însumi ființând ca o asemenea personalitate. Am religie doar ca reprezentare, – și credința este certitudinea reprezentărilor – atunci dinaintea mea este conținutul ei, el este însă obiect față de mine, încă nu este identic cu mine ca sine simplu; eu nu sunt pătruns de el, astfel încât să-mi alcătuiască determinarea calitativă. El este venit din cea mai intimă unitate a conținutului credinței, din care eu îmi capăt fond, fondul său. Așa că este simțământul meu. Față de religie, omul nu-și rezervă nimic pentru sine, fiindcă ea este cea mai intimă regiune a adevărului; așa că ea nu este încă abstractul eu ca credința și știința însele, ci eul concret, care posedă Totul în personalitatea lui cuprinzătoare; simțământul este această intimitate inseparabilă în sine.

Sentimentul va fi, totuși, înțeles cu determinația că este ceva singular, ceva de durata unui singur moment, astfel încât unul singur ar fi alternativ cu altul, după sau alături de acesta. Dimpotrivă, inima desemnează unitatea cuprinzătoare a sentimentelor, după numărul, ca și după durata lor; ea este temelia care unește în ea și teaurizează esențialitatea lor dincolo de fluctuațiile aparițiilor fenomenale. În această unitate neseperabilă, – căci inima exprimă pulsul simplu al spiritualității vii, – poate religia să îmbibe conținutul divers al simțământului și să sălășuiască în el pentru a deveni substanță stăpânitoare, regentă.

Dar prin aceasta suntem conduși totodată către reflexie, întrucât sentimentul și inima ca atare sunt doar o latură, însă determinațiile sentimentului și inimii cealaltă latură. Și, de aceea, trebuie să spunem, totodată, în continuare, că religia este la fel de puțin adevărată deoarece se află în simțământ sau inimă pe cât este de adevărată fiindcă este crezută, cunoscută nemijlocit și cert. Toate religiile sunt în sentiment și inimă, atât cele mai false, mai nedemne, cât și cea adevărată. Este la fel de imoral, nedrept și nedivin sentimentul, pe cât e de moral, drept și pios. Din inimă provin gândurile rele, crima, ruperea căsătoriei, clevetirea etc.² Asta înseamnă: că nici rele, nici bune gânduri nu sunt, nu depind de faptul că sunt în inimă sau vin din inimă. Vin din determinația că ce are simțământ se găsește în inimă; este un adevăr așa de trivial aici, încât te pune pe gânduri dacă să-l scoți pe gură. Dar ține de educație, precum rezultă din analiza reprezentărilor, că cel mai simplist și mai general lucru va fi pus în forma întrebării și negat; această platitudine sau explicare, care este mândră de propria-i insolență, descoperă adevăruri triviale, ne semnificative și fără rost, resuscitându-le d. ex. pe cele mai care le vom aminti aici: cum că omul se deosebește de animal prin gândire, dar împărtășește sentimentul cu acesta. Dacă simțământul este simțământ religios, religia este determinația lui; este simțământ urât, rău, atunci răul, urâtul este determinația lui. Această determinație a sa este ceea ce alcătuiește conținutul conștiinței, ceea ce se numește în maximele citate gânduri; simțământul este rău fiind conținut rău, inima la fel când vrea gândurile ei rele. Sentimentul este forma comună pentru cel mai divers conținut. De aceea, el este la fel de puțin justificat pentru oricare din determinațiile sale, pentru conținutul lui, tot așa ca certitudinea nemijlocită.

Sentimentul se face cunoscut ca o formă subiectivă, ca ceva ce este în mine, întrucât eu sunt subiect a ceva; această formă e simplă, rămânând aceeași în toată diversitatea conținutului, nediferențiată astfel în sine, abstracția izolării mele. Determinația acesteia este, dimpotrivă, mai curând în genere diversă, inegalitatea reciprocă, multiplă. Ea trebuie, tocmai de aceea, să se diferențieze pentru sine de forma generală, a cărei determinație este, și să fie examinată pentru sine; ea are configurația conținutului, care constă din propria valoare (*on his own merits*), trebuie considerată pentru sine, – din această valoare ea ajunge să fie valoarea sentimentului. Acestui conținut trebuie să-i premerge, independent de simțământ, fiindu-i veritabilă, așa cum religia este veritabilă pentru sine; – este ceea ce-i în sine necesar și general, faptul, care se dezvoltă în Împărăția adevărurilor ca legi, ca Împărăție a cunoașterii înseși și a principiilor ei ultime, Dumnezeu.

² *Matei*, 15, 19.

Voi indica pe scurt urmările acceptării cunoașterii nemijlocite și sentimentului ca atare drept principiu. Concentrarea lor este tocmai ceea ce conduce conținutul spre simplificare, abstracție, nedeterminare față de sine. Prin ele se reduce conținutul divin, fie cel religios ca atare, precum și cel juridic și etic, la minimum, la tot ceea ce-i mai abstract. Astfel decade determinarea conținutului la nivelul bunului plac, fiindcă în minimul acela nu este nimic determinat. Aici apare o consecință importantă, atât teoretică, cât și practică; – mai cu seamă una practică căci, întrucât se justifică sentimentul moral și acțiunea printr-un temei necesar, raționarea trebuie să fie încă foarte neformată și necizelată, deoarece nu știe cum să ofere temei suficient bunului plac.

O altă latură, care aduce izolarea în cunoașterea nemijlocită și sentiment, privește raportul cu alți oameni, comunitatea lor spirituală. Obiectivul, faptul, este în și pentru sine universalul, și este așa pentru toți. Astfel încât tot ce e mai general este gândul în sine în genere, iar gândul este terenul lor comun. Acela care, cum deja s-a spus, se ocupă cu simțământul, cunoașterea nemijlocită, cu reprezentările sale ori cu gândurile sale, se închide în particularitatea sa, întrerupe comuniunea sa cu alții; – trebuie să-l lăsăm în pace. Însă un asemenea sentiment și inimă permite să aruncăm o privire mai îndeaproape în sentiment și inimă. Din principiu, ea se mărginește la aceea că i se aduce conștiinței unui conținut determinat determinarea lui însuși, ea se menține ferm ca conștiință de sine, cu determinare inerentă. Sinele îi este conștiinței obiectul, el se află dinaintea acesteia ca substanța care are în sine conținutul doar ca atribut, un predicat, astfel încât nu este independentul în care subiectul să treacă. Acesta este modul unui stadiu fix, care poartă numele de viață sentimentală. În așa num. ironie, care se înrudește cu ea, eul este stadiul abstract însuși, doar în relație cu sine însuși, el se află în separație față de conținutul său, ca pură conștiință a sa însăși, separată de el. În viața sentimentală, subiectul este mai mult în identitate dată cu conținutul; el este în acesta conștiință determinată și rămâne așa, ca obiectul și scopul acestui eu; ca eu religios însuși este scopul său. Acest eu însuși își este obiect și scop în genere în expresia în genere, încât eul se liniștește și liniștea sa este împărtășită cu adevărul, astfel încât eul se umple de adevăr, este pătruns de el. Plin totodată de dor, el este nesatisfăcut în sine, dar acest dor este dorul religiei; este, așadar, satisfăcut de a avea acest dor în sine: în dor are conștiința sa subiectivă, și o are ca sinele său religios. Se îndreaptă numai către sine în dor, se descoperă în sine însuși tocmai acolo și în conștiința satisfacției proprii și, alături de acestea, a împăcării cu sine. Zace însă în această intimitate și raportul opus, al celei mai nefericite învrăjbiri a sufletelor pure. În măsura în care eu mă mențin ca un asemenea eu particular și-mi compar particularitățile, emoțiile, înclinațiile și gândurile cu cele de care ar trebui să fiu plin, pot să resimt această opoziție a sa ca o contradicție dureroasă, care se permanentizează prin aceea că eu mă am pe acest Mine subiectiv în vedere și în fața ochilor, mă am de-a face cu mine. Această reflexie solidă ascunde față de sine că eu mă voi umple de conținut substanțial, de faptul însuși. Căci, în fapt, eu mă uit pe mine; cu cât mă adâncesc pe mine în el, acea reflexie de sine asupra mea se risipește. Sunt determinat ca subiectiv doar prin opoziție față de fapt, care-mi revine prin reflexia asupra mea. Faptul rămânând astfel în afara mea, se orientează, întrucât el

este scopul meu, ca interes față de conștiințiozitatea acestuia, către mine; eu mă descarc continuu și mă conțin pe mine în această descărcare. Această găunoșenie a celui mai înalt scop al individului, a străduinței și preocupării pioase în ființa ei pentru desăvârșire sufletească, a condus la cele mai înnegurate apariții ale unei realități lipsite de forță, de la cea mai tăcută tristețe a sufletului iubitor până la suferințele sufletești ale disperării și nebuliei, – atât în timpurile mai îndepărtate, cât și în cele mai apropiate, acolo unde satisfacerea dorului câștigă mai multă supremație asupra vrăjbei produse de acesta și unde împăcarea și chiar ironia își fac loc în ea. Asemenea irealitate a inimii nu este o vacuitate a acesteia, tot așa de mult micime a inimii: ceea ce o umple este propriul subiect formal; el tratează acest eu ca obiect și scop al său. Doar universalul, ființând în și pentru sine, este persistent, și inima se lărgește numai în sine, întrucât pătrunde în ea și se răspândește în fondul ei, care este, simultan, fond religios, etic, juridic. Iubirea în genere este cedare a îngrădirilor inimii în punctul ei particular și receptarea iubirii lui Dumnezeu în acesta, este receptarea dezvoltării spiritului său, a întregului conținut veritabil conceput în sine și asimilat în obiectivitatea aceasta a proprietății inimii. În acest conținut este dată subiectivitatea care, pentru inimă, este formă unilaterală, prin aceasta fiind impuls, extragere din ea, – și acesta e impulsul, a acționa în genere, ceea ce mai degrabă se numește a lua parte la acțiunea divinului în și pentru sine și la conținutul puterii și măreției. Aceasta este deci realitatea inimii, și ei îi este inseparabilă acea realitate internă și externă.

Dacă, așa cum se găsește adâncită și scufundată în fapt, separăm inima neconstrânsă de cea supusă reflexiei asupra sieși, atunci separația apare ca relația față de conținut. În sine, și astfel rămânând în afara conținutului, această inimă se află față de sine în relații exterioare și accidentale; această reciprocitate rezultată, care vorbește despre drept și legiferează pornind de la simțământ, a fost menționată mai devreme. Subiectivitatea îi este opusă obiectivității acțiunii, i.e. acțiunii din fond veritabil, simțământului și conținutului său, precum și cunoașterii gânditoare știința nemijlocită. Noi punem însă tratarea activității pe o latură, și remarcăm despre aceasta numai că tocmai acel conținut, legile juridice și morale, poruncile divine, după natura lor sunt în sine universalul, și de aceea își au rădăcina și temeiul în regiunea gândirii. Dacă uneori am privi legile dreptului și moralității numai ca poruncile voinței lui Dumnezeu – ele ar fi, de fapt, ale nerațiunii divine – atunci am merge prea departe vrând să începem cu aceasta; dar poziția solidă, cercetarea, ca și asigurarea subiectului cu privire la adevărul determinațiilor, care au valoarea de baze ale acțiunii sale, sunt cunoaștere gânditoare. Întrucât inima neconstrânsă le este proprie, înțelegerea ei ar fi încă nedezvoltată, și pretenția acesteia de independență i-ar fi străină, autoritatea venindu-i mai mult de pe calea pe care se găsește, astfel încât această parte a inimii, în care ele sunt sădite, sunt stațiuni ale conștiinței gânditoare, căci ale ei sunt gândurile acțiunii, principiile generale din sine. De aceea, inima nu poate avea nimic împotriva dezvoltării acestui teren obiectiv al său, cu atât mai puțin să deplângă dezvoltarea adevărilor sale obiective, care pentru sine apar mai curând ca adevărurile teoretice ale credinței sale religioase. Cum însă această posesie și intimitate intensivă deja numai prin medierea educației, care și-a căpătat propria gândire și cunoaștere, ca și propria voință exigentă, se află în ea, cu atât mai mult se

află fondul ce se dezvoltă ulterior și transformarea cercului reprezentărilor sale, care în sine în stadiul familiar se găsesc, iar în conștiință sub forma gândurilor, cunoașterii mijlocitoare și mijlocite.

Prelegerea a cincea

Ca să rezumăm cele spuse anterior: inima noastră nu trebuie să se teamă de cunoaștere, determinația sentimentului, conținutul inimii trebuie să aibă fond, sentimentul, inima trebuie să se umple cu faptul și, prin aceasta, va deveni în continuare veritabilă; dar faptul, conținutul este numai adevărul spiritului divin, universalul în și pentru sine, însă tocmai de aceea nu abstractul, ci același în dezvoltarea sa esențială și, de asemenea, proprie; conținutul este la fel de esențial în gândul în sine și în gânduri. Gândul însă, cel mai intim credinței însăși, că va fi cunoscut ca esențialul și veritabilul, – în măsura în care credința nu mai este un însine, nu mai este neconstrânsă ci, în sfera cunoașterii, se-nfățișează ca nevoie sau pretenție a acesteia, – trebuie totodată să fie cunoscut ca necesar, căpătând o conștiință a lui însuși și a raporturilor reciproce ale dezvoltării sale; el se răspândește astfel dovedindu-se. Căci a dovedi în genere nu înseamnă altceva decât a pune laolaltă și, prin aceasta, a face cunoscută necesitatea, și în prealabilul conținutului particular, în universalul în și pentru sine, ca și în adevărul însuși al acestui absolut ca rezultat al conținutului particular și, astfel, ca ultim adevăr al său. Această reciprocitate care stă dinaintea conștiinței nu trebuie să fie o toleranță subiectivă dinafara faptului, ci să decurgă doar din acesta, expunându-se doar pe sine, necesitatea sa însăși. Atare expunere a mișcării obiective, a cărei proprie necesitate interioară a conținutului este cunoașterea însăși și veritabilul ca aflat în unitate cu obiectul. Acest obiect trebuie să fie pentru noi înălțarea spiritului nostru la Dumnezeu, – din care decurge așa-numita necesitate a adevărului absolut ca un rezultat aflat pe deplin în spirit.

Dar numirea acestui scop, deoarece el conține numele lui Dumnezeu, poate avea cu ușurință efectul de-a nimici iarăși ceea ce s-a spus contra falselor reprezentări privitoare la știință, cunoaștere, sentiment, iar pentru conceptul cunoașterii veritabile putea fi un câștig. S-a remarcat că întrebarea cu privire la capacitatea rațiunii noastre de-al cunoaște pe Dumnezeu se ridică formal, și anume ca o critică a științei, a cunoașterii în genere, a naturii credinței, sentimentului, astfel că va face abstracție de conținutul acestor determinații; este afirmarea cunoașterii nemijlocite, care vorbește având în gură fructul Pomului cunoașterii și își sprijină sarcina pe câmpul formal, întrucât fundează confirmarea acestuia și știința exclusiv pe reflexiile care se fac asupra dovezii și cunoașterii, și deja prin aceasta conținutul veritabil trebuie pus în afara examinării, fiindcă el rămâne doar la reprezentarea unei științe și cunoașteri finite. Noi am comparat aceste presupoziii despre știința finită și cunoaștere doar cu cunoașterea, astfel încât ea nu rămâne în afara faptului ci, fără a se amesteca între determinații, urmează calea faptului și regăsește în sentiment și inimă conținutul care i-ar fi esențial conștiinței și tocmai pentru această conștiință, întrucât adevărul acesteia i se va dezvălui în ce are el mai intim. Dar

prin pomenirea numelui lui Dumnezeu, acest obiect, cunoașterea în genere, așa cum va fi determinată, și, de asemenea, tratarea acesteia redată pe această latură subiectivă, se va orienta către acel Dumnezeu. Deoarece această latură a fost suficient prezentată în cele anterioare, aici va fi mai degrabă amintită decât explicată, altceva fiind de făcut, și anume redarea relației lui Dumnezeu în natura sa și față de cunoaștere. Aici poate fi în primul rând remarcat că tema noastră, înălțarea spiritului subiectiv la Dumnezeu, conține nemijlocit unilateralitatea cunoașterii, adică propria subiectivitate asimilată, ea este esențial însăși această asimilare; cu aceasta, cunoașterea întâlnește cealaltă latură, a naturii lui Dumnezeu și, totodată, propria relație în și față de ceea ce cunoaște. Dar partea rea a introductivului și preliminarului, care totuși e cerut, este aceea că, prin rezumarea efectivă a obiectului, devine inutil. Însă vom semnala de dinainte că aici nu putem intenționa să ajungem cu rezumarea noastră până la acea strâns legată de ea dezbateră privind conștiința de sine divină și a relațiilor acestei științe despre sine cu știința sa în și prin spiritul omenesc. Fără a face apel la expunerii mai sistematice care sunt date în celelalte scrieri ale mele despre acest obiect, pot face aici o trimitere la o scriere mai nouă, cu totul minunată: *Aforisme despre Non-cunoaștere și despre Știința absolută, în relațiile lor cu cunoașterea credinței*, de C. Fr. G....³. Ea ține cont de expunerile mele filosofice și conține tot atâta fundamentare în credința creștină pe câtă adâncime în filosofia speculativă. Ea lămurește toate punctele de vedere și întorsăturile pe care intelectul le-a ridicat împotriva creștinismului cunoscător și dă răspuns obiecțiilor și contrareplicilor pe care teoria non-cunoașterii le-a adus contra filosofiei; ea arată în special neînțelegerea și greșeala de care se face vinovată conștiința pioasă atunci când luptă pe latura intelectului luminat prin principiul non-cunoașterii și face astfel corp comun cu el contra filosofiei speculative. Ceea ce tratează aceasta despre conștiința de sine divină, autocunoașterea acesteia în om, autocunoașterea omului în Dumnezeu, privește nemijlocit punctul de vedere care este totodată explicat în fundamentul speculativ prin luminarea falselor premise pe care acesta le opune filosofiei, ca și creștinismului.

Dar în ce privește reprezentările cu totul generale asupra cărora dorim să ne oprim pentru a vorbi despre Dumnezeu în relațiile lui cu spiritul omenesc, găsim înainte de toate acceptarea presupunerii că noi nu-l cunoaștem pe Dumnezeu și, în credința în el, nu știm ce este el, încât nu putem porni de la aceasta. A porni de la Dumnezeu ar presupune să fi fost știut și să fi fost dat ceea ce este Dumnezeu în el însuși, ca Obiect prim. Atare ipoteză îngăduie însă doar o relație dinspre noi spre el, a vorbi despre religie, nu despre Dumnezeu însuși; ea nu permite a se lua în considerare o teologie, o doctrină despre Dumnezeu, ci integral o doctrină despre religie. Dacă nu e defel o asemenea doctrină, atunci auzim multe, infinit de multe – sau, mai curând, în nesfârșite repetiții, puține totuși – spunându-se despre religie și cu atât mai puțin despre Dumnezeu însuși; această explicare perenă a religiei, necesității, ca și folosului ei etc., legată de explicația neclară sau chiar nespūsă privitoare la Dumnezeu este

³ La E. Franklin [*Karl Friedrich Göschel*, 1794–1862, membru al școlii hegeliene, președinte al Consistoriului Provinciei Saxonia – nota traducătorului].

fenomenul propriu formării spirituale contemporane. Ne grăbim puțin dacă ne lăsăm ademeniți de acest stadiu, astfel încât nu avem dinainte decât determinația uscată a unei relații în care se găsește conștiința noastră cu Dumnezeu. Atât de multă va trebui să fie religia, încât ea ar fi pătrunderea spiritului nostru în conținut, a conștiinței noastre în obiect, nu o simplă tragere în vid a liniilor dorului, o intuiție care nu intuieste nimic, nu găsește nimic în fața ei. Cel puțin, într-o atare relație intră atât de multe încât nu doar noi stăm în raport cu Dumnezeu, ci și Dumnezeu în raport cu noi. În zelul religios se exprimă, măcar în chip prealabil, ceva din relația noastră cu Dumnezeu, dacă nu chiar exclusiv ceea ce este consecvent tocmai în principiul non-cunoașterii lui Dumnezeu; o relație unilaterală nu este, totuși, defel o relație. Când, prin religie, vom înțelege doar o relație dinspre noi spre Dumnezeu, nu va apărea vreo ființă de-sine-stătătoare a lui Dumnezeu; Dumnezeu ar fi doar în religie, ca o instituire, mărturie de-a noastră. Expresia, în chip egal folosită și tăgăduită, că Dumnezeu ar fi numai în religie, are însă și sensul măreț și veritabil că natura lui Dumnezeu se desăvârșește în aceasta, aparține în și pentru sine independenței ființătoare, fiind pentru spiritul omenesc, împărtășindu-i-se acestuia; acest sens este total diferit de cel remarcat anterior, în care Dumnezeu este numai un postulat, o credință. Dumnezeu *este* și se dă într-o relație cu omul. Limitând acest „Este” prin reflexia permanent recurentă asupra științei despre el, că noi știm pe deplin ori cunoaștem că Dumnezeu este, nu ce este, înseamnă a nu trebui să valorificăm nicio determinație de conținut de-a sa. N-ar trebui să spunem: noi știm că este Dumnezeu, ci doar Este; căci cuvântul Dumnezeu produce o reprezentare și, cu ea, un conținut, determinații de conținut – fără acestea Dumnezeu fiind un cuvânt gol. Determinațiile vor putea să fie limitate negativ în această limbă a non-cunoașterii pe care o înfățișăm acum, acolo unde, propriu-zis, folosește infinitul, – astfel, infinitul în genere, sau așa-zisele proprietăți, s-ar extinde la infinitate – și ea ar reda numai ființa nedeterminată, abstractul, ceva din esența cea mai înaltă sau nedeterminată ceea ce în mod explicit este produsul nostru, produsul abstracțiunii, al gândirii, rămânând doar intelect.

Acum, dacă Dumnezeu nu este pus doar într-o cunoaștere subiectivă, în credință, ci se ia în serios faptul că el este, că este pentru noi, din partea sa având o relație cu noi, și dacă noi rămânem doar la această determinație formală, prin aceasta se spune că el se împărtășește oamenilor, unde este circumscris, că Dumnezeu nu este gelos. Vechii greci au pus în reprezentare *Gelozia* în rândul zeilor, faptul că zeul în genere, care este înalt și mare, desconsideră, și are totodată voință și putere. Platon și Aristotel au contrazis această reprezentare cu privire la gelozia divină; și mai mult încă a făcut-o religia creștină, care învață că Dumnezeu li s-a încredințat oamenilor până la imaginea de slujitor, – că el li s-a revelat, că, prin aceasta, nu numai că nu-l pizmuiește pe cel mai înalt dintre oameni, ci îi stabilește ca poruncă, și anume ca cea mai înaltă, tocmai prin acea revelație, de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Fără să ne ocupăm de această învățătură a creștinismului, putem să rămânem convinși că Dumnezeu nu pizmuiește și să punem întrebarea: cum s-ar putea să nu se împărtășească? În Atena, se spune, exista o lege: ca cel care refuza să lase pe altul să-și aprindă făclia de la a sa, să fie pedepsit cu moartea. Deja în lumina fizică se împărtășește acest fapt, anume că se răspândește și se oferă altuia fără a se micșora în sine și a se diminua; cu atât mai mult e

natura spiritului să rămână în posesia alor săi întrucât el pune și pe alții în posesia sa. Noi credem în infinita bunătate a lui Dumnezeu față de natură; întrucât el cheamă lucrurile naturale din abisul infinit la existență și, în special, pe oameni, încredințându-i unul altuia; ar trebui ca numai corporalul, care și el este, să fie împărtășit de oameni, și spiritualul să le fie refuzat și interzis, cel care, numai el, le poate dărui oamenilor valoarea autentică? Este la fel de nepotrivit să vrei să încuviințezi atari reprezentări pe cât este de nepotrivit să spui despre religia creștină că, prin ea, Dumnezeu s-ar fi revelat oamenilor și, totuși, ceea ce li s-ar fi revelat ar fi că el nu s-ar revela și nu s-ar fi revelat.

Din partea lui Dumnezeu, cunoașterea sa de către oameni nu poate să-i stea cu ceva în cale. Că Dumnezeu n-ar putea fi cunoscut este depășit prin aceea că, dacă ni se dă că Dumnezeu are o relație cu noi, că, întrucât spiritul nostru are o relație cu el, Dumnezeu este pentru noi, așa cum a fost exprimat, că el se împărtășește și se revelează. În natură Dumnezeu se revelează, dar natura, piatra, planta, animalul nu-l pot revela pe Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este Spirit, doar omului care gândește îi este spirit. Dacă cunoașterii lui Dumnezeu nu-i stă nimic împotrivă din partea lui, atunci este vorba despre bunul-plac omenesc, de afecțiunea umilinței sau orice-ar mai fi astea, când se stabilește și se afirmă ca absolută finitudinea cunoașterii, rațiunea omenească doar în opoziție cu cea divină, limita rațiunii omenești ca pur și simplu fixă. Căci aceasta se ține departe tocmai de faptul că Dumnezeu n-ar fi pizmuitor, ci s-a revelat și se revelează; este mai degrabă conținut în ea că nu așa-zisa rațiune omenească și limita ei este a-l cunoaște pe Dumnezeu, ci spiritul lui Dumnezeu în om: este în conformitate cu expresia speculativă dezvoltată anterior, conștiința de sine divină, care se cunoaște în știința omului.

Aceste observații să fie de ajuns cu privire la principalul punct de vedere istoric, care hoinărește prin atmosfera culturii vremii noastre ca preocupare a iluminismului și a unui intelect autodenumit rațiune; sunt reprezentări pe care le avem de considerat ca presupoziii, cunoaștere în genere a lui Dumnezeu, care ne apar în cale în prealabil. Se poate avea de-a face cu ele doar întrucât sunt arătate drept momentele fundamentale ale categoriilor nimicniciei care se poziționează contra cunoașterii, nu pregătitoare ale cunoașterii însăși. Aceasta are, ca efectivă cunoaștere, de pregătit obiectul său simultan cu conținutul.

*Traducere și introducere
de Dragoș Popescu*