ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Interpretări ale fenomenologiei lui Ed. Husserl în viziunile lui P. P. Negulescu și L. Blaga

Ionuț Isac

How to cite this article:
Isac, Ionuț (2017) *Interpretări ale fenomenologiei lui Ed. Husserl în viziunile lui P. P. Negulescu și L. Blaga*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 15, pp. 211–222. DOI: 10.5281/zenodo.22966628

© 2017: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

FILOSOFIE

INTERPRETĂRI ALE FENOMENOLOGIEI LUI ED. HUSSERL ÎN VIZIUNILE LUI P.P. NEGULESCU ŞI L. BLAGA

Ionuț Isac

Institutul de Istorie „G. Barițiu" din Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Abstract: *INTERPRETATIONS OF ED. HUSSERL'S PHENOMENOLOGY IN P. P. NEGULESCU AND L. BLAGA'S PERSPECTIVES. The fundamental ideas of Ed. Husserl's phenomenology benefited from various receptions in the Romanian philosophical culture. In our opinion, amongst these, two are remarkable and may be considered as frames or representative guides for complementary theoretical and methodological options. They are, on one hand, the perspective of Petre P. Negulescu on Husserl's phenomenology, which he frames in the evolutive, even contradictory line of the neo-Kantian current. Thus, Husserl's phenomenology (named by both Negulescu and Blaga as „phenomenologism") appeared with the intention of attenuating the radical consequences of the logic apriorism formulated by H. Cohen. Since Cohen had formulated the conception of the pure original and collective thinking creating the world – thinking belonging to the entire human kind –, but lacking the experience attribute (in the usual meaning of this term), Husserl felt stimulated to search for a way out of this issue by admitting a logical intra-mental experience, which gives birth to a sort of empiricist a priorism or an a prioristic empiricism. On the other hand, L. Blaga makes reference to Husserl's phenomenology not from a historical and philosophical perspective, but mostly from a metaphysical and systematical one. Thus, assuming the descriptive attribute (e.g. the description of the pure conscience phenomena in their very essence), this thinking current is located at the antipode of what Blaga considers to be the mission of metaphysics (e.g. to reveal mysteries), meaning in opposition to the problematic of the constructive (the lucipherian). Phenomenology increases conscience lucidity, with the price of drastically reducing the philosophical problematic. From the perspective of „mysteries metaphysics" – essentially engaged in a supreme constructive effort –, Blaga denounces the inconsistency of the phenomenology that, despite the radical reduction method, still keeps a latent „constructive" idea, represented by the very idea of essence. The two Romanian interpreters finally meet at the crossroads of the historic and systematic plans: whilst Negulescu sees the eidetic intuition as another possible method of conceptual knowledge, Blaga inscribes the phenomenology in a larger historical chapter of the philosophical problems „deflation".*

Keywords*: Phenomenology, neo-Kantianism, Edmund Husserl, a priorism, empiricism, Petre P. Negulescu, Lucian Blaga, metaphysics, mystery*

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XV, 2017, p. 211–222

Abordarea ideilor fenomenologiei lui Ed. Husserl de Petre P. Negulescu se face dintr-o perspectivă preponderent istorico-filosofică, însă permeabilă problematicii şi tematizărilor sistematice, pe care autorul o situează, din punct de vedere didactic, pe linia *gnoseologiei* (Negulescu, 1969, p. 773-784). Pentru profesorul român – consecvent marii tradiții kantiene din cultura națională –, analiza modalităților problematizării cunoaşterii în istoria gândirii umanității europene are în vedere coordonatele fundamentale prescrise încă de magistrul de la Königsberg: natura, valoarea şi limitele cunoaşterii, în funcție de care urmează a fi evaluat orice sistem filosofic/ metafizic. Cum însă teoria cunoaşterii nu reprezintă un capitol în sine al filosofiei şi filosofării, simpla lectură a textelor diferiților gânditori surprinde conexiuni organice ale acesteia cu ontologia, filosofia culturii, axiologia ş.a., ceea ce se întâmplă şi cu fenomenologia, ale cărei origine şi evoluție nu sunt reductibile la nivelul sau domeniul gnoseologic.

Pentru a facilita înțelegerea dificultăților fenomenologiei –, cel puțin aşa cum rezultă ele din lucrările apărute la timpul în care Negulescu şi-a redactat prelegerile de curs (*Logische Untersuchungen – Cercetări logice*, respectiv *Ideen zu einer reinen Phänomenologie – Idei ale unei fenomenologii pure*) –, această teorie filosofică este prezentată ca rezultând firesc şi necesar din concepțiile şi direcțiile care au precedat-o, în special din linia evolutiv-contradictorie a curentului neo-kantian. Revendicându-se din criticismul kantian, cugetarea germană din ultima parte a secolului al XIX-lea i-a adus totodată unele drastice, radicale transformări, dintre care le vom aminti doar pe acelea legate de concepția *apriorismului colectiv*. Ca atare, din punctul de vedere neo-kantian, *a priori*-ul nu mai aparține individului, ci întregii umanități. Privind lucrurile în acest mod, cugetarea pură „creează", într-un fel, existența, încă din eternitate; *experiența* este eliminată din ecuația ontologic-gnoseologică, deoarece ea încetează să mai joace vreun rol în constituirea cunoaşterii ştiințifice a lumii. Mai mult, *lumea însăşi devine produsul exclusiv al cugetării pure*. Ultimul enunț reprezintă, credem, consecința cea mai radicală a apriorismului logic formulat de H. Cohen, situat la antipodul metafizicii criticiste kantiene, care nu ostenise să proclame existența unei lumi exterioare subiectului cunoscător şi independentă de acesta.

În evoluția sa istorică, de la Kant până în epoca lui Negulescu, apriorismul fusese interpretat tot mai amănunțit din punct de vedere logic, dus până la ultimele sale consecințe, arătându-se în final contradictoriu cu sine şi generând, inevitabil, *solipsismul*:

> „El [Negulescu – n. ns. I.I.] arată că, sub toate formele pe care le-a luat în mişcarea filosofică contemporană, în cea germană îndeosebi, în care şi-a găsit cei mai zeloşi adepți, apriorismul s-a dovedit a nu putea fi susținut fără contradicție, întrucât ar duce în mod inevitabil, prin dezvoltarea logică a propriilor sale idei de bază, la solipsism, adică la afirmarea că nu ar exista decât eul cunoscător, al nostru propriu, lumea externă nefiind decât propria noastră creație, concepție care anulează ideea de bază a apriorismului, care admite că subiectivă ar fi numai «forma» cunoaşterii, nu şi «materia» ei, adică conținutul ei" (Posescu, 1969, p. 14).

În acest impas (să-l numim „apriorism solipsist") nu se putea rămâne, întrucât admiterea lui ar fi însemnat blocajul absolut al gândirii umane, implicit revenirea la pozițiile episcopului G. Berkeley, de cu aproximativ două secole în urmă.

Dificultăţile enorme ridicate de pretenţia absolutizantă a unei gândiri originare şi colective pure, situată dincolo de experienţă, o gândire perfectă, infailibilă, aparţinând întregului gen uman, au necesitat – crede Negulescu – o intervenţie mediatoare precum aceea întreprinsă de Husserl, care a introdus în apriorismul radical al lui Cohen un element *empirist*, menit să readucă lucrurile pe un făgaş mai firesc (să-l numim „relativist-moderat"). Punctul de sprijin pentru Husserl a constat în valorificarea posibilităţii experienţei logice a minţii umane în general, care permitea continuarea progresului gândirii filosofice:

> „Această concepţie, a unei experienţe logice a minţii omeneşti în genere, experienţă pe care n-o face individul, ci omenirea, l-a îndemnat poate pe Husserl să caute, în direcţia ei, o ieşire din dificultăţile de care se lovea apriorismul absolut al lui Cohen. El a admis dar existenţa unei experienţe logice, intramentale, care se deosebeşte de experienţa psihologică obişnuită prin aceea că, rămânând independentă de datele simţurilor, poate fi considerată ca constituind o operaţie mintală *a priori*. Această experienţă logică însă, Husserl o situează în individ şi creează astfel un empirism apriorist – sau un apriorism empirist" (Negulescu, 1969, p. 771).

Poziţia adoptată de Husserl pare să convină aceleia a lui Negulescu însuşi, care s-a străduit să menţină în lucrările sale, începând cu foarte cunoscuta *Critică a apriorismului şi empirismului* (1892), un gen de *realism empirist-critic*, conform căruia

> „simţurile noastre, deşi ne furnizează cunoştinţe despre o lume în afara noastră, aceste cunoştinţe nu ar fi reproduceri pasive şi fidele ale realităţii, cum presupune realismul naiv, ci rezultatele adaptării ei la propria alcătuire şi funcţionare a aparatului nostru de cunoaştere" (Posescu, 1969, p. 15).

Înţeleasă într-o astfel de manieră suplă, interacţiunea empiricului cu aprioricul se arată mai permeabilă procesului cunoaşterii umane, precum şi progresului acesteia, fiind creată posibilitatea evitării unor blocaje dramatice, precum cele apărute în unele interpretări neo-kantiene. În viziunea lui Negulescu, apriorismul este mult mai criticabil decât empirismul, tocmai din cauza contradicţiilor pe care le conţine şi a impasului absolut la care ajunge acesta, în urma dezvoltărilor logic-consecvente la care a fost supus, în însăşi structura sa, de-a lungul timpului.

Fenomenologia lui Husserl urmărea, aşadar, să scoată raţiunea umană din impas, evidenţiind, alături de şi împreună cu experienţa sensibilă, care oferă intuiţii ale obiectelor particulare, *o experienţă intelectuală* (sau, în alţi termeni, *o experienţă logică*), menită să ofere intuiţii ale esenţelor generale ale lucrurilor particulare, fiindcă „produsele experienţei logice, fiind independente de experienţa psihologică, sunt, în fond, independente de datele simţurilor şi pot fi considerate ca *a priori*; ca atare însă, ele au o valoare universală şi necesară" (Negulescu, 1969, p. 774). Pe tot parcursul capitolului intitulat *Intuiţionismul fenomenologic*, Negulescu aplică principiul pe care şi-l asumă explicit, acela de a „traduce" esenţialul cugetării lui Husserl în termeni mai simpli. O decizie, până la un punct, justificată, explicabilă pentru stadiul receptării fenomenologiei pe plan internaţional în anii 1930–1940, insuficientă, însă, pentru necesităţile actuale de teoretizare şi interpretare.

Mai întâi, Negulescu precizează sensul conceptului de „fenomenologie” (pe care o numeşte, asemenea lui Blaga, „fenomenologism”), distingându-l de „fenomenalism”:

> „concepția epistemologică după care cunoştința noastră e mărginită la ceea ce ne apare [fenomenul – n.ns. I.I.], intrând în raport cu noi, în opoziție cu ceea ce este şi rămâne în sine şi care formează pentru noi un domeniu inaccesibil, un domeniu în care nu putem şi nu vom putea pătrunde niciodată [i.e. lucrul în sine – n. ns. I.I.]” (Negulescu, 1969, p. 774).

Dacă în viziunea metafizicii criticiste kantiene, căreia Negulescu îi rămâne mereu fidel, fenomenul nu există decât în raport cu noi, în calitate de ființe care îl percep, în timp ce lucrul în sine (parte importantă şi simbol al realității externe) rămâne veşnic o enigmă de nedezlegat, în viziunea fenomenologiei omul poate cunoaşte realitatea în integralitatea acesteia, fiindcă o cunoaşte atât ca esență, cât şi ca existență.

Apoi, subliniind sensul special acordat de Husserl *fenomenului* (acela de element originar şi ireductibil, de nedepăşit şi nesuprimat, al cunoaşterii, care apare în conştiința umană), insistând asupra exigenței trecerii de la domeniul judecăților despre obiectele lumii la sfera acelui *reinen Erlebnisstrom*, a „fluxului pur al trăirii” ca succesiune anterioară conştiinței, Negulescu trece la expunerea principalelor inovații ale creatorului fenomenologiei: *reducția fenomenologică* şi *intuiția eidetică*.

Reducția fenomenologică are rostul de a ne da o altă orientare decât aceea înspre lumea sensibilă, care este direcția naturală a cugetării umane; ea ne obligă să punem această lume sensibilă între paranteze (*einklammern*), procedeu prin care ea este scoasă din orizontul preocupărilor noastre. Ca atare, lumea nu mai constituie pentru noi obiect al cunoaşterii, act care semnifică faptul că, „[…] odată cu lumea rămân eliminate, suspendate, şi toate cunoştințele pe care le avem cu privire la ea – atât cele pe care ni le dă experiența vulgară, cât şi cele pe care ni le dau ştiința şi filosofia, pe de o parte, şi religia, pe de alta” (Negulescu, 1969, p. 777). Intuiția eidetică (pe care Negulescu o numeşte „reflexiunea intuitivă”) semnifică întoarcerea cugetării noastre „de la obiectele actelor noastre de cunoştință la aceste acte, considerându-le în ele însele, nu în obiectele lor” (Negulescu, 1969, p. 777).

Căutarea acelor „atribute esențiale” ale lucrurilor individuale care le face să fie aşa cum sunt, şi nu altfel, îl duce pe Husserl la convingerea despre posibilitatea unei intuiții directe a esenței lucrurilor sau a unei *intuiții intelectuale*, cu valoare universală şi necesară, independentă de datele simțurilor (Negulescu, 1969, p. 779). Cheia reuşitei acestei metode constă în lucrul mintal asupra ideii de *esență* a obiectului, înțeleasă ca sumă a predicatelor care trebuie să aparțină lucrului astfel încât alte determinări (secundare) să-i poată fi atribuite (Negulescu, 1969, p. 779), respectiv a „ceea ce rămâne invariabil în toată seria de variații ale reprezentării lui în mintea noastră” (Negulescu, 1969, p. 780). În seria de variații ale unui sunet (un ton muzical, de ex. do) sau ale unei culori (roşu), rămâne ceva invariabil care face ca sunetul respectiv sau culoarea respectivă să-şi păstreze identitatea, să nu devină un *alt* sunet ori o *altă* culoare.

Rezultatul acestor demersuri nu mai constituie o noţiune, ci *o intuiţie*. Spre deosebire de cazul în care gândim o noţiune şi vizăm doar multiplicitatea confuză şi indistinctă a obiectelor, în calitate de clasă din punct de vedere logic, atunci când gândim esenţa unui lucru, „[…] vedem acea esenţă ca un obiect unic, clar şi distinct, al cugetării noastre" (Negulescu, 1969, p. 781). Adevărul judecăţilor formulate despre esenţe este independent de realitatea lucrurilor individuale care le-au generat; chiar mai mult, Husserl acordă preferinţă pentru intuiţii „închipuirilor libere" (*freie Phantasien*), în detrimentul existenţelor reale, probabil mai puţin apte să conducă la rezultatele cele mai relevante. Ceea ce înseamnă, spune Negulescu, „că adevărul intuiţiilor noastre despre esenţele lucrurilor şi al judecăţilor pe care le formulăm cu privire la ele, fiind independent de existenţa reală a vreunor obiecte corespunzătoare, de care am lua cunoştinţă cu ajutorul simţurilor, este *a priori*" (Negulescu, 1969, p. 783).

Profesorul român întreprinde un sumar excurs asupra receptării fenomenologiei lui Husserl în aria cugetării de limbă germană, cu presupoziţia că valoarea unei anumite metode este conferită de rezultatele la care duce aceasta (accepţie cu iz pragmatist!). Putea ea, oare, să fie mai mult decât „o ascuţire a cuţitelor" (după expresia lui Müller-Freienfels, care în traducerea noastră simbolică ar fi „*o pregătire a prealabilului*?") Rezultatele erau încă puţine şi restrânse, pe de o parte din cauza faptului că Husserl însuşi nu îşi aplicase metoda sistematic asupra problematicii filosofice curente, iar, pe de altă parte, din cauza numărului mic al gânditorilor care o luaseră în considerare la modul serios pentru cercetările proprii. Dintre aceştia din urmă, Negulescu îl citează pe M. Scheler, care aplicase metoda fenomenologică în lucrarea *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle – Asupra fenomenologiei şi teoriei sentimentelor*, cu a sa stranie definiţie a iubirii, de „[…] mişcarea prin care orice obiect, care poartă în sine valori, ajunge la valorile cele mai înalte cu putinţă pentru el sau prin care el atinge esenţa ideală care îi este proprie" (Negulescu, 1969, p. 784). Iată o definiţie foarte abstractă, care nu conţine nimic empiric-intuitiv despre sentimentul de iubire.

La finalul capitolului de curs dedicat fenomenologiei (poate şi fiindcă era ultimul curent de gândire propus, aşadar nemaiexistând în text vreo altă concepţie care să-i fie contrapusă), cum s-a observat (Posescu, 1969, p. 14), Negulescu abandonează neutralitatea pe care o păstrase pe tot parcursul expunerilor, intervenind critic, însă tot din dorinţa elucidării unor sensuri latente ale concepţiei explicate anterior. El apreciază că metoda fenomenologică a generat mai curând polemici împotriva psihologismului şi analize ale „datelor logice", decât logica pură pe care şi-o asumase ca deziderat. În cele din urmă, autorul român îşi exprimă „bănuiala" că roadele intuiţiilor eidetice ar fi, de fapt, tot noţiuni, fiindcă rămân oarecum dependente de un anumit material empiric ca punct de plecare. Cum variaţia nuanţelor unei culori presupune perceperea prealabilă a acesteia, iar categoria invarianţilor nuanţelor ei se apropie de multiplicitatea obiectelor care formează clasa unei noţiuni, lucrurile s-ar putea simplifica:

> „Metoda fenomenologică ar fi hotărâtoare în rezultatele la care ar duce dacă ar putea fi aplicată de oameni cu mintea încă goală de orice conţinut noţional. Din nefericire, cei ce,

> învățând filosofia la universități sau după aceea, ajung s-o aplice, o aplică la o vârstă la care cultura dobândită în şcoli le-a mobilat mintea cu o infinitate de noțiuni privitoare la toate domeniile experienței. Se poate ridica dar întrebarea dacă intuițiile esențiale, la care ajung după metoda lui Husserl, nu sunt chiar acele noțiuni puse sub o altă formă şi prezentate într-un alt cadru metodologic" (Negulescu, 1969, p. 784).

Ipoteza lui P. P. Negulescu, admisibilă în cadrul general al unui expozeu didactic, conținea un sâmbure de adevăr, dovadă că însuşi Husserl a ajuns mai târziu şi cu un mare efort la problematica alterității radicale a intersubiectivității, ceea ce transformă fenomenologia într-o interogare cu totul nouă asupra lumii şi vieții. Luată în sensul strict şi propriu, judecata profesorului român este oarecum înşelătoare, fiindcă ea vizează doar ceea ce fusese receptat până la momentul respectiv în cultura filosofică autohtonă. Din motive cunoscute (condițiile istorico-culturale ale gândirii româneşti de după cel de-Al Doilea Război Mondial; anonimatul prelungit al unor idei de importanță capitală ale lui Husserl, rămase timp de câteva decenii în manuscrise nepublicate ş.a.), Negulescu – decedat în 1951 – nu a mai avut ocazia să revină asupra cursului său, care se încheie cu o judecată parțială, pasibilă să anuleze dintr-un condei noutatea radicală a fenomenologiei lui Husserl prin tentativa reducerii ei la ceea ce ea părea să fie până la un punct şi la ce se spusese deja anterior, adică la un anumit gen de logică sau filosofie a noțiunilor.

Or, metoda „reducției fenomenologice", prezentată în *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filosofie fenomenologică*, întemeiază o perspectivă radical nouă de a vedea lucrurile, adică de

> „[…] destructurarea limitelor unei cunoaşteri obiective naturale, rămasă pentru totdeauna abstractă. Reducția fenomenologică transcendentală nu este altceva [în niciun caz vreo altă filosofie a logicii tradiționale – n.ns. I.I.], deci, decât trecerea de la o limitare inerentă a atitudinii naturale receptive, adică pasive față de lucrurile lumii care pentru ea au valoare de ființe în sine, la gândirea filosofică ce vede în lume producția conştiinței" (Dioşan, 2016, p. 67).

Raportarea lui L. Blaga la fenomenologie se realizează de pe poziții diferite, şi anume din perspectiva unui sistem metafizic în curs de constituire. Pe de o parte, filosoful din Lancrăm relaționează analitic-critic cu fenomenologia lui Husserl încă din *Trilogia cunoaşterii*, secțiunea *Cunoaşterea luciferică*, încercând a „curăța" teritoriul filosofic ocupat de curentele epocilor precedente, de neajunsurile cunoaşterii paradisiace – virus de care ar fi fost pătrunsă, în mod inconştient, şi fenomenologia. Pe de altă parte, Blaga intenționa instaurarea unor standarde sau norme de excelență a creației filosofice care să aspire la o valabilitate cât mai largă, prefigurând drumul unor producții teoretice viitoare, cel puțin în ceea ce îi privea pe conaționalii săi (Blaga, 1943, p. 1-16). Din acest motiv, nu ne vor surprinde mişcările sale ideatice ferme în scopul întemeierii structurii şi sensului conştiinței filosofice, prin intermediul triplei distincții *filosofie – conştiință filosofică*, *filosofie – metafizică* şi *filosof – metafizician*, asupra cărora nu vom stărui aici. După cum se ştie, în viziunea sa, conştiința filosofică posedă *accentul valoric specific* al *creativității*, momentul ei cel mai fertil fiind *metafizica* – concepută ca supremă încoronare a filosofiei.

Din rațiuni atât ideatice, cât şi biografice, spre deosebire de P. P. Negulescu, momentul prim la Blaga este *creația de sistem*, iar abia momentul secund este acela

al *prelegerilor de curs* pe marginea ei. Concepţiile asupra cărora el îşi exercită facultatea critică sunt considerate *sisteme constituite* (într-un fel închise), fiindu-le acordată mai puţină atenţie în ce priveşte geneza. Aceasta înseamnă că Blaga judecase deja concepţiile filosofice înainte de a le prezenta auditoriului său, conform criteriilor personalizate ale *neutralităţii bune* şi *evitării partizanatului intelectual*, desolidarizându-se de posibila „apropriere" a diferitelor concepţii filosofice: „[…] ne vom impune tot timpul, scria el, atitudinea de a fi cât mai neutri în aprecierea diverselor concepţii filosofice, în cadrul unor criterii largi şi elastice […]" (Blaga, 1974, p. 20). „Elasticitatea" criteriilor respective nu avea să depăşească, însă, flexibilitatea cuplului conceptual paradisiac-luciferic, pe care Blaga îl va avea în vedere tot timpul, inclusiv atunci când se referă critic la fenomenologie. Din acest motiv, în pofida restricţiilor din afirmaţia care urmează, gânditorul român nu va ezita în faţa unor sentinţe de mare şi incontestabil efect literar la adresa concepţiilor şi teoriilor vizate:

> „În considerarea concepţiilor filosofice nu vom arăta preferinţe şi nu vom rosti verdicte ce ar implica acte de necondiţionată adeziune sau nonacceptare […] O atare lămurire [a temeiului conştiinţei filosofice – n. ns. I.I.] cere, firește, o documentare cât mai amplă şi în acelaşi timp cât mai impersonală […] Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că va trebui să ne ferim de a imita procedarea atâtor filosofi, care vorbind despre fiinţa gândirii filosofice, polarizează totul în jurul propriei lor «metode»" (Blaga, 1974, p. 21).

Totuşi, autorul român procedează cu critica sa *ca şi cum* autorii concepţiilor, teoriilor, sistemelor etc. criticate *i-ar fi cunoscut* în prealabil opţiunile metafizice şi s-ar fi decis, totuşi, *să nu le respecte*. Un „ca şi cum" plin de tâlc, diseminat tacit pe tot parcursul operei sale, despre care nu se poate spune că nu reprezintă polarizarea întregului în jurul metodei proprii…

Pentru a înţelege sensul criticii pe care Blaga o face fenomenologiei, trebuie avute în vedere şi alte linii importante de gândire (cum sunt kantianismul şi pozitivismul de toate nuanţele), toate raportate la ţelul suprem al filosofiei, desemnat prin termenul *metafizică* –în fapt, sensul şi menirea filosofului-creator:

> „În creaţia metafizică noi vedem aşadar însăşi încoronarea gândirii filosofice [...] Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ţine să devină autorul unei lumi îşi suspendă vocaţia; el poate fi orice, chiar un genial gânditor câteodată, dar rămâne un adept al neîmplinirii. Lumea unui metafizician este în primul rând o lume a sa [...]"(Blaga, 1974, p. 32).

Practic, desfăşurarea opţiunii teoretico-metodologice a lui Blaga implică lectura critică a unor teorii şi curente filosofice celebre, apărute în intervalul de aproximativ 200 de ani scurs între secolele XVIII-XX. De fapt, el circumscrie, la un moment dat, întreaga istorie a filosofiei unor perioade de „inflaţie" şi „deflaţie" a problemelor. Primul caz este specific Evului Mediu, atunci când numărul problemelor filosofice a crescut în mod exagerat, acestea nemaiavând acoperire în realitate. Al doilea caz este cel modern, faţă de care autorul român manifestă interesul maxim, dedicându-i o analiză întinsă: *excesul reductiv* al acestor probleme, eroare în care au căzut deopotrivă *criticismul*, *pozitivismul* (inclusiv *neopozitivismul* sau *empirismul logic*) şi *fenomenologia*.

Criticismul kantian este, de fapt, adversarul prin excelență al lui Blaga. Alte teorii sunt, într-un fel sau altul, derivate. Cu tot respectul cuvenit față de gândirea genială care a elaborat o teorie de o „basilicală monumentalitate", eroarea acesteia nu trebuie trecută cu vederea. Dorind cu tot dinadinsul să demonstreze imposibilitatea *metafizicii ca ştiinţă*, Kant ar fi rămas totuşi, împreună cu succesorii săi post-kantieni, prizonierul palierului *cunoaşterii paradisiace*. Altfel spus, în pofida caracterului programatic explicit al sistemului său, el a elaborat o metafizică nedeclarată. Distincția ontologică făcută de Blaga între existența umană în orizontul autoconservării şi aşa-numita „existență în orizontul misterului şi pentru revelarea acestuia" – cu două tipuri corelative de cunoaştere („cunoaşterea de tip I" şi „cunoaşterea de tip II") – situează epistemologia kantiană, cu intuițiile, categoriile şi principiile sale *a priori*, în primul orizont. În cel de-al doilea se situează creațiile teoretice care vizează *transcendentul*, aflate sub semnul *cunoaşterii luciferice*, guvernate de *categorii stilistic-abisale*, în ultimă analiză, de o *matrice stilistică* cu caracter istorico-etnic şi local.

Privind astfel lucrurile, cu tot meritul istoric de a fi elaborat o explicație a posibilității ştiinței galileo-newtoniene şi a fi întreprins cel mai riguros şi mai devastator examen critic al metafizicii tradiționale, criticismul nu oferă argumentelor sale caracterul constrângător pe care vrea să-l situeze drept normă pentru oricare cugetare ulterioară (i.e. metafizică ce va putea să se înfățişeze ca ştiință). Dovadă că s-a putut face filosofie speculativă şi după Kant, nu numai înaintea sa; dovadă că, printre altele, a fost posibilă însăşi metafizica trilogială a misterelor.

De pildă, referindu-se la problema antinomiilor kantiene, Blaga construieşte trei contraargumente:

- gândirea metafizică nu duce întotdeauna şi cu necesitate la construcții *antinomice*;
- chiar dacă ar fi aşa, rezultatele gândirii nu sunt anulate în mod automat, fiindcă există posibilitatea ca antinomicul să fie *pozitiv-utilizabil* în cunoaştere;
- acceptarea caducității concepțiilor metafizice nu implică în mod necesar renunțarea la acest gen de construcții spirituale, structural înrădăcinate în ființa umană (Blaga, 1974, p. 34–35).

Metafizicianul român îşi permite să încheie sarcastic: prohibiția kantiană a practicării metafizicii speculative s-a răzbunat pe însuşi legiuitorul ei. Practicând „abstinența metafizică" (în *Critica rațiunii pure*), Kant ar fi eşuat într-o „teologie etică" conformistă, plină de „surogate la îndemâna oricui" (aluzie la *Critica rațiunii practice*).

Pozitivismul constituie un alt adversar redutabil al metafizicii lui Blaga, întrucât de la A. Comte, până la Mach, Avenarius şi neopozitivismul contemporan gânditorului român, acest curent se prezenta ca fiind declarat anti-metafizic. Blaga (2003, p. 98) scria că, dorind să curețe materialul intuitiv de „zgura categorială", pozitivismul postulează obiectivul *descrierii faptelor*, însă cu prețul ignorării dialecticii relației dintre *cunoaşterea paradisiacă* şi *cunoaşterea luciferică*, dintre elementul *dat* şi elementul *constructiv* al cunoaşterii. Funcțiile pe care categoriile le

îndeplinesc în cele două tipuri de cunoaştere, precum şi diversitatea funcţională a categoriilor oferă temeiul deschiderii unei luptei decisive cu extremismul pozitivismului pur.

Din punctul de vedere al lui Blaga (1974, p. 94–103), ştiinţa nu este reductibilă la relaţia schematică *fapte-explicaţii*, fiindcă în elaborarea rezultatelor un rol foarte important îl joacă *idealul explicativ* al cercetătorului, care devine *normă* sau *imperativ* faţă de explicaţia teoretică. Mai mult, chiar şi modalitatea de observare şi interpretare a faptelor este un demers puternic impregnat de *coordonatele stilistice* ale gândirii. Aşadar, logicitatea strictă, pe care o invocă repetat oamenii de ştiinţă (cu deosebire cei „pozitivişti"), n-ar putea ajunge niciodată la actul creator (ipoteze, teorii, explicaţii etc.) fără influenţa unui anumit *câmp stilistic*, altminteri fiind condamnată la *tautologia* sterilă.

Obiectul criticii pozitivismului de „ultimă oră" se constituie din *empirismul logic* sau *pozitivismul logic* al şcolii de la Viena (Schlick, Reichenbach, Carnap – prima perioadă), fiind subînţelese concepţiile *atomismului logic* al lui Russell, eventual şi viziunea ontologico-epistemologică a lui Wittgenstein I (din perioada *Tractatusului*). Ambiţia Cercului de la Viena de a crea un limbaj logic ideal pentru disciplinele ştiinţifice – element indispensabil al edificării „concepţiei ştiinţifice despre lume" – ridică serioase obiecţii din partea lui Blaga, referitoare mai ales la problemele întemeierii propoziţiilor ştiinţifice pe datele senzoriale şi rolului filosofiei de agent clarificator al limbajului ştiinţific. Pretenţia „depăşirii" metafizicii (*Überwindung*) formulată de Carnap, cu sonorităţi şi mai grave, în funcţie de traducere (*Elimination* – în engleză), a stârnit, din nou, ironia sarcastică a autorului trilogiilor:

> „Se susţine în aceste cercuri sau şcoli filosofice că metafizica ar circumscrie preocupări în general perimate, reprezentând o fază depăşită a civilizaţiei. Don Quijote, cavalerul tristei figuri, umblă pe drumurile Europei în ipostază de «pozitivist» fanatic. De astă dată el va rupe lănci împotriva metafizicii. Filosofia ar urma să renunţe la orice creaţie deschizătoare de noi orizonturi şi să se mulţumească cu organizarea sistematică a ştiinţelor, în calitate de administratoare a acestor domenii dar nu de stăpână. Pentru gândirea filosofică această situaţie ar însemna în fapt o nouă robie asemenea celei medievale când ea se complăcea în rolul cenuşiu de slujnică a teologiei" (Blaga, 1974, p. 36).

Situaţia nu este, însă, fără ieşire. Există, şi aici, alternative:

1) chiar dacă s-ar admite ca problemele tradiţionale ale filosofiei să apară astăzi (adică în primele decenii ale secolului XX – n.ns. I.I.) drept lipsite de sens, nu este obligatoriu ca acestea să fie tratate mereu în manieră tradiţională;

2) noutatea, originalitatea noilor construcţii metafizice nu le fac superflue pe cele vechi, întrucât fiecare reprezintă o lume în sine, relativ independentă de celelalte.

Concepţiile şi viziunile noi, deschid perspective nebănuite asupra celor anterioare, integrându-le în interpretări inedite. Fiind judecat din punctul de vedere al asumpţiilor sale radicale, care enunţau „sfârşitul" filosofiei/ metafizicii o dată pentru totdeauna, neopozitivismul nu putea însemna decât „actul de sinucidere al filosofiei", aplicarea cu consecvenţă a criteriilor sale însemnând „golirea totală a spiritului de creaţiile de cultură", remarcă Blaga (1974, p. 38).

În fine, fenomenologia nu scapă nici ea de o severă critică. Asemenea lui Negulescu, Blaga o denumeşte „fenomenologism", sub această titulatură fiind

considerate atât fenomenologia transcendentală a lui Ed. Husserl, cât şi fenomenologia existenţială a lui M. Heidegger. Cu toate că metoda fenomenologică este îndeobşte considerată ca înrudită cu metoda transcendentală a criticismului kantian, filosoful român propune o altă perspectivă, şi anume aceea a subsumării fenomenologiei şi pozitivismului „pur", pe considerentul sau criteriul „flagrantului delict de unilateralitate", rezultat din ignorarea dualităţii cunoaşterii (paradisiacă şi luciferică). Alăturarea pozitivismului şi fenomenologiei se justifică, în optica blagiană, prin aceea că ambele ţintesc idealul „descrierii faptelor", înlăturând categorialul sau „constructivul". Cel de-al doilea curent filosofic o face, poate, chiar mai apăsat:

> „Fenomenologismul e o filosofie violent descriptivă. Fenomenologismul nu cunoaşte decât o ţintă: aceea de a exprima şi de a defini fenomenul (sau regiuni întregi de fenomene) în termeni cât mai abstracţi, în însăşi esenţa imediatităţii sale ca conţinut al actului de conştiinţă pură" (Blaga, 2003, p. 100).

Dintru început, ţelul demersului fenomenologic – definirea fenomenelor în termenii conţinutului actului de conştiinţă pură, ajungerea la acea „intuiţie a esenţelor" (*Wesenschau*) – atrage reproşul lui Blaga, în contextul recunoaşterii pasagere a unor virtuţi filosofice ale acestei orientări:

> „Fenomenologismul înseamnă totuşi, prin îngrădirea în fond la o singură problemă, o grozavă deflaţie a problematicii filosofice [...] Fenomenologismul se circumscrie prin grija, de o luciditate neatinsă până acum în filosofie, de a ridica în conştiinţa abstractă ceea ce e esenţialmente dat, dar dat oarecum latent, în «fapt» ca «fapt». Fenomenologismul înseamnă sub acest raport, înainte de orice, o uimitoare lărgire a conştiinţei. În aceeaşi măsură însă fenomenologismul decimează problematica filosofică" (Blaga, 2003, p. 101).

Aici Blaga se referă la celebra *Sein und Zeit* a lui Heidegger, reproşându-i „dezasperanta monotonie problematică", prin metafora codrului în care se repetă la infinit acelaşi arbore. Gânditorul român procedează oarecum ca Wittgenstein în cea de a doua parte a vieţii şi creaţiei sale: tratează filosofiile ca pe nişte boli, aglomerând, în subsidiarul psihanalitic, inventarul simptomelor: *obsesia, mania, construcţia schizoidă, psihoza*. Realitatea bogată şi diversă a problematicii filosofice, altminteri de neeludat, este înlocuită cu *o singură problemă*. Toate acestea amintesc de „infinitul rău" al lui Hegel … Ce filosofie se poate susţine prin „infinitul rău"?

Cu toată atitudinea critică severă la adresa fenomenologiei, Blaga intuieşte că acesteia i se pot acorda, totuşi, nişte şanse. Ele se conturează chiar în locul în care ea se desparte de „metafizica misterelor" – în zona „constructivului", care devine o falie enormă între metafizica blagiană şi toate celelalte concepţii. Oarecum similar pozitivismului sau empirismului logic, absolutizând procedeul *reducţiei fenomenologice*, fenomenologia identifică în decursul istoriei filosofiei numeroase pseudoprobleme. Or, aici, avem de-a face, după Blaga, cu opoziţia faţă de problematica *constructivului* (lucifericului), mult mai amplă decât intenţiile fenomenologiei. Aşa încât, după rezervele critice, se va arăta că există şi posibilitatea convieţuirii fenomenologiei cu metafizica cunoaşterii luciferice.

O primă obiecție arată că fenomenologul nu trebuie să caute cu orice preț înlăturarea „constructivului" (sau a lucifericului, dacă preferăm) din teoriile cercetate, fiindcă această componentă este, în viziunea lui Blaga, inalienabilă ideației filosofice/metafizice:

> „Consecvent punctului de plecare, fenomenologismul va fi deci împotriva problematicii constructive. Din analizele noastre ştim însă că tocmai prin cunoaşterea care introduce, în toată amploarea semnificației sale, constructivul în cunoaşterea umanității (cunoaşterea lucifericǎ) se dă cunoaşterii posibilitatea de a *anula* anumite poziții conceptuale ale cunoaşterii (paradiziace) […] Opera de pretinsă purificare a fenomenelor ca atare întreprinsă de fenomenologi e deci pentru cunoaşterea lucifericǎ destul de inutilă. Cunoaşterea paradisiacă şi cunoaşterea lucifericǎ îşi sunt, prin dualitatea lor profundă, un reciproc izvor de corecturi. De ce să i se ia cunoaşterii în genere această posibilitate de autocontrol ce i s-a dat prin despărțirea în două curente alternative?" (Blaga, 2003, p. 102–103).

Ca şi cum Husserl *ar fi ştiut* despre toate acestea, însă a hotărât cumva, *să nu țină seama de ele*…

O a doua obiecție priveşte pretinsa inconsecvență a fenomenologiei care, asumându-şi misiunea specială a identificării esenței obiectelor, cade, printr-un cerc vicios, în capcana constructivului. Dacă un fenomen primeşte *o singură* „diagnoză fenomenologică", el acceptă, totodată, *multiple* comentarii constructive. Totuşi, şi această paradigmă filosofică este orientată de „o umbră de idee constructivă" (*esența latentă*), şi anume, cuprinderea prin intuiție a esențialității fenomenelor, ceea ce apare ca o inconsecvență față de neajunsurile incriminate la teoriile anterioare, în sensul inaderenței acestora la obiectul cercetat. „Problematica constructivă nu poate fi efectiv combătută prin teza fenomenologistă cât timp fenomenologismul însuşi cade exact în «păcatul» pe care el îl reproşează metafizicienilor, acela al «constructivismului», acela de a nu se ataşa exclusiv la obiect" (Blaga, 2003, p. 103). Prin ideea „esenței latente", Blaga s-a apropiat nebănuit de mult de spiritul gândirii târzii a lui Husserl, care a ajuns anevoios la „esențele latente" şi „sintezele pasive" (în manuscrise inedite până în anii 1970-1980), deschizând drumul fenomenologiei „non-simbolice" mai recente a lui Marc Richir, exploratoare a dimensiunilor pre-judicative abisale, prin intermediul unei reducții şi mai radicale decât aceea preconizată de „primul Husserl".

În fine, a treia obiecție aduce ramura de măslin, arătată, e drept, numai pentru o clipă. Blaga scrie că acea convingere a fenomenologilor, în sensul că diagnoza fenomenologică ar justifica suficient saltul la atitudinea anticonstructivă, nu este atât de simplu de susținut (Blaga, 2003, p. 103). Dar, în fond, multitudinea interpretărilor constructive şi unicitatea diagnozei fenomenologice sunt juxtapuse. „Ele nu trebuie neapărat să ajungă în conflict" (Blaga, 2003, p. 104) – iată o deschidere tolerantă, atunci când exclusivismul părea să domine absolut.

Cu toate acestea, verdictul lui Blaga rămâne neschimbat:

> „[...] fenomenologismul, cu spiritul său anticonstructiv, nu ni se pare deloc un început de mare mişcare filosofică, cum cred aşa de mulți. El e mai curând un sfârşit, o încheiere a filosofiei de până aici. El e o *Sackgasse*, o fundătură. O fundătură poate să ofere privelişti ce merită să fie văzute, dar nu e un *drum*" (Blaga, 2003, p. 104).

Evident, filosoful român pleacă mereu de la premisa că orice filosofie se pretează la metoda şi limbajul ontologiei cunoaşterii luciferice, ceea ce este discutabil. Şi cum s-ar putea realiza o conciliere între gândiri şi concepții diferite, în absența dialogului viu, direct al creatorilor? Şansa pe care Blaga i-o acordă fenomenologiei rămâne pur teoretică şi pasageră în economia sistemului trilogial.

Poate că e de prisos să mai comentăm asupra deosebirilor radicale de accente ale valorizării creației filosofice existente între Blaga şi Husserl. În ciuda meritelor sale remarcabile, „metafizica misterelor" nu a reuşit să dea seama de noutatea şi valoarea remarcabilă a fenomenologiei în sensul ei propriu, ci doar să formuleze o critică severă – îndreptățită, probabil, din punctul său de vedere – la adresa a ceea ce nucleul teoretic al lui Husserl *nu* satisfăcea în interiorul sistemului blagian. S-a pierdut însă, şi de această dată, ceva important din specificul metodei fenomenologice, evidențiabil astfel, în termeni contemporani: „Cu Husserl, viața subiectului se trezeşte din a fi o viață absorbită de evidența obiectivă pe care ea însăşi o constituie, naivă şi lucidă. Reducția este un fel de «trezire» fiindcă permite accesul la o raționalitate care precedă şi excedă cunoaşterea, interpelând subiectivitatea amorțită în anonimat" (Dioşan, 2016, p. 112).

Cu toate deosebirile de metodă, stil şi concepție filosofică, cei doi interpreți români, P. P. Negulescu şi L. Blaga, se întâlnesc simbolic, la final, în demersurile lor teoretice asupra fenomenologiei lui Ed. Husserl: în timp ce Negulescu vede, pe o canava istorico-filosofică, reducția fenomenologică şi intuiția eidetică drept alte posibile metode de cunoaştere conceptuală, Blaga înscrie fenomenologia într-un capitol istoric mai larg al „deflației" problemelor filosofice, rezultat al absolutizării palierului „paradisiac" al cunoaşterii, în detrimentul „lucifericului" (constructivului). Îndrăznim a crede că întâlnirile celor doi gânditori cu fenomenologia, cu toate meritele analizelor critice desfăşurate de ei, au reprezentat nişte rateuri parțiale, în detrimentul gândirii noastre filosofice de atunci şi în beneficiul cercetării filosofice contemporane, care are şansa reluării şi aprofundării unei gândiri foarte influente şi fecunde pe plan internațional.

BIBLIOGRAFIE

Blaga, L. (1943). Despre viitorul filosofiei româneşti. *Saeculum*, *I*, 1–16.

Blaga, L. (1974). *Despre conştiința filosofică*. Timişoara: Facla.

Blaga, L.(2003). *Trilogia cunoaşterii*. II. *Cunoaşterea luciferică*. Bucureşti: Humanitas.

Dioşan (Paşca) L.-I. (2016). *Asumarea putinței de a vorbi. Eseu despre Emmanuel Lévinas*. Teză de doctorat, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie şi Filosofie, Şcoala doctorală de filosofie.

Negulescu, P. P. (1969). *Scrieri inedite*. I. *Problema cunoaşterii*. Bucureşti: Editura Academiei RSR.

Posescu, Al. (1969). Cuvânt înainte. În P.P. Negulescu, *Scrieri inedite*. I. *Problema cunoaşterii*. Bucureşti: Editura Academiei RSR.