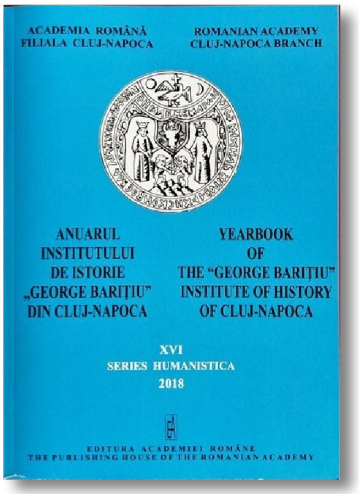

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Studii și însemnări blagiene (text îngrijit și rezumat de Ionuț Isac)

Dumitru Isac

How to cite this article:
Isac, Dumitru (2018) *Studii și însemnări blagiene (text îngrijit și rezumat de Ionuț Isac)*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 16, pp. 299–410. DOI: 10.5281/zenodo.22966736

© 2018: 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

STUDII ŞI ÎNSEMNĂRI BLAGIENE

Dumitru Isac

Abstract. *STUDIES AND NOTES ON BLAGA. The* work Studii şi însemnări blagiene/ Studies and notes on Blaga*, of Professor Dumitru Isac, represents a series of texts that are in various stages of elaboration; some of them are definitive, partially resulted from processing certain versions, which are already published, and some are unreleased. Designed for publishing as a book since the very 1940s, this work remained entirely unreleased until this present time, and this is why we proposed it to the "Anuar". Its significances are multiple and notable. On the one hand, it completed the horizon of the realistic-critical conception deployed from Kantian positions by D. Isac, in reference to L. Blaga's metaphysics. On the other hand, this series of texts completes the already published works of the professor from Cluj, in numerous author volumes. Finally, we hereby acknowledge the continuity and the value of what some have named the "Cluj Philosophy School", amongst whom illustrious representatives D. Isac is one. The reconstitution and editing of this work's text, its preparation for printing, the corrections etc. were done by the scientific researcher Ionuț Isac, author's son. Next to author's quotes from the editions that existed at that time, there were used the current editions for the test quotes, without indicating the reference. The missing fragments were indicated via square brackets. In certain places, there were inserted in footnotes explanations for a better understanding of the sections or of certain precise affirmations.*

Keywords: *Lucian Blaga, Dumitru Isac, metaphysics, knowledge, critics, culture, truth, value.*

LUCIAN BLAGA ŞI MARELE ANONIM[1]

Privirea critică aruncată în paginile de faţă asupra conceptului fundamental din gândirea lui Lucian Blaga necesită, pentru a fi just înţeleasă, unele lămuriri prealabile. Ea acordă – după cum se vede la locul său – un credit mai substanţial altor principii de filosofie decât acelea de la care porneşte cugetătorul de care ne ocupăm. O elementară responsabilitate ne-a obligat în consecinţă să arătăm şi motivele care ne-au îndemnat să acceptăm alte puncte de plecare şi alte concluzii în acţiunea de filosofare a minţii omeneşti. Respectul ce-l avem pentru cititor ne impune să-i dăm la îndemână toate elementele de control pentru ca prin ajutorul lor

[1] Prima parte a capitolului reproduce, în esenţă, studiul omonim publicat de D. Isac în revista „Symposion", anul III, nr. 1, iunie 1943, p. 25-49 [n.ns. I.I.].

să ne poată urmări argumentarea cu uşurinţă şi să nu fie silit a ne crede „pe cuvânt", ci numai în conformitate cu documentarea ce o prezentăm. *Claritatea* şi *argumentarea* sunt, după părerea noastră, cele mai elementare reguli de politeţe ce trebuie să le respecte faţă de cititor cel ce scrie în astfel de domeniu.

Ni s-a mai părut totodată că am descoperit în interiorul sistemului de gândire filosofică al lui Lucian Blaga unele contradicţii. Le-am semnalat cu grija deosebită de a nu depăşi textul şi de a nu trece eventuale nedumeriri personale drept neajunsuri ale autorului. În schimb, nu ne-am sfiit ca, în locul unde am fost convinşi că există contradicţie, s-o subliniem cu toată evidenţa şi să-i arătăm toate consecinţele.

Ştim că gândirea lui Lucian Blaga se bucură de o deosebită preţuire în multe cercuri intelectuale de la noi şi mai ales în cele ale tineretului. Mărturisim fără vreo constrângere de niciun fel că aderăm intim şi în mare parte la această preţuire. În capitolul final al lucrării noastre ne vom strădui să arătăm chiar, care sunt realele calităţi formale şi de conţinut ale acestei filosofii, care ne face să-i adresăm adeseori superlative care nu sunt simple expresii protocolare. Dar aceasta nu ne ia dreptul de a cere sistemului în discuţie să dea seamă de valabilitatea afirmaţiilor sale şi nu ne obligă să-i trecem cu vederea punctele de minoră rezistenţă sau să nu-l silim să răspundă unor exigenţe critice din faţa cărora n-au putut să se sustragă nici alte sisteme, rămase clasice în istoria filosofiei.

Privirea noastră critică va fi cu atât mai accentuată cu cât ea se împleteşte intim convingerii că obiecţiile cuprinse în ea nu implică o depreciere a operei de care ne ocupăm. Discuţia noastră nu duce cu necesitate la concluzii valorificatoare. Sau, mai bine zis, ea nu va duce la o *anumită* valorificare – la aceea la care de obicei lumea se aşteaptă. Căci un sistem de gândire filosofică se supune la două criterii de apreciere, fără prea multă legătură între ele: unul priveşte valoarea intrinsecă a ideilor, cernute după caratele de *adevăr* pe care ele le cuprind; celălalt măsoară tăria exterioară a sistemului după care el poate deveni ferment de mare sau neexistentă creaţie pentru contemporaneitate şi posteritate. Istoria stă dovadă că nu există corelaţie între aceste două valorificări. De aceea nu credem că este fără tâlc să se spună că un sistem filosofic poate rămâne mare chiar şi când se contrazice. Din aceste consideraţii rezultă şi claritatea poziţiei noastre faţă de Blaga. Se va înţelege acum uşor de ce putem începe paginile de faţă cu un elogiu ce-l aducem operei sale, făcând în acelaşi timp totale rezerve cu privire la unele din punctele esenţiale ale gândirii filosofice cuprinse în ea.

Ţinem de asemenea să subliniem că n-am putut admite nici la Blaga însuşi – cu atât mai puţin la cei ce l-au imitat şi exagerat pe această temă – grava atingere adusă, de modul său de a gândi şi a concepe filosofia, unuia din fundamentele cele mai serioase ale spiritului speculativ clasic. Înainte de orice, *filosofia caută adevărul*. Ea vrea certitudine, evită nesiguranţa, urmăreşte cu ultimele eforturi şi cu cea mai înaltă tensiune să despartă lumina de umbră. Filosofia nu cunoaşte odihnă când este vorba să stabilească siguranţa celor afirmate. Nicio obiecţie nu i se pare de neluat în seamă, nicio aserţiune nu comportă privilegiul unei încrederi nerevizuite.

De la Descartes încoace nu ne mai este îngăduit să concepem altfel actul filosofic. Gânditorul secolului al douăzecilea nu mai poate scoate universul din capul său, cu oricâtă naivitate artistică ar încerca să-şi scuze gestul. *Realitatea este ceva dat, dincolo de limitele spiritului individual – aceasta o admite şi Blaga –, iar nouă ne rămâne numai să ne străduim a-i găsi esenţialul, a-i desluşi înche-ieturile şi înţelesul*. Aici ni se pare că stă sensul istoric al căutării filosofice şi al noţiunii de adevăr. Dacă realitatea este una în ansamblul ei şi noi suntem ursiţi de soartă să-i căutăm acest ansamblu, urmează atunci că sarcina noastră nu mai este de a înlocui cercetarea realităţii date cu produsele arbitrare ale imaginaţiei. Nu ne mai este îngăduit să ne construim fiecare *adevărul nostru individual*, când ştim bine că realitatea este una în întregul ei, iar adevărul caută s-o exprime cât mai adecvat.

Or, filosofia lui Blaga înregistrează atât în ea însăşi, cât şi în influenţele exercitate în cultura românească, o serioasă deviere de la acest capital punct de vedere. Se evită prea mult spiritul critic, remarcăm o eschivare pronunţată din faţa examinării logice şi a confruntării faptice, o căutare a construitului şi imaginatului, o îndrăgire nelimitată a ipotezei gratuite şi oarecare silă pentru *certitudine*.

Pentru cei familiarizaţi cu terminologia filosofică, plasarea metafizicii lui Lucian Blaga faţă de gândirea occidentală se poate face fără mari greutăţi. Precizăm totuşi că problematica metafizicii se învârteşte în jurul conceptului de „transcendenţă", care vrea să denumească realitatea ce depăşeşte sfera obiectelor sensibile şi cade dincolo de orice putere normală de percepere a subiectului cognitiv. Concepţiile care au ţinut să se pronunţe asupra acestei misterioase existenţe „transcendente" au emis convingeri foarte diferite. Unele şi-au pus întrebarea dacă o asemenea transcendenţă există de fapt sau este o simplă iscodire a noastră, iar dintre cele care dau un răspuns afirmativ, unele contestă puterile spiritului omenesc de a reuşi să pătrundă până în acele zone suprasensibile, pe când altele găsesc, dimpotrivă, că există anumite căi speciale pe care se poate ajunge la o pozitivă cunoaştere a transempiricului. Într-un studiu publicat în „Revista de filosofie", am prezentat o schiţă a bătăliei intelectuale duse în jurul conceptului de transcendenţă, iscată din problema kantiană a „lucrului în sine"[2]. Arătam acolo cum Kant face parte dintre acei cugetători care şi-au clădit sistemul lor filosofic pe convingerea că, dincolo de lumea fenomenală – de lumea aşa cum o vedem noi în spaţiu şi timp –, mai există o lume a „lucrului în sine", în care obiectele, departe de ochiul transformator şi subiectivant al formelor apriorice ale spiritului omenesc, zac în forma lor primară, nealterată. Dar, pe cât de categoric afirma Kant existenţa acestor „lucruri în sine", tot pe atât de hotărât constata că mintea omenească nu are puterea de a le cunoaşte. De aici o serie întreagă de contradicţii şi de discuţii în jurul lor. Schopenhauer, ca elev al lui Kant, îşi va aproba maestrul în privinţa afirmării existenţei lucrului în sine – ceea ce nu admitea, spre exemplu, Fichte –, dar va adăuga îndată că ne stă la îndemână şi puterea de a-l cunoaşte şi a-l preciza în esenţa sa. Bergson va fi şi el

[2] Vezi D. Isac, *Transcendenţa în filosofia kantiană*, în „Revista de filosofie", nr. 3-4, 1940, p. 296-347 [n.ns. I.I.].

dintre acei care vor susține contra lui Kant că e posibilă o afundare în esența primă a lucrurilor.

Care va fi acum poziția metafizicii lui Blaga în această dezbatere? Va da ea dreptate celor ce susțin că misterele transcendente pot fi cunoscute sau va recunoaşte odată cu Kant că ne sunt inaccesibile? Pentru a schița un răspuns sumar, dar necesar înțelegerii discuțiilor ce vor veni, vom afirma că, pentru Blaga, trei lucruri sunt sigure:

1. Există o realitate transcendentă; ea e compusă dintr-o multiplicitate de mistere centrate în jurul unui mister suprem care le ține pe toate sub supravegherea sa;
2. În ce priveşte puterea omenească de a cunoaşte aceste mistere, ea se dovedeşte absolut inoperatorie, pentru că Marele Anonim interzice, printr-o înaltă cenzură şi din motive temeinice, ca ochiul omenesc să atingă plaiuri zăvorâte;
3. Totuşi, ceea ce se desprinde clar şi paradoxal din textele metafizicii lui Blaga este că putem şti câte ceva despre lumea de dincolo (vrem să spunem că autorul, în contradicție flagrantă cu ideea *cenzurii*, ne dă unele ştiri pozitive despre Marele Anonim, ceea ce creează un incontestabil element dramatic în sânul sistemului său).

Paralela pe care o ducem aici între gânditorul român şi unele capete de culme ale filosofiei occidentale nu trebuie să sperie pe nimeni. Pentru a nu se da o greşită interpretare spuselor noastre, lămurim că nu va fi vorba în aceste pagini de a se statornici diversele influențe ce se vor fi exercitat asupra gândirii lui Blaga din partea doctrinelor occidentale. Treaba aceasta rămâne să fie făcută de alții, cu mai multă înclinare spre stabilire de rubedenie spirituală. Nouă ne ajunge doar constatarea că, dacă n-am putea vorbi de o influență masivă, sistematică, a unui anume gânditor, putem în schimb să stabilim cu toată siguranța o clară analogie de poziții ideologice disparate, rezultată din certe împrumuturi de elemente specu-lative aparținătoare sistemelor consacrate în istoria filosofiei. Ceea ce a adăugat gânditorul român peste ele, felul cum ele s-au strecurat pentru a se cristaliza mai apoi într-un sistem ce se vrea unitar, aceasta aparține desigur numai personalității lui Lucian Blaga. Pentru noi, raportarea unor poziții speculative din metafizica lui Blaga, la altele din unii gânditori străini, slujeşte mai puțin la stabilirea unei paternități ideologice cât mai mult ne serveşte ca solide puncte de orientare în discuția conceptului de Mare Anonim. De altfel, introducerea în discuție a unor capete străine aduce lumini şi perspective folositoare chiar când ele au pus problemele pe planuri divergente. În acest sens, felul cum Kant şi Schopenhauer au privit problema cunoaşterii filosofice şi a transcendentului luminează discuția Marelui Anonim, chiar când Lucian Blaga nici nu i-ar fi citit pe aceşti cugetători.

Analiza tezelor fundamentale din concepția lui Blaga ne îndreptățeşte să conchidem că ele nu sunt altceva decât o reluare travestită a termenilor unei problematici familiare istoriei filosofiei. Influența gândirii occidentale se vădeşte şi

prin aceea că presupoziția fundamentală a întregii sale filosofii – *subiectivitatea absolută a cunoaşterii omeneşti* – este o permanență fundamentală în istoria filosofiei, nu prezintă niciun fel de noutate. Raportul ce vrea să-l stabilească Blaga între „disimulare" şi „mister" nu face decât să pună în termeni noi noțiuni vechi. Gândirea sa musteşte aici de influență apuseană, în aşa măsură încât el însuşi se vede silit să se explice: „Se va spune că enunțând disimularea calitativă a «obiectului» prin cunoaşterea senzitivă, nu spunem un lucru tocmai nou. Nici nu pretindem aceasta; din contră, recunoaştem că faptul a fost bănuit şi apoi formulat odată cu întâii paşi ai filosofiei, încă de pe când aceşti paşi se făceau prin văile Eladei."[3]

Situația este întrucâtva asemănătoare în privința Marelui Anonim. El nu aparține lui Blaga, după cum vom vedea, decât prin conținutul concret pe care i-l dă. Ca noțiune, ca element cu un loc bine precizat într-un context de sistem filosofic, el exista sub diverse forme şi numiri, de multă vreme. De fapt, Marele Anonim se substituie conceptului de Divinitate; ca mister dominând alte mistere din care izvorăsc fenomenele lumii noastre, el poate fi apropiat de noțiunea de *substanță*, de acel „*in se*" al lucrurilor. Marele Anonim face parte dintr-o speță bine definită de concepte. El se înseriază la aceste formulări care au vrut de-a lungul istoriei să exprime „ființa supremă". După chipul şi asemănarea lor a fost confecționat. De aceea, nici nu s-ar putea spune de unde anume l-a împrumutat L. Blaga, *pentru că îl putea găsi peste tot*. El nu este un concept original, dacă-i privim poziția în cadrul ontologiei şi cosmologiei. Putem adăuga aici „apriorismul categoriilor abisale", care e o parafrazare la subsol a apriorismului categorial kantian […]

[…] Lumea de *dincolo*, lumea transcendentă, nu ni se revelează simțurilor şi minții noastre în însăşi esența ei, ci în măsura în care devine cunoaştere, ea se transformă cu totul, nemaisemănând cu ceea ce era în ea însăşi. Astfel că ordinea de fapte spațio-temporale în care trăim este numai o organizație de simboluri, reprezentante ale unor ființe necunoscute, misterioase. Întrebarea ce şi-au pus-o în fața acestei situații diverşi cugetători privea *cauza* subiectivității cunoaşterii. Cei mai mulți dintre ei au luat drept cauză limitarea sau structura însăşi a funcțiunilor noastre de cunoaştere. Pentru Blaga, explicația trebuie căutată „mult mai central ontologic". Subiectivitatea cunoaşterii, va spune el, nu trebuie explicată, aşa cum au făcut unii, prin neputința subiectului individuat rezultată din faptul că e limitat –, ci prin conceptul de „Mare Anonim". Marele Anonim, ca ființă metafizică supremă sub a cărei oblăduire stă ordinea imanentă şi transcendentă, din motive superioare care privesc buna orânduire a celor două lumi, interzice printr-o cenzură straşnică orice cunoaştere pozitiv-adecvată a misterelor. „Probabil atingerea «adevărului transcendent» ar echivala cu o serioasă *primejdie* de natură tot atât de ascunsă ca orice transcendență. Bănuim că primejdia aceasta pândeşte şi amenință de-a dreptul echilibrul existențial; adică sau rostul lăuntric al subiectului cognitiv, sau rostul lăuntric al obiectului cunoscut, sau rostul implicat de raporturile pentru care au fost

[3] Vezi L. Blaga, *Trilogia cunoaşterii*. III. *Cenzura transcendentă*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003, p. 48.

făcute subiectul şi obiectul."[4] Bănuielile întinse de autor asupra motivelor pentru care Marele Anonim găseşte cu cale să ne oprească de la cunoaşterea transcendentului, se cristalizează în jurul a trei argumente. Există o motivare […]

[…] un sistem de simboluri şi creaţii subiective. Remarcabil este însă că semnele acestea, deşi subiective, prind aparenţă de obiectivitate. În sânul însuşi al celei mai straşnice disimulări se creează în cunoaştere o quasi-obiectivitate. Elementele sensibile şi intelectuale se structurează într-o formă general valabilă, nu rămân disparate şi individuale. Acest caracter fundamental al cunoaşterii este semnalat de L. Blaga ca o „diagonalitate". „Diagonalitatea cvasi-cunoaşterii – spune el – consistă în aceea că, prin mijloace subiective, adică prin structuri cenzoriale, se realizează, indirect cel puţin, un aparat care ţine totuşi loc de «cunoaştere obiectivă.»"[5]

Cu privire la această „diagonalitate" sunt de semnalat două curiozităţi în textul blagian: prima constă în faptul că, pentru Blaga, Kant motivează metafizicește subiectivitatea cunoaşterii prin limitarea individuaţiunii şi tocmai de aceea se simte obligat să precizeze că „O cunoaştere poate fi în principiu *nelimitată* şi totuşi *subiectivă*, tot aşa o cunoaştere poate fi *limitată*, dar *obiectivă*"[6]; iar cea de-a doua curiozitate constă în credinţa ce şi-o afirmă Blaga că până la el nimeni n-a remarcat diagonalitatea cunoaşterii[7], Nietzsche, Avenarius, Mach, James, Vaihinger punând subiectivitatea în funcţie de anume limitări sau orientări ale individuaţiei. Adevărul este însă că interpretarea ce o dă aici Blaga lui Kant cade în contradicţie cu ceea ce toată lumea ştie: că după concepţia acestuia, cunoaşterea omenească este subiectivă nu fiindcă e limitată, ci fiindcă datul primordial, pentru a deveni element cunoscut, trebuie să se supună unor *condiţii*, unor forme apriorice (spaţiul, timpul, categoriile) care îl transformă calitativ într-o altă existenţă. Cât despre *diagonalitatea* cunoaşterii, ea nu este o descoperire recentă decât prin nume, pentru că oricine ştie că în filosofia kantiană există, în sânul însuşi al fenomenalităţii, deci al subiectivităţii, o concordanţă a afirmaţiilor cu legile generale ale intelectului, cât şi cu ordinea empirică, şi această concordanţă creează adevărul, deci obiectivitatea.

Ceea ce este cu totul surprinzător pentru această parte a gândirii lui Blaga este că autorul ei se plimbă pe o proprietate străină cu ferma convingere că n-a depăşit cu nimic hotarul bunurilor sale. Numai aşa se poate interpreta afirmaţia sa că „Gânditorii care s-au ocupat cu problema cunoaşterii, încercând s-o determine, n-au operat decât cu termenii alternativi: «subiectivitate» şi «obiectivitate»"[8]. Şi trecându-l pe Kant printre „subiectivişti", constată că, dintre aceştia, „Niciunul nu a conceput posibilitatea unui autentic «compromis», adică a unei subiectivităţi astfel ajustate încât *să ţină loc de* «obiectivitate»"[9]. Afirmaţia aceasta cade sub acuza sus

[4] *Ibidem*, p. 43.
[5] *Ibidem*, p. 147.
[6] *Ibidem*, p. 70.
[7] *Ibidem*, p. 147.
[8] *Ibidem*, p. 134.
[9] *Ibidem*.

amintită că autorul ei trece cu vederea asocierea executată de Kant între subiectiv şi obiectiv în sensul că lumea fenomenală, deşi subiectivă, dacă o raportăm la *lumea în sine*, este obiectivă prin faptul că formele apriorice ale sensibilității şi intelectului o organizează după norme general valabile pentru orice minte normal constituită.

Lăsând deoparte acum aceste considerații, accentuăm din nou că tendința noastră în aceste pagini, unde vrem să interpretăm şi să judecăm în mod critic conceptul de „Mare Anonim", este de a face evident întâi de toate acest fapt: *că Marele Anonim denumeşte un loc familiar şi central istoriei filosofiei*. Ceea ce, evident, nu scade întru nimic valoarea sa în ansamblul gândirii lui Blaga. Ne dă în schimb unele puncte de reper cât se poate de importante şi ne deschide o perspectivă suficient de largă pentru a ne mişca în voie şi a desprinde cu uşurință veritabilele dimensiuni ale conceptului. Ne măreşte, cu alte cuvinte, înțelegerea încheieturilor sistemului de care ne ocupăm, dându-ne posibilitatea de a deosebi ceea ce este esențial de ceea ce este secundar şi ceea ce este propriu lui Blaga, de ceea ce poate fi redus la anumite concepții cunoscute, încă de multă vreme. Astfel, pentru a da un exemplu, amintim că ideea centrală în care autorul *Cenzurii transcendente* îşi defineşte viziunea sa metafizică şi care poate fi formulată ca *ideea unei existențe a omului într-un orizont saturat de mistere*, este susceptibilă de a fi plasată foarte aproape de concepția kantiană a lucrului în sine. Sub zodia celui mai tare mister a filosofat şi Kant, căci conceptul de „lucru în sine", oricum ar fi interpretat, dacă-l privim metafizic ca denumire a unei existențe transcendente (ceea ce ni se pare a fi înțelesul său fidel kantian), el stă înscris ca un permanent „memento" pe fiecare pagină a *Criticii rațiunii pure*.

Nu considerăm deci că poziția lui Lucian Blaga este aşa de inedită pe cât au afirmat-o comentatorii şi însuşi autorul ei. Declarația sa prin care constată că: „Noutatea punctului nostru de vedere consistă, credem, în faptul că nu năzuim nici la înlăturarea misterului şi nici numai la constatarea prezenței sale liminare. Noi filosofăm *sub specia misterului* ca atare"[10], indică lămurit că nu e vorba de o noutate *substanțială*, ci doar de una de perspectivă, de nuanță, de „halo" afectiv, privind mai mult *felul* filosofării, nu *conținutul* ei. Toate încheieturile şi concluziile ultime ale gândirii lui Lucian Blaga arată o substanțială similaritate de poziție speculativă cu filosofia kant-schopenhauerianã. În *Critica rațiunii pure*, lucrul în sine, concept golit de orice conținut, urmăreşte cu aceeaşi fantomatică prezență fiecare pagină. Prin aceasta – subliniem din nou – nu stabilim o paternitate asupra „misterului", ci mai degrabă lăsăm să se vadă că el e un concept familiar şi fundamental pentru istoria speculației[11].

[10] *Ibidem*, p. 104.

[11] Lucian Blaga a specificat, în mod repetat, că nu e cazul să se confunde „orizontul misterului" cu „lucrul în sine". Considerând îndreptățită această specificare a sa, ținem să se observe că noi apropiem de lucrul în sine conceptul de „mister", care e fundamental istoriei lui Blaga, şi nu pe acela de „orizont al misterului", care e altceva [n.a. D.I.].

Înainte de a trece la o mai de aproape considerare a conceptului de „Mare Anonim", pentru ca în cele din urmă să păşim la o critică a lui, socotim că unele lămuriri preliminarii mai sunt încă necesare. Amintim astfel că în judecarea unei concepţii se recomandă în general două criterii: *confruntarea cu experienţa, cu lumea faptului* şi *cercetarea consecvenţei în ordine logică între premisele şi concluziile gânditorului respectiv*. În cazul de faţă nu vom aplica decât cel de al doilea criteriu, şi aceasta o facem pentru a nu utiliza o probă care pune totdeauna orice sistem metafizic în grea încurcătură. Aici suntem în măsură să subliniem convingerea exprimată de Blaga că „O viziune metafizică nu va fi niciodată confirmată în sens *pozitiv* prin experienţă"[12]. Ne vom acomoda deci, pe cât e rezonabil să o facem, opiniei formulate de mulţi, că o construcţie metafizică e foarte greu susceptibilă unei încercări critice şi că în orice caz ea are dreptul la un regim special şi la un deosebit menajament în ce priveşte controlul soliditǎţii sale. Natura obiectului, domeniul puţin accesibil unei demonstraţii riguroase, îndepărtarea de faptele precise fac controlul anevoios şi reuşita lui îndoielnică. Găsim de aceea dreaptă şi sugestivă imaginea lui Ribot când spune că „[…] la lutte entre deux systhèmes ressemblant trop souvent à ces tournois des épopées chevaleresques, où deux paladins enchantés pouvaient réciproquement se tailler en pièces et sortir de la lutte, tous deux sains et vigoureux"[13].

Dat fiind acest caracter al încercărilor metafizice, ele nu pot fi sustrase totuşi în întregime criticii, *şi nu trebuiesc menajate decât între anumite limite, pentru că altfel domeniul filosofiei ar deveni un haos arbitrar, calea spre cunoaştere şi adevăr ar fi lipsită de orice criteriu de siguranţă şi, în consecinţă, confuzia şi discreditul ar lovi în chiar fundamentele cunoaşterii*. De această situaţie şi-au dat perfect de bine seama chiar şi acei care acordă unei construcţii metafizice oarecare drept principial de a nu se conforma întru totul prescripţiilor criticii. Se admite astfel că, chiar dacă o doctrină filosofică poate fi menajată în ce priveşte cerinţele rezultate din confruntarea ei cu faptele experienţei, există totuşi un criteriu de judecată de la care nu se poate abate nicicum: *ea trebuie să prezinte răspunsuri mulţumitoare la întrebarea dacă este de acord cu ea însăşi* – cu alte cuvinte, trebuie să arate o perfectă şi evidentă concordanţă logică între premise şi concluzii. Acesta este de altfel punctul de vedere pe care l-am adoptat şi noi cu privire la teoria Marelui Anonim: vom cerceta dacă este un element armonic sau un focar de contradicţii în sistemul lui Blaga.

Ţinem însă să reliefăm din nou o caracteristică fundamentală a gândirii de care ne ocupăm. Această caracteristică dă seama în bună parte de multe din răspunsurile ce le vom constata cu privire la teoria despre Marele Anonim. Lucian

[12] L. Blaga, *op. cit*., p. 10.

[13] Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1890, p. 145. [Th. Ribot, *Filosofia lui Schopenhauer*, trad. C. Sterian, Bucureşti, Editura Tehnică, 1993, p. 112: „lupta între două sisteme semănând prea adesea cu acele turniruri din epopeile cavalereşti, în care doi paladini fermecaţi pot să se taie reciproc în bucăţi şi să iasă din luptă, amândoi sănătoşi şi viguroşi"].

Blaga nu admite că metafizica trebuie să fie, în mod principial, în funcţie de o critică sau o teorie a cunoaşterii. Spiritul său filosofic pare să fi făcut aici o însemnată concesie structurii de artist, care incontestabil defineşte structura personalităţii sale. Şi aceasta se vădeşte prin faptul că în artă interesează mai puţin dacă ceea ce creezi corespunde unei realităţi sau este o simplă plăsmuire a imaginaţiei. Criteriul de valorificare a operei de artă nu presupune confruntarea cu o realitate, cu un model căruia opera trebuie să-i fie o dublură, dacă se poate, desăvârşită. În filosofie însă, lucrurile stau tocmai invers. *Aici, o construcţie, o viziune despre lume şi viaţă îşi capătă toată valoarea numai în măsura în care ea corespunde realităţii, fiindcă orientarea fundamentală, atât a faptului ştiinţific cât şi a celui filosofic, este realistă, în sensul că încearcă să surprindă în forme cât mai adecvate, o ordine existenţială presupusă ca dată*. E drept că un filosof şi sistemul său mai prezintă şi o *valoare istorică* măsurată prin influenţa pe care au exercitat-o asupra contemporanilor şi urmaşilor, dar această preţuire se referă la ceva vremelnic şi nu rezultă din structura însăşi a sistemului, cât din alţi factori externi, mai mult sau mai puţin accidentali. Valoarea intrinsecă şi valoarea istorică a unei gândiri nu se condiţionează, ci se găsesc de multe ori în discordie. Pentru un veritabil spirit speculativ interesează desigur în mai mare măsură *valoarea intrinsecă* a unui sistem, fiindcă numai ea arată dacă gânditorul respectiv s-a apropiat mai mult sau mai puţin de *adevăr* – supremul scop al filosofiei de totdeauna – şi dacă a dat un răspuns satisfăcător cerinţei spiritului de a cunoaşte *realitatea*. *Valoarea istorică* indică mai degrabă felul cum sistemul s-a oglindit în conştiinţa contemporanilor, felul cum el a putut acţiona asupra altor minţi fructificându-le, dar nu arată nicidecum şi măsura în care el s-a apropiat de adevăr. Trebuie să reţinem deci, că sunt aici două criterii distincte, ireductibile, şi că aplicarea unuia nu poate suplini în niciun fel, nici nu poate face inutilă aplicarea celuilalt.

Lucian Blaga face parte, incontestabil, dintre aceia care nu pun prea mare preţ pe valoarea *reprezentativă* a teoriilor. Ribot făcea următoarea distincţie în ce priveşte spiritele speculative: „Il semble, en effet, que presque tous les esprits soucieux de philosopher sont de deux sortes: les uns nets, précis, difficiles en fait de preuves, en un mot scientifiques; les autres trouvant que la réalité est peu de chose auprès de l'idéal, que les solutions métaphysiques si fragiles qu'elles soient valent encore mieux que des démonstrations impuissantes à depasser les faits."[14] Lucian Blaga face parte în mod mărturisit din cea de a doua categorie.

Trecând acum la o privire mai amănunţită a conceptului de care ne ocupăm, vom semnala mai întâi poziţia critică pe care o deţine el în ansamblul sistemului. Prin *Marele Anonim* se denumeşte, cum am spus, realitatea centrală transcendentă sub *ocrotirea* căreia se află toate celelalte *mistere* transempirice. Fără a face o

[14] *Ibidem*, p. 150. [*Ibidem*, p. 116: „Se pare, într-adevăr, că aproape toate minţile preocupate de a filosofa sunt de două feluri: unele clare, precise, dificile în materie de dovezi, într-un cuvânt ştiinţifice; celelalte, găsind că realitatea este puţin lucru pe lângă ideal, că soluţiile metafizice, oricât de fragile ar fi ele, valorează mai mult decât demonstraţiile, neputincioase să depăşească faptele"].

identificare completă cu „lucrul în sine", am văzut că o analogie în linii mari se poate stabili în mod sigur. Preferăm totuşi să substituim Marelui Anonim termenul de *transcendenţă*, pentru a putea face o mai uşoară comunicare cu poziţiile altor gânditori, referitoare la subiectul ce-l discutăm. În ce-l privea pe Kant, atitudinea sa teoretică faţă de transcendent a dat naştere în decursul timpului la o adevărată „ceartă". A fost acuzat, în general, că afirmând pe de o parte o existenţă transcendentă, iar pe de altă parte declarând că raţiunea omenească n-o poate cunoaşte, s-a contrazis prin aceea că, dacă nu poţi cunoaşte ceva, dacă ştii prea bine că funcţiunile tale mintale nu sunt apte să-l prindă sub nicio formă, urmează că nu eşti îndreptăţit să-i afirmi, acelui ceva, *existenţa*. Kant susţinea, într-adevăr, că spiritul omenesc nu posedă nicio cale de a veni în contact cu substanţa veritabilă a lumii, cu *în sinele* lucrurilor. Atât formele apriorice ale sensibilităţii, cât şi categoriile intelectului schimbă realitatea primară într-una fenomenală, aparentă, subiectivă. Pe de altă parte însă, aceste forme apriorice sunt astfel constituite încât nu sunt valabile decât în lumea imanentă, fenomenală, ele devin inoperante *de fapt* dacă sunt extinse dincolo de experienţa sensibilă. De aici a rezultat o nouă contradicţie în sistemul kantian: lucrul în sine era declarat drept *cauză* a lumii fenomenale, or, cauzalitatea era trecută de însuşi Kant printre *categoriile* intelectului, adică printre acele forme apriorice care nu puteau fi aplicate în transcendent. Şi atunci afirmaţia că lucrul în sine e cauza lumii fenomenale era un nonsens, o contradicţie. Pe scurt, Kant era acuzat că afirma o existenţă transcendentă, dar nega posibilitatea de a fi cunoscută, or, dacă ea nu e cunoscută, nu e dată în experienţă şi puterile raţiunii n-o ating, de unde ştii că există?

Inconsecvenţa reproşată lui Kant este înlăturată de gândirea unui Schopenhauer sau Bergson. Stând pe aceeaşi poziţie cu Kant în ce priveşte afirmarea unei realităţi ultime, aceşti gânditori găsesc în schimb că există căi de pătrundere valabilă în transcendenţă. Nu ne interesează, desigur, dacă metodele propuse de ei sunt într-adevăr valabile. Rămâne faptul că gânditorii respectivi şi-au dat seama că justificarea oricărei încercări de transcendere stă în puterea ce o atribuim posibilităţilor de cunoaştere umană. *Nu poţi vorbi despre un lucru în sine, o voinţă, o durată pură sau un Mare Anonim, dacă ţi-ai interzis principial orice posibilitate de pătrundere până la aceste realităţi*. Kant, printr-un mare efort de echilibristică mintală, încercase să niveleze cu totul asperităţile poziţiei sale, mărturisind că a gândi o existenţă nu este totuna cu a o cunoaşte şi că, deci, poţi afirma lucrul în sine negând totuşi că există vreo funcţiune cognitivă care să-l atingă. Schopenhauer şi Bergson evitaseră presupusa lacună kantiană, dând conştiinţei umane proprietatea de transcendere intuitivă. *Lucian Blaga se pare că alege poziţia cea mai puţin consecventă: neagă cu desăvârşire puterea de cuprindere pozitivă a misterelor supreme, dar construieşte totuşi o metafizică a cunoaşterii, în care ordinea transcendentă devine vizibilă în alcătuirea şi intenţiile ei intime*. Aici stă, după părerea noastră, punctul cel mai vulnerabil al speculaţiei sale şi partea cea mai curioasă din întreaga sa filosofie. Blaga propune o nouă metodă, *minus-cunoaşterea*,

dar îi neagă valoarea de revelare a misterelor transcendente. Afirmă o cenzură implacabilă şi dă dreptate lui Kant să nege valoarea de transcendere a categoriilor, dar – lucru uluitor –, introduce în miezul gândirii sale, şi fără preocuparea de justificare, acest concept de „Mare Anonim", care nu denumeşte în fond decât o antropomorfizare nemărturisită şi neîngăduită a transcendenței. Prin aceasta, conceptul de „Mare Anonim", cu conținutul şi semnificația ce i se dau, departe de a fi adus o soluție nouă sau de a fi prezentat elemente pentru aplanarea „certei" născute în jurul „lucrului în sine", amplifică într-o măsură prin nimic îndreptățită, toate păcatele de care fusese acuzat acest concept în sistemul kantian.

Pentru a exprima gândirea lui Blaga în termenii cei mai schematici posibili, vom spune că ea presupune existența a doi factori: individul cognitiv şi lumea misterelor centrate în jurul Marelui Anonim. Individul cognitiv încearcă să cunoască misterele, dar se loveşte de o aspră interdicție impusă sub forma unei *cenzuri*. Omul nu reuşeşte să cunoască transcendența, fiindcă însăşi această transcendență, prin Marele Anonim, a interzis orice cuprindere pozitivată a misterelor.

Cea mai de seamă contradicție, aceea care stă în miezul însuşi al teoriei de care ne ocupăm, poate fi formulată în următoarea întrebare: de vreme ce afirmă că individul cunoscător este cenzurat „definitiv şi irevocabil" în oricare din formele sale de cunoaştere, cum de mai poate autorul Cenzurii transcendente *să stabilească o hartă a ontologicului şi să-i dezvăluie acestuia mecanismul său cel mai intim?* „Există un mister existențial central (Marele Anonim) – povesteşte Blaga – şi mistere existențiale derivate, pe care «Centrul» le ține sub streaşina grijii şi inițiativelor sale. Misterele existențiale derivate nu se *apără* direct ele înseşi de a fi cunoscute; ele se apără *indirect*, prin intermediul «Centrului», care le apără."[15] Iar o precizare cât se poate de detaliată a Marelui Anonim şi mecanismului central transcendent constituie obiectul *Diferențialelor divine*. Prin urmare, Lucian Blaga susține pe de o parte că nu putem cunoaşte absolut nimic pozitiv adecvat despre transcendență, iar pe de altă parte ştie:

a) că transcendența e o multiplicitate de mistere;
b) că există printre acele mistere unul suprem, Marele Anonim;
c) că misterele nu se lasă să fie cunoscute, ci se apără;
d) dar nu se apără direct, ci prin intermediul Marelui Anonim;
e) că Marele Anonim singur poate cunoaşte pozitiv-adecvat misterele;
f) că Marele Anonim creează lumea după un complex mecanism expus detaliat în *Diferențialele divine*.

Suntem în drept să ne întrebăm atunci, cum se face că autorul *Cenzurii transcendente* poate şti toate acestea, de vreme ce bănuim că Marele Anonim nu i-a acordat nicio dispensă specială în ce priveşte cenzura şi că, prin urmare, i s-a interzis lui însuşi „definitiv şi irevocabil" orice afirmare despre ceea ce este „dincolo"? Cum de a obținut Blaga această scutire de la cenzurare, când „Prin cenzura transcendentă intercalată, înadins şi din superioare motive, între misterele

[15] L. Blaga, *Cenzura transcendentă*, p. 30.

existenței şi cunoaşterea individuată, se refuză cunoaşterii individuate orice cuprindere pozitiv-adecvată a misterelor existențiale”?[16]. E copilăresc şi absurd!

Dar nu numai atât. Lucian Blaga dezvăluie şi motivele adânci pentru care Marele Anonim ne cenzurează. „Probabil – spune el –, atingerea «adevărului transcendent» ar echivala cu o serioasă *primejdie* de natură tot atât de ascunsă ca orice transcendență. Bănuim că primejdia aceasta pândeşte şi amenință de-a dreptul echilibrul existențial; adică sau rostul lăuntric al subiectului cognitiv, sau rostul lăuntric al obiectului cunoscut, sau rostul implicat de raporturile pentru care au fost făcute subiectul şi obiectul.”[17]

Recunoaştem desigur că obiecțiilor noastre formulate mai sus li s-ar putea răspunde în felul următor: prin afirmațiile sale despre Marele Anonim, Lucian Blaga nu are pretenția că-l cunoaşte în mod pozitiv-adecvat. Or, el tocmai cunoaşterea pozitiv-adecvată o interzice individului şi o conferă Marelui Anonim. Ar rămânea atunci ca teoria despre Marele Anonim să fie un fel de revelare neadecvată, o traducere, în termeni umani imanenți, a unor veritabile mistere. În felul acesta s-ar putea readuce oarecum consecvența în sânul gândirii metafizice a lui Lucian Blaga, printr-o încercare de a o interpreta ca o privire mitică a Marelui Anonim. Textul blagian ne stă în imediat ajutor: „S-a remarcat, desigur, că tot timpul ne-am ferit să dăm Marelui Anonim atribute precum «rațiune»; «voință» etc. Atribute de felul acesta îi vom conferi cel mult sub rezerva categorică şi mărturisită de a vorbi conştient *mitic* despre el.”[18]

Răspunsul nostru la o asemenea întâmpinare ar fi următorul. Credem că nu există decât două interpretări rezonabile ce se pot da teoriei despre Marele Anonim. Sau că ea trebuie luată *ad litteram*, şi factorul central metafizic va fi dotat cu atributele umane corespunzătoare funcțiilor ce i se conferă, sau trebuie văzută aici o simplă însuflețire mitică a unui mister, deci o antropomorfizare a transcendentului. Să observăm că şi una, şi alta înglobează în sânul lor dificultăți de neînvins. Dacă Marelui Anonim nu i se poate atribui *raționalitatea* decât *mitic*, adică *neadecvat*, atunci teoria despre cenzură nu mai are sens, pentru că ea presupune intenționalitatea Marelui Anonim de a opri individuațiunea de la cunoaşterea absolutului. Aici Blaga a trecut cu mult peste cercul permis de teoria cenzurii. Nu numai conceptele de „rațiune” şi „voință” nu pot face parte din determinantele Marelui Anonim, ci orice alt atribut ce i s-ar conferi este neadecvat. O interpretare mitică ia teoriei despre cenzură orice sens, după cum o interpretare *ad litteram* dă dreptate cenzurii să invalideze teoria despre Marele Anonim. Blaga singur spune că termenul „rațional” nu poate fi atribuit Marelui Anonim, şi totuşi i-l dă atunci când afirmă că Marele Anonim a impus cenzura din motive care privesc ordinea existențială, şi a impus-o deci în vederea unui *scop*, ceea ce caracterizează în genere activitatea rațiunii.

[16] *Ibidem*, p. 28.
[17] *Ibidem*, p. 33.
[18] *Ibidem*, p. 178.

Ni se va putea răspunde cu aceleaşi necontenite cuvinte: e numai un mit. Căci, dacă luăm această de a doua pantă de interpretare şi considerăm explicaţia metafizică a cunoaşterii prin Marele Anonim ca un simplu *mit*, cum lasă a se înţelege însuşi Blaga, atunci evident că socotelile par să se schimbe şi obiecţiile aduse de noi aici par să nu-şi mai aibă obiect. Dar prin acest fapt să nu se creadă cumva că poziţia metafizică a lui Blaga şi-ar fi câştigat un spor de soliditate. Nicidecum. În acest caz, mitul Marelui Anonim are tot atâta valoare filosofică pe cât are o valoare ştiinţifică mitul cunoscut, prin care Aristofan explică în *Banchetul* platonician geneza iubirii. Repetăm: *rostul filosofiei nu este de a crea mituri, de a construi universuri şi fiinţe imaginare, ci de a cunoaşte Realitatea*.

Lucian Blaga distinge mai multe feluri de a gândi: *raţional*, *mitic* şi *ecstatic*, şi ne mărturiseşte că în determinarea Marelui Anonim le va utiliza pe toate – după împrejurări. Totuşi, el nu ne-a arătat în mod precis când vorbeşte raţional, când mitic şi când ecstatic. De aici, izvorul posibil al multor neînţelegeri şi nedumeriri: este de luat toată teoria Marelui Anonim într-o interpretare strictă sau trebuie văzut aici un fel metaforic de a vorbi, o înjghebare mitică de vagă semnalizare a misteriosului „dincolo”? Oricum ar fi, L. Blaga a fost furat aici de elanul fanteziei; a imaginat o ipoteză, i-a dat contur conceptual şi a sfârşit prin a crede în ea. Este Marele Anonim o expresie mitică a existenţei? Dacă e aşa, atunci în ce constă valoarea ei reprezentativă? *Dacă este mit, este construcţie arbitrară, plăsmuire necontrolată a imaginaţiei, icoană simbolică, dar neadecvată, a unei necunoscute, lăsată la bunul plac al fabulaţiei autorului ei*. Şi atunci în ce mai constă valoarea filosofică a teoriei Marelui Anonim, când ştim prea bine că în ea se vădeşte mai degrabă chipul însuşi al omului decât contururile transcendentului? Cum poate această teorie să dea răspuns mulţumitor străduaniei de cunoaştere a realităţii? Ce devine în acest caz filosofia altceva decât un joc de cuvinte, o *mitosofie*?

Iată deci cum gândirea lui Lucian Blaga intră, prin punctul ei central, într-o dramatică dilemă. Încercarea de metafizică a cunoaşterii trebuia să eşueze în mod necondiţionat, pentru că intra în vădită contradicţie cu premisele stabilite în domeniul gnoseologic. Lui Kant i s-a reproşat necontenit că mersese prea departe când afirmase existenţa lucrului în sine, pentru că stabilise în prealabil absoluta imposibilitate a funcţiunilor de cunoaştere ale minţii omeneşti de a pătrunde în transcendent. De altfel, Kant nu făcuse decât *să afirme* existenţa lucrului în sine, pe care s-a grăbit îndată să-l declare absolut incognoscibil în determinantele sale. Încercarea lui L. Blaga, pe această temă, este într-o privinţă cu mult mai temerară; ea nu se mulţumeşte să constate subiectivitatea desăvârşită a cunoaşterii omeneşti, ci se întreabă pentru ce ordinea existenţială e astfel alcătuită încât omul să nu poată niciodată să deschidă perspectivă spre mister? Ce semnificaţie are întemniţarea omului în lumea propriilor lui creaţii?

Cu această întrebare Blaga, bate temeinic la porţile imposibilului, pentru că însăşi concepţia sa despre inaptitudinea minţii omeneşti de a pătrunde în transcendent îl opreşte să poată da un răspuns valabil. Atunci când te întrebi de sensul dat

lucrurilor, când te străduieşti să afli de ce lumea e aşa cum e şi nu altfel, noima ce o bănuieşti stând la baza ei nu-ți poate răsări decât când ai stabilit oarecare legătură cu suprasensibilul, unde îşi află dezlegare toate câte aici pe pământ sunt nedezlegate. Fiindcă – aşa cum se dovedeşte şi în explicațiile lui Blaga –, numai acolo stă cheia pentru slobozirea Sensului în lume; dacă există vreunul.

Acceptând, deci, o interpretare mitică a Marelui Anonim, valoarea filosofică a tuturor afirmațiilor făcute despre acest concept devine cvasi-nulă. Ne întrebăm ce sens au presupunerile că Marele Anonim, „Din motive care țin de domeniul echilibrului existențial, *se apără*, pe sine şi toate misterele derivând din el, de aspirațiile oricărei cunoaşteri individuate, creând între aceasta şi misterele existențiale o rețea de factori izolatori”[19] –, când ştim prea bine că e doar un fel de a vorbi *mitic* despre un mister care rămâne şi va rămâne în vecii vecilor un mister? Vorbind despre cele patru feluri de cunoaştere pe care le deosebeşte: concretă, înțelegătoare, mitică şi ocultă, *Cenzura transcendentă* continuă: „Prin fiecare dintre aceste cunoaşteri, misterul existențial e alungat spre a fi înlocuit cu un echivalent neadecvat.”[20] Deci, şi în cazul când teoria Marelui Anonim e luată ca un mit, care ar vrea „să exprime în icoană sensuri smulse existenței” –, cum defineşte Blaga mitul –, ea rămâne fără sens, pentru că nu poate fi raportată la transcendență decât ca o disimulare la un mister, ca un semn uman la un *x* incognoscibil. Deci, teoria Marelui Anonim se delimitează, prin marginile ce i le impune Blaga însuşi, ca o construcție *pur verbală*, fără nicio semnificație obiectivă: „Cunoaşterea mitică e un organ de revelații disimulatoare prin excelență”[21] […]

[…] Dacă totuşi s-a construit un sistem „metaforic”, reprezentând în termeni neadecvați o realitate incognoscibilă, acest fapt întăreşte convingerea noastră că avem de-a face cu o creație mai mult artistică decât filosofică. Fiindcă numai în artă nu interesează dacă poezia, romanul sau pictura reprezintă peisaje, acțiuni, personaje reale sau sunt simple plăsmuiri ale autorului. Spre deosebire de artă, filosofia este realist orientată, în sensul că tinde totdeauna la o concordanță între judecăți şi obiectul la care ele se raportează. Valoarea creației artistice este independentă de gradul de asemănare cu o realitate, pe când valoarea creației filosofice – atunci când această creație vrea să fie o teorie a cunoaşterii sau o ontologie – stă numai în virtuțile ei de a corespunde unei realități. Această neînțelegere principală o obiectăm filosofiei lui Blaga, pentru că din ea decurg toate celelalte neajunsuri.

Nu putem trece totuşi cu vederea indecizia în care se zbate, dramatic, poziția metafizică blagiană. Marea originalitate pe care ea pretinde că a adus-o în problema cunoaşterii stă tocmai în faptul că nu mai explică subiectivitatea omenească printr-o simplă insuficiență a individuației, ci, pătrunzând mai adânc, mai „central-ontologic” cum îi place autorului să se exprime, găseşte că subiectivitatea cunoaşterii se datorează intervenției factorului metafizic central, Marele Anonim, care din

[19] *Ibidem*, p. 28.
[20] *Ibidem*, p. 56.
[21] *Ibidem*, p. 50.

superioare motive şi în baza unui „tâlc metafizic" „interzice conştiinţei cuprinderea pozitiv-adecvată a misterelor." Prin aceasta, încercarea lui Blaga devine de fapt o raţionalizare a transcendentului, o introducere a lumii umane într-un angrenaj de semnificaţii şi intenţionalităţi de origine transcendentă […]

[…] Dacă aici stă originalitatea metafizicii lui Blaga, atunci e cazul să ne îndoim că ea se rezolvă în altceva decât într-o construcţie verbală, fie ea şi metaforică. Aceasta pentru motivul bine întemeiat că – privind şi interpretând *mitic* şi metaforic Marele Anonim – *„tâlcul metafizic", „primejdiile" şi raţiunile înalte şi necunoscute nouă*, care determină pe Marele Anonim să ne cenzureze cunoaşterea, devin *indescifrabile mistere* şi, ca atare, nu poţi arunca asupra lor suspiciunea cenzurării, *pentru că despre un mister nu eşti în drept să spui nimic atâta vreme cât îl consideri mister*. Adevărul este că – în ciuda mărturisirilor clare făcute de Blaga în unele părţi – *Cenzura transcendentă* contrazice, în alte părţi, interpretarea mitică a Marelui Anonim. Precizia, raţionalitatea în care încadrează elementele explicaţiei, felul categoric sub care se prezintă, îndeamnă la o interpretare *ad litteram*. De altfel, numai într-o asemenea interpretare şi-ar avea oarecare sens încercarea de a opune teoria Marelui Anonim, ca explicaţie metafizică originală a subiectivităţii cunoaşterii, celorlalte teorii (biologico-finaliste) […]

[…] Adăugăm aici că Marelui Anonim i se conferă, prin abuz şi inconsecvenţă, atribuţii de cunoaştere. „Marele Anonim e în posesia unei cunoaşteri pozitiv adecvate şi nelimitate."[22] Ce sens va fi având această afirmaţie e foarte greu de conceput. Întâi de toate, este de neînchipuit ce înseamnă, şi mai ales *cum e posibilă* o cunoaştere *pozitiv-adecvată*; apoi, nu se poate concepe o fiinţă dotată cu *puteri cognitive* decât prin analogie cu făptura omenească. Şi, în consecinţă, Marele Anonim nu poate fi decât o fiinţă construită după chipul şi asemănarea noastră, ceea ce este o evidentă antropomorfizare. L. Blaga va simţi, desigur, neajunsul unor asemenea afirmaţii, de aceea va veni cu o atitudine moderatoare: „Marelui Anonim însuşi i-am atribuit, într-un chip pentru noi de neconceput, «*cunoaşterea absolută şi nelimitată*». Prin aceasta voim numai să relevăm că natura cunoaşterii Marelui Anonim trebuie să fie cu totul altfel decât natura cunoaşterii individuate."[23] Înţelesul acestor pasaje este, desigur, cât se poate de obscur, datorită faptului că vrea să ni se vorbească despre o cunoaştere care de fapt nu e cunoaştere! […]

[…] Şi acum, drept încheiere, să ne fie permisă şi o mică încercare de explicaţie. Contradicţiile semnalate în gândirea lui Lucian Blaga şi care, în fond, se pot reduce la aceea că *interzice trecerea în transcendent, şi totuşi o efectuează într-un mod surprinzător*, îşi au izvorul lor originar în structura de artist a autorului. Blaga nu ţine principial seama de faptul că metafizica trebuie să fie în funcţie de teoria cunoaşterii. Construcţiile metafizice le poţi prezenta în două feluri: sau ca nişte însăilări arbitrare menite să mulţumească imaginaţia, sau ca imagini adecvate ale unei realităţi. În filosofie – acesta e un lucru elementar –, nu interesează decât al

[22] *Ibidem*, p. 150.
[23] *Ibidem*, p. 181.

doilea fel de construcţii. Dar, pentru ca ele să se prezinte sub formă de redări adecvate transcendentului, se presupune că autorul lor a acordat de la început funcţiei prin care le-a realizat încrederea că ea este valabilă pentru aşa ceva.

Blaga face, însă, tocmai contrariul: neagă în mod absolut funcţiilor de cunoaştere ale minţii omeneşti valoarea de revelare, dar construieşte totuşi – *cum*, nu ştim –, o metafizică a Marelui Anonim. *Prin aceasta, Marele Anonim devine punctul dramatic al gândirii lui Blaga, deoarece se instalează ca un focar de contradicţii în sânul sistemului*. Kant a trecut şi el în transcendent, negându-şi premisele *Criticii raţiunii pure*. Acelaşi păcat îl paşte şi pe Blaga, cu deosebirea că, pe când Kant o făcea ca etician, Blaga o făcea ca artist. Aici stă *specificul* său. Când gândirea sa va fi devenit suficient de cunoscută, nu numai amatorilor de fosforescente formulări, lirice şi goale, se va confirma, credem, observaţia ce o facem: *că filosofia lui Blaga este o operă de artă clădită din material filosofic, şi în aceasta stă toată tăria şi slăbiciunea ei*.

* * *

Iată însă cum basmul cu Marele Anonim se continuă pe plan cosmologic. Astronomilor contemporani li se oferă un material de copios amuzament privitor la procesul de formare a universului.

Marelui Anonim, ca fiinţă transcendentă supremă, i se atribuie printr-un act de gândire dogmatică, proprietatea paradoxală de a se reproduce *ad infinitum*, în chip identic, fără a se istovi şi fără a-şi asimila substanţe din afară. Prima însuşire, funcţiune, gest al Marelui Anonim, este deci acela de a crea din sine o serie nesfârşită de alţi Mari Anonimi, identici sieşi. „Marele Anonim, existenţă de o copleşitoare complexitate şi amploare, are prin sine însuşi, fără a fi supus niciunei scăderi sau alimentări, putinţa să genereze *ad indefinitum* existenţe de aceeaşi amploare substanţială şi de aceeaşi complexitate structurală.”[24]

Iniţial, deci, Marele Anonim este pornit spre indefinită reproducere de existenţe similare sieşi. Şi dacă lucrurile ar fi rămas aici, dacă Marele Anonim ar fi dat curs acestei tendinţe a sale, lumea nu ar mai fi existat, ci ar fi existat o serie nesfârşită de Mari Anonimi; serie în permanentă creştere. Marele Anonim nu tinde, deci, în primul rând la crearea lumii; cosmosul rezultă dintr-o operaţie a sa de ordin secund.

Existenţa lumii se explică altfel decât printr-un proces demiurgic direct şi intenţionat, pentru că Marele Anonim nu are altă pornire decât aceea de a se reproduce pe sine. Lumea rezultă dintr-un proces complet invers: de înfrânare a procesului reproductiv iniţial. Aici, urmărind firul explicativ ce ni-l aruncă Blaga, trebuie să precizăm că Marele Anonim, pornit spre o indefinită autoreproducere, nu dă curs acestei porniri şi, dimpotrivă, ia măsuri ca ea să fie îngrădită.

[24] *Idem*, *Trilogia cosmologică.* I. *Diferenţialele divine*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 29.

Motivul acestei măsuri de autoînfrânare trebuie căutat în teama pe care o are Marele Anonim de a nu fi în cele din urmă detronat din poziția central metafizică de aceste cópii identice ale sale.

Dacă ne este permisă o analogie, de altfel nu prea îndepărtată de atmosfera gândirii lui Blaga din acest sector, am asemăna pe Marele Anonim cu un monarh care din invidie nu ar lăsa în deplinătatea puterilor pe niciunul din frații sau copiii săi, care ar putea la un moment dat să-i sape domnia, să-şi creeze regate mai mici în sânul stăpânirii sale, ci le-ar tăia fie nasul, urechile sau alte membre, menținându-i mereu într-o stare de inferioritate. „Posibilitățile reproductive ale Marele Anonim rămân însă, grație unor măsuri speciale, o veşnică virtualitate, căci din dezlănțuirea procesului reproductiv ar rezulta fie alte «toturi divine», adică tot atâtea sisteme autarhice care s-ar sustrage pazei şi controlului central, fie sisteme egocentrice, care ar încerca să se substituie întâiului şi tuturor celorlalte. În amândouă cazurile s-ar declara, într-un fel sau altul, o gravă teoanarhie.”[25]

Marele Anonim s-ar găsi astfel strâns între tendința sa autoreproductivă indefinită şi teama de a nu periclita prin ea centralismul existențial, şi înțelege să iasă din acest impas printr-un surogat de creație: în loc de a reproduce un număr indefinit de Mari Anonimi, asemănători sieşi, va reproduce numai părți din aceşti Mari Anonimi posibili, îi va împrăştia în membre, îi va descompune. Aceste părți din Marii Anonimi posibili sunt tocmai fenomenele lumii: „[…] orice creatură directă a Marelui Anonim va fi un infim fragment, îngăduit şi liber realizat, al unui Dumnezeu posibil.”[26]

Marele Anonim nu creează în mod direct nici alți Mari Anonimi, cum ar fi firesc, în baza impulsiunii sale fundamentale, nici fenomene întregi, ci doar particule cât se poate de simple sub raport substanțial şi structural, dar eterogene, din totul divin, în perspectivă virtuală. Pentru completarea înțelesului de „diferențială divină”, recurgem şi vom mai recurge la textul blagian: „Oricare din aceste diferențiale divine este un minim substanțial, purtător al unei structuri egale cu un segment absolut simplu al structurii divine.”[27]

Marele Anonim recurge, deci, indirect la crearea lumii: întâi dă naştere unităților infinitezimale şi indestructibile care sunt diferențialele divine, pentru ca din ele să clădească mai apoi, prin integrare, făpturile complexe. Motivul acestei creații indirecte este tot acela care opreşte creația unor alți Mari Anonimi: teama ca nu cumva ființele complete, create direct, să primejduiască prin proprietățile pe care le-ar fi căpătat pe această cale ordinea înaltă a lumii.

De aceea el nu va îngădui nicio creație indirectă, nelimitată, fiindcă s-ar putea întâmpla ca fenomenele astfel date existenței să se structureze pe baza procesului de integrare a diferențialelor divine şi să devină primejdioase. Şi, în consecință, însuşi acest proces de creație indirectă este cenzurat în sensul că integrarea nu

[25] *Ibidem*, p. 29-30.
[26] *Ibidem*, p. 31.
[27] *Ibidem*, p. 35.

poate avea loc decât în cazul când fenomenele rezultante nu sunt în măsură să incomodeze puterea Marelui Anonim şi ordinea existenţială. Marele Anonim emite, deci, în primul rând, diferenţialele divine, elemente de ordine transpaţială, absolut simple şi, în consecinţă, neimaginabile. Diferenţialele divine trebuie să le percepem ca purtătoare „infinitezimale" (simbolic, ca „puncte") ale câte unei structuri virtuale absolut simple[28]. Din aceste diferenţiale se compune, în urmă, printr-un proces de integrare, totalitatea celorlalte fenomene. Materia, viaţa, spiritul nu sunt în fond decât forme complexe de diferenţiale divine specifice.

Conform concepţiei sale, care deosebeşte în complexul existenţei moduri ontologice şi moduri morfologice, Blaga va emite părerea că şi diferenţialele vor fi de două feluri, ontologice şi morfologice. Odată emise, diferenţialele se integrează, se adună, formând indivizii. Acest proces nu mai are însă loc sub supravegherea Marelui Anonim, ci se datorează faptului că diferenţialele eterogene sunt astfel alcătuite încât sunt potrivite ca să alcătuiască existenţe complexe. Marele Anonim nu participă direct la procesul de integrare şi alcătuire interioară a universului, ci dă numai, prealabil, elementele necesare.

Fenomenele de tot felul rezultă ulterior prin angrenarea diferenţialelor eterogene, care prin însăşi structura lor au proprietatea de a se completa. Fenomenul nu este greu de înţeles: fiind părţi minime dintr-un tot finalist orânduit, ele sunt capabile să reproducă întregul dacă sunt conexate. Întregul este, după cum ştim, un tot divin, o copie fidelă a Marelui Anonim. Dar, deoarece realizarea unui alt Mare Anonim este interzisă, diferenţialele nu se vor integra decât în părţi, dând fenomene reduse, dar cu finalitate suficientă.

Procesul de integrare a diferenţialelor cunoaşte mai multe grade. Diferenţialele se pot „potrivi" mai mult sau mai puţin, atunci când sunt puse în situaţia de a se integra. Blaga vorbeşte de o „suficientă potrivire" şi o „minimă potrivire". În primul caz rezultă individuaţiuni normale, cu finalitate evidentă şi localizată. În al doilea, apar organismele monstruoase, cu aspecte de „parafinalitate". În modul acesta, teoria lui Blaga vine să explice, în mod suficient, atât fenomenele cu finalitate normală, în ordine biologică şi psihică, cât şi cele de regenerare, transplantare sau apariţiile monstruoase.

La fel se pot explica şi alte deficienţe în sânul creaţiunii, cum ar fi vremelnicia, destructibilitatea, dimensiunile minore. Toate îşi au explicaţia în geneza indirectă a lumii şi în intenţionalitatea superioară pusă la baza ei: tendinţa Marelui Anonim de a-şi limita creaţia şi a o ţine în permanentă stare de inferioritate, spre a nu-i da posibilitatea să se ridice contra sa şi, eventual, să-i uzurpe poziţia centrală.

În felul acesta, concepţia lui Blaga se desenează ca un finalism pronunţat, cu toată partea lăsată întâmplării în mecanismul cosmic. În viziunea sa, chiar şi acordul mecanic al diferenţialelor divine este făcut cu sens de Marele Anonim. Faptul că lumea este rezultatul unei creaţii indirecte şi că diferenţialele se conexează oarecum mecanic, implică o înaltă potrivire şi prevedere din partea

[28] *Ibidem*, p. 56.

Marelui Anonim. Am afirmat de câteva ori că acesta acordă integrării diferenţialelor şi organizării individuaţiilor numai un interes indirect, lăsând în această zonă şi întâmplării, jocul şi eficienţa ei. Ipoteza sau teoria anunţată până aici caută să aibă însă şi o potrivire cu faptele. De aceea, Blaga va sonda ştiinţa – biologia în special –, pentru a-şi găsi temeiurile necesare. El va încerca, în acest sens, să arate anumite fenomene care nu-şi găsesc o suficientă explicaţie decât prin tema diferenţialelor. Aici se plasează discuţia sa asupra raporturilor de variabilitate, independenţă dintre tipuri şi izvoade, cum şi atâtea întrebări rezultate din examinarea modurilor de existenţă ontologice şi morfologice.

Astfel, se ştie că modurile ontologice sunt mai multe: al cristalelor, plantelor, animalelor şi omului. Întrebarea care i se iscă deodată autorului este: de ce există mai multe moduri ontologice sau de ce există atâtea, şi nu mai multe? De ce fiinţe adânc şi esenţial asemănătoare se deosebesc, totuşi, prin caractere secundare, de ce la tipuri cu totul distincte persistă elemente formale asemănătoare, de ce în complexitatea lor formală fiinţele se diversifică atât şi de ce sub unghiul ontologic variaţiile sunt mai puţine, dar mai abrupte? Răspunsul pledează pentru teza creaţiei indirecte prin diferenţiale. După argumentele pur speculative care sprijină ipoteza unei geneze indirecte, pe temei de diferenţiale divine, toate aceste aspecte empirice generale pledează, parcă, şi ele mai mult în favoarea acestei ipoteze. Persistenţa încăpăţânată a unora dintre structurile făpturilor, alături de variabilitatea altora, indică mai curând o discontinuitate a elementelor de bază, capabile de diverse combinaţii, decât o geneză directă şi integrală a acestor făpturi şi fiinţe potrivit unor planuri *ad-hoc*. La fel, distribuţia unor motive formale asemănătoare (izvoade) la făpturi şi fiinţe foarte deosebite ca tipuri pledează, de asemenea, mai curând pentru discontinuitatea unor elemente de bază în stare să se combine foarte felurit, decât pentru o geneză directă a acestor făpturi şi fiinţe ca „întreguri indivizibile".

Dar argumentul empiric care în ochii lui Blaga este într-adevăr decisiv, împotriva unei geneze directe şi morfologice a lumii, îl constituie fenomenele de *parafinalitate*. În acest punct, autorul trilogiilor operează o abilă eliminare a celor doi adversari pe care-i găseşte în cale: materialismul şi vitalismul, făcându-i să se extermine reciproc. *Fenomenele de finalitate elimină ipoteza materialistă, iar fenomenele de parafinalitate elimină ipoteza vitalistă*. Driesch a fost acela care s-a învrednicit prin experienţele sale să dea lovitura de graţie materialismului mecanicist, fără ca totuşi ancorarea sa într-o explicaţie entelehială să fie acceptată de Blaga. Mecanicismul rămâne definitiv executat de Driesch, entelehismul pe care-l anunţă în loc este, la rândul său, anulat de fenomenele de parafinalitate. Aspectele finalităţii organice şi, pe urmă, faimoasele experienţe ale lui Driesch interzic explicarea mecanicistă a vieţii. Ele par a ne împinge spre teoria entelehială. Fenomenele de parafinalitate, la rândul lor, răstoarnă teoria entelehială, fără a da o realitate teoriilor mecaniciste. În această situaţie se impune o nouă explicaţie, cu termeni neuzaţi, şi Blaga o aduce prin teoria diferenţialelor divine. Marele Anonim are tendinţa firească de a se reproduce aidoma, la nesfârşit. Dar, din teama de a-şi

crea astfel eventuali uzurpatori ai locului metafizic pe care-l ocupă, nu dă curs acestei tendințe. I-ar rămânea atunci o a doua posibilitate: de a crea făpturi mai puțin complexe, dar totuşi întreguri cu părți în subordine, care ar fi ideile, tipurile, formele entelehiale; de a crea individual prin acte monofazice, indivizibile. Se teme însă şi de acest gest. Şi atunci preferă creația indirectă prin diferențiale divine, realități la care trebuie să se refere, după Blaga, explicația finalităților.

Concomitent cu aceste idei, Blaga emite şi o anumită teorie asupra organizării cristalelor, vegetalelor şi animalelor. Fenomenul de la care porneşte e acela al „unității formative", asupra căreia se aruncă imaginația gânditorului pentru a-şi răspunde la întrebarea: cum urmează să ne imaginăm o unitate formativă pentru ca din substanța chimică amorfă să rezulte un individ-cristal? O unitate formativă trebuie să implice numaidecât doi factori:

– 1) Factorul direcțional, egal cu un mănunchi de indicatori după care se orientează materia şi teoriile fizico-chimice în procesul de organizare al individului-cristal. Indicatorii rezumă cu aproximație şi într-un fel virtual structura cristalului. Acest factor să-l numim „factor D";

– 2) În orice unitate formativă trebuie să existe şi un anume cuantum de energie cu totul specifică, pe care unitatea formativă o utilizează şi de care are nevoie pentru organizarea materiei şi a energiilor fizico-chimice potrivit indicatorilor direcționali. Această energie o vom numi „energie delta".

Odată fixați aceşti doi factori ai unității formative, autorul păşeşte la alte presupuneri. Şi anume, intervine ideea că la un anume (oarecare) moment care coincide cu formarea cristalului, în substanța chimică respectivă, împânzită de unități formative, una dintre aceste unități formative capătă predominație, în sensul că factorul D al ei raliază la planurile sale de construcție energiile delta ale celorlalte unități formative. Fură, cu alte cuvinte, energia delta conținută în celelalte unități. S-ar naşte aici, desigur, întrebarea cum reuşeşte să predomine o anume unitate şi dacă nu se dă cumva o luptă între ele. Faptul e prevenit din partea teoreticianului, deoarece se admite că sarcinile de energie delta diferă cantitativ de la o unitate la alta, şi deoarece într-o masă oarecare de unități formative relativ omogene se va găsi totdeauna una însărcinată cu o cantitate maximă de energie delta, această unitate formativă va deveni centrul închegării individului cristal. Evident că predominanta aceasta a unei unități e temporară şi că unitățile celelalte îşi păstrează, să zicem aşa, nuda proprietate a energiilor delta, deoarece, când cristalul se pulverizează, unitățile revin în posesie plină a energiilor respective. Asemenea unități formative stau, desigur, şi la baza organizării animale sau vegetale. Bineînțeles, cu unele ajustări. Aici avem de-a face cu o singură unitate formativă inițială din care se multiplică şi se diferențiază toate celelalte. De aceea, ea şi conține cel puțin patru factori: factorul D şi delta, apoi un factor dirijor al procesului de înmulțire şi altul pentru diferențierea unităților formative.

Organizarea individului biologic comportă un proces întrucâtva diferit. Celula ovulară inițială cuprinde, cum am văzut, mai mulți factori, între care se află şi unul

destinat să dirijeze înmulţirea celulară. Odată în funcţiune, acest factor, el ne pune în prezenţa mai multor celule şi deci a mai multor unităţi formative. Celula iniţială exercită prin alt factor al ei o acţiune de demontare ireversibilă a factorilor lor direcţionaţi şi de însumare a energiilor delta ale acestor celule. În felul acesta, celula iniţială le subordonează pe celelalte, stingându-le definitiv şi progresiv factorii direcţionali. Mecanismul imaginat astfel are darul să explice mulţumitor fenomenele de regenerare. În regiunea respectivă intervine o unitate formativă cu misiunea de a restaura organul dispărut. Însă această unitate nu mai deţine toate calităţile unităţii iniţiale, ci este dintre acelea cu o seamă de indicatori direcţionali demontaţi, iar cu ceilalţi paralizaţi. Ea nu mai poate să intervină decât cu aceşti indicatori paralizaţi şi care şi-au revenit din amorţire. Teoria este deci în stare să explice şi finalităţile şi parafinalităţile deopotrivă.

În orice caz, ipoteza emisă aici de Blaga şi al cărei interes cade mai degrabă sub ochii biologilor, nu e lipsită de ingeniozitate şi de logică. Ea ne aminteşte cu insistenţă ipotezele chimiei, care încearcă să-şi imagineze structura realităţilor subatomare, ceea ce ne îndeamnă să subliniem că este o ipoteză construită după toate legile genului. Integrate în viziunea sa metafizică, unităţile formative care sunt unităţile germinative ale indivizilor, trebuie privite ca fiind ele însele realităţi complexe, compuse din diferenţiale divine. Atât factorii direcţionali, energiile delta, cât şi ceilalţi factori rezultă din integrarea diferenţialelor eterogene. Ca atare, unităţile formative sunt destructibile şi reformabile, ceea ce prezintă interes pentru problema evoluţiei. În vederile lui Blaga, teoria adaptabilităţii nu e în stare să dea seama de apariţia unor specii noi. Nici viaţa însăşi nu poate fi luată ca principiu creator de specii. Singura explicaţie notabilă trebuie să se refere la teoria unităţilor formative şi la procesul metafizic de integrare a diferenţialelor. Apariţia unei specii înseamnă o schimbare de structură în unitatea formativă în care se declară mutaţia respectivă. Cum, însă, unitatea formativă constă dintr-o integrare metafizică de diferenţiale divine, e de presupus că o reformă în structura ei înseamnă o integrare suplimentară de noi diferenţiale, o grupare a lor pe substratul formativ dat. Explicând în acest mod apariţia de noi specii, Blaga îşi mărturiseşte totodată convingerea în imuabilitatea speciilor din punct de vedere biologic, crearea lor fiind un act metafizic al Marelui Anonim: „*Speciile trebuie socotite sub raport pur biologic, ca fiind imuabile, îngăduind doar variaţii fluctuante în anumite limite, dar nu dincolo de ele; producerea de noi specii este un proces transbiologic, un proces în care se manifestă, indirect, prin diferenţialele divine, prezenţa generatoare a Fondului Anonim.*”[29]

Blaga este cel dintâi în a recunoaşte unele din paradoxele concepţiei sale. Faptul nu atenuează însă cu nimic impresia puternică de arbitrar pe care ţi-o lasă întreaga sa concepţie. Înainte de a trece la câteva considerente personale, lăsăm ca autorul însuşi să ne dea referinţe asupra punctelor de maximă obscuritate a metafizicii şi cosmologiei sale.

[29] *Ibidem*, p. 111.

Astfel, Blaga însuşi mărturiseşte: „Suntem cei dintâi să recunoaştem că teoria cosmologică expusă prezintă chiar prin premisele sale unele laturi paradoxale […] S-a dovedit adeseori lucru foarte fertil să pui paradoxul chiar în premise. Din parte-ne, am făcut uz de această învățătură ce ne-o dă istoria filosofiei şi a ştiinței."[30]

Atitudinea aceasta este caracteristică lui Blaga şi o socotim cu totul afilosofică, pentru că nu credem ca din istoria filosofiei şi ştiinței să se desprindă învățătura că paradoxul trebuie luat drept principiu de filosofare. Stăm aici în fața unui exces de imaginație şi a unei tendințe spre joc conceptual, ambele la fel de primejdioase pentru filosofie. Primul paradox, recunoscut ca atare, îl constituie poziția că totul divin deține proprietatea de a se reproduce aidoma la nesfârşit. Faptul miră logica, deoarece reproducerea nelimitată din acelaşi loc, fără ca izvorul să scadă, nu poate fi concepută pe căile normale ale priceperii. „Lespezile se clatină puțin sub picioare, dar metafizica s-a mai găsit şi alte dăți în situații similare. Sunt regiuni unde terenul devine, prin însăşi natura sa, foarte echivoc în raport cu posibilitățile noastre de înțelegere. Trebuie să ne împăcăm şi cu aceste situații."[31] Paradoxul nu este, deci, explicitat, ci luat ca atare. El înseamnă o mărturisită aplicare, în zona metafizică, a metodei dogmatice, expusă în teoria sa asupra cunoaşterii. Dar, oricât ar încerca autorul să legitimeze modul de a gândi dogmatic, în acest punct ne mai rămâne importanta întrebare dacă propoziția dogmatică expune sau nu adevărul. Pe ce se bazează Blaga atunci când susține că Marele Anonim are proprietatea de mai sus? De unde ştie acest lucru? Iată întrebări la care n-a dat şi nici nu poate da vreun răspuns valabil. Formula paradoxală semnalează un „mister"?? Blaga nu se opreşte la această poziție de simplă afirmare a transcendenței, ci o antropomorfizează, o raționalizează complet. Alt punct paradoxal ne este indicat de însuşi autorul său ca fiind faptul că, deşi Marele Anonim deține proprietatea de a se reproduce la infinit, totuşi nu dă loc procesului sub această formă, ci se reproduce numai în diferențiale. Explicația paradoxului am avut-o: există înalte motive născute din grija pentru centralismul său primejduit de eventuale existențe majore, care-l îndeamnă să procedeze astfel. De aceea, ca un veritabil paradox rămâne numai întâiul, căruia, cum am văzut, Blaga îi găseşte o justificare în sfera „minus-cunoaşterii".

Dar, indiferent de aceste poziții inițiale paradoxale, rămâne marea întrebare: cum a fost posibil ca Blaga să raționalizeze şi să antropomorfizeze transcendența, când, după concepția sa gnoseologică, omul nu poate să cunoască absolut nimic adevărat din tezaurul de mistere de dincolo? Ne aflăm în fața unui sistem filosofic cu pretenția de a surprinde sau a da indicii asupra adevărului ori ne aflăm în fața unor simple poveşti, a unor creații ale fanteziei născocite pe marginea unor probleme liminare? Iată atâtea şi atâtea elemente care ne dau un lămurit şi colorat tablou asupra transcendenței. Un Mare Anonim, ființă supremă cu puteri şi rosturi centrale în mecanismul cosmic şi supra-cosmic, dotat cu proprietatea de a se

[30] *Ibidem*, p. 157.
[31] *Ibidem*, p. 159.

reproduce la infinit sau de a crea existenţe cu structură majoră. Iată-l pe acest Mare Anonim cum gândeşte, cum se teme, cum este prevăzător, cum ia măsuri de stăvilire a tendinţei sale creatoare, iată-l cum, în loc să desfăşoare creaţia, o mutilează, o pulverizează. Iată acum şi o întrebare care se naşte de aici şi pe care o aruncăm filosofiei lui Blaga: ce rost i se dă lumii în acest mecanism? Nu cumva lumea e o creaţie nedorită, întâmplătoare, cu sens, şi totuşi cu semnificaţia de a interzice o creaţie?

În vederile filosofiei sale, lumea este o pseudo-creaţie apărută peste prevederile Marelui Anonim, şi chiar contra lor: „*Lumea, ca sumă a diferenţialelor divine disponibile sau integrate şi organizate în individuaţii de diverse tipuri, se produce deci periferial faţă de Fondul Anonim şi are în cele din urmă suprema semnificaţie a unei teogonii sistematic, consecvent, radical şi înadins zădărnicite.*”[32] Prea se accentuează caracterul de apariţie silnică a lumii, prea meschin ni se pare acest Mare Anonim şi e cam tristă lumea pe care ne-o oferă Blaga. Dacă ţinem seama de faptul că este o lume ieşită mai mult din puterea de închipuire a lui Blaga decât din mâinile Marelui Anonim, ni se va îngădui pretenţia că, de vreme ce ni se oferă simple poveşti, să fie cel puţin frumoase! Prea avem impresia neputinţei acestui Mare Anonim, prea îl vedem îngrijorat de o revoluţie printre elementele subordonate, pentru a nu vedea că în însăşi concepţia lui Blaga, *Marele Anonim nu e realitatea supremă*, ci una temporară, gata să dispară, pândită de *Marele Mister*, de care se teme mereu. În orice caz, lupta sa cu propriile-i creaturi îi şterbeşte mult din prestigiul pe care trebuie să-l deţină ideologic prin poziţia metafizică pe care o are. Atât Marele Anonim, cât şi lumea prind un aspect prea cenuşiu […] Ne miră mai ales cum îi atribuie calităţi *substanţiale*, cum e aceea de a fi o *spiritualitate*. Iată textul: „Hotărându-ne pentru ipoteza unui Generator transmundan (de o extremă complexitate substanţială şi structurală, între altele şi de natură spirituală), rămâne să determinăm mai de-aproape fiinţa sa cât şi raportul său cu lumea.”[33]

Mai ţinem să evidenţiem încă un aspect interesant al cosmologiei blagiene, deşi el ar cădea cu mult mai mult efect în atenţia teologilor. Îl subliniem însă pentru aceia care au vrut în diverse rânduri, cu tot dinadinsul, să-l considere pe Lucian Blaga drept un reprezentant al curentului de gândire „ortodoxistă”. Marele Anonim, ca existenţă metafizică primordială, nu are prea multe asemănări cu conceptul creştin de Divinitate. În viziunea *Diferenţialelor divine*, el este împodobit cu atribute şi chiar defecte omeneşti: nu e atotputernic fiindcă se teme de propriile-i creaţii, este avar cu tăria lui, meschin şi tiranic; autorul merge până acolo încât îl şi numeşte *Dumnezeu-demon*[34]. Ceea ce, evident, nu poate încăpea, credem, în vederile teologiei creştine. Pe de altă parte, nemurirea sufletului este trasă la mare îndoială: „Ceea ce rămâne după moartea individuală cât priveşte conştiinţa sunt aceste secrete diferenţiale psihice, spirituale, *eterogene*, dar *nu* «conştiinţa» şi

[32] *Ibidem*, p. 118.
[33] *Ibidem*, p. 125.
[34] *Ibidem*, p. 67.

niciun pretins «suflet individual», ca factor total şi indivizibil care ar fi fost în posesia conştiinţei sau poate chiar identic cu ea."[35]

Există mai multe considerente pentru care socotim că Blaga desfăşoară aici o concepţie metafizică deosebită de metafizica teologică ortodoxă. Avem toate semnele necesare că Blaga are o altă concepţie despre Dumnezeu şi avem chiar dreptul să spunem că asistăm la situarea în locul metafizic central a unei fiinţe care nu mai poartă nici pe departe trăsăturile divinităţii aşa cum le cunoaştem din cadrul învăţăturii noastre creştin-ortodoxe.

Socotim întâi mărturisirea expresă a lui însuşi Blaga, care a ţinut să ne avertizeze că ezită să dea Marelui Anonim denumirea de Dumnezeu, pentru că „[…] ne derutează prin apucăturile sale egocentrice şi prin uzarea faţă de noi de unele măsuri a căror promptă calificare ar stârni stupoare teologilor"[36]. Adăugăm apoi toate acele însuşiri care îndepărtează de conceptul de Dumnezeu, cum ar fi afirmaţia că nu i se poate da atributul de „atotputernic", cum nu e bine să i se confere nici altele de acest fel. Prin „apucăturile" sale, acest Mare Anonim nu poate fi un ideal de perfecţiune pe care omul l-ar visa sau ar urmări să-l realizeze. Blaga ne sfătuieşte chiar deschis să nu facem una ca asta: „[…] se pare că rostul omului este cu totul altul decât de a căuta să se facă asemenea aceluia care în prealabil s-a îngrijit să-l mutileze şi care, prin toate măsurile preventive luate, tinde tocmai la conservarea disanalogiei."[37]

S-ar mai putea, de asemenea, cita şi faptul că lumea nu este, în concepţia lui Blaga, rezultatul unei voinţe şi intenţionalităţi divine directe: „Geneza lumii nu s-ar fi dezlănţuit dacă Marele Anonim s-ar fi abandonat fără rezervă posibilităţilor sale reproductive fireşti"[38] […]; „Efortul voliţional al Marelui Anonim are ca obiectiv *ceea ce nu trebuie să se facă, iar nu ceea ce se face.*"[39]

În sfârşit, mai adăugăm şi însuşirea că Marele Anonim este limitat şi în gândirea sa, întrucât se vede silit să nu gândească global, pentru a nu stârni seria autoreproductivă, ci numai minimalizat, în „diferenţiale". Marele Anonim gândeşte, de fapt, limitat la maximum, dar absolut adecvat, câtă vreme omul gândeşte mult mai totalitar, dar neadecvat (cenzurat). Obiectul gândirii divine ar trebui să aibă un volum maxim, dar această gândire ce comportă incalculabile riscuri se înăbuşă, restrângându-şi, din motive tactice, obiectivul la fracţiuni disparente.

În ce ne priveşte, socotim că libertatea metafizicianului trebuie să fie absolută în sfera gândurilor sale. Zugrăvind aici conceptul de Mare Anonim în ceea ce-l aseamănă şi-l deosebeşte de ideea divinităţiii creştine, nu ţinem decât la o exactă situare a concepţiei blagiene şi la o justă interpretare a ei.

Tot în rândul obiecţiilor ce am avea de adus *Diferenţialelor divine* trebuie să socotim şi uşurinţa cu care autorul trece peste un alt element de căpătâi al

[35] *Ibidem*, p. 131.
[36] *Ibidem*, p. 27.
[37] *Ibidem*, p. 33.
[38] *Ibidem*, p. 37.
[39] *Ibidem*, p. 38.

problemei în discuţie. Este vorba de întrebarea dacă lumea e într-adevăr rezultatul unei „geneze" sau ea există din veşnicie şi pentru veşnicie. Ce-i drept, autorul îşi pune această întrebare, recunoaşte chiar ca îndreptăţită în oarecare măsură şi cealaltă teză, deoarece spune că „Avem desigur latitudinea să ne închipuim lumea şi ca o permanenţă, din totdeauna şi fără de sfârşit, susceptibilă de multe schimbări în mărunţişurile ei, dar inalterabilă în mare"[40].

Motivul pentru care preferă totuşi teoria genezei ca punct de plecare este cât se poate de şubred. Iată-l: „Se va vedea însă că lumea însăşi, cu structurile şi cu articulaţiile ei date, este mai accesibilă unei ofensive lămuritoare dacă admitem o geneză. Fapt e apoi că perspectiva genetică facilitează enorm abordarea problemelor cosmologice în general."[41] Aici este cazul să amintim autorului că unele afirmaţii ale sale îl îndreptăţeau la o concluzie tocmai contrarie. Căci, dacă autorul e de părere că – istoric vorbind – „De câte ori s-a admis o geneză a lumii, procesul a fost închipuit, fără excepţie, potrivit unui model, luat din lumea de toate zilele"[42], atunci apare ca foarte probabil că nu numai explicaţiile concrete s-au dat prin analogie cu faptele empirice înconjurătoare, dar şi ideea unei geneze a lumii trebuie să fi apărut ca mai naturală minţii omeneşti tot prin analogie cu experienţa concretă care arată că orice existenţă îşi are un început şi un sfârşit. Lucian Blaga acceptă totuşi teza genetică pentru că „lumea devine mai accesibilă unei ofensive lămuritoare" şi pentru că „perspectiva genetică facilitează enorm abordarea problemelor cosmologice". Dacă ne uităm însă mai bine, aici nu stă o argumentare, ci o simplă comoditate metodologică. Geneza e preferată, nu pentru că există o certitudine că lumea e consecinţa unei intenţionalităţi divine, ci pentru că ideea unei geneze este un instrument mintal cu mai mult efect lămuritor în sistemul de explicaţie a lumii. Motivul alegerii conceptului este pragmatic. Geneza, ca şi Marele Anonim, ca şi diferenţialele divine apar, în acest caz, ficţiuni, elemente mintale cu care se poate înjgheba o „explicaţie", dar această explicaţie nu-şi ia de nicăieri certitudinea că acoperă o realitate!

Toată această insuficienţă a gândirii blagiene provine dintr-o pornire de creaţie filosofică „more geometrico". Se porneşte de la concepte dogmatice fondate în afară de orice posibilitate de control, şi se clădeşte pe ele cu o încredere vrednică de cel mai pur dogmatism. Căci, ori de câte ori luciditatea critică îşi vădeşte prezenţa, ea creează momente dramatice şi dislocări profunde în sânul sistemului. În acest sens, nu ne sfiim să afirmăm că gândirea lui Lucian Blaga e în disonanţă cu concepţia veacului. Prin elementele ei mistice, dotate cu o forţă mai mult artistică şi mai puţin filosofică, metafizica sa miroase a preistorie speculativă, plină de farmec, dar naivă şi uneori puerilă, argumentată în mărunţişuri, dar aşezată în total pe şubrede temelii dogmatice.

Oricât ar fi vrut autorul s-o apere de contradicţii, n-a reuşit. E destul să amintim grava antropomorfizare a Marelui Anonim, antropomorfizare nepermisă şi

[40] *Ibidem*, p. 20.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*.

fără sens, dat fiind că în *Cenzura transcendentă* se afirmă că misterele de dincolo rămân veşnic mistere, omul nefiind în stare să prindă nici cea mai mică fărâmă din adevărata realitate transcendentă. Or, ce descoperim din construcția metafizică blagiană? Că Marele Anonim gândeşte şi voieşte, stăpâneşte şi se teme, creează şi interzice creația, are intenții şi urmăreşte scopuri. Marele Anonim e făcut, deci, după chipul şi asemănarea omului, e creație artistică fără nicio valoare filosofică, pentru că însăşi concepția gnoseologică aparținând aceluiaşi autor îi interzice plăsmuirea unei asemenea existențe.

În aceste limite se conturează felul nostru de a privi metafizica gânditorului român, judecată prin prisma întregului său sistem filosofic. Acest sistem, departe de a fi pentru noi o închegare teoretică în afară de orice discuție critică, e, dimpotrivă, pasibil de serioase obiecții, pentru că – spre a întrebuința propria expresie a autorului –, e într-adevăr „ros" de grave contradicții. Fără a-i nega marile calități speculative – acea suplă şi subtilă plimbare pe margini de probleme adânci, acea prindere intuitivă a marilor mistere şi stabilirea unei directe comuniuni afective cu obiectul problematicii metafizice, şi în special farmecul inegalabil al unui stil de mare talent –, am socotit că este timpul ca ochiul critic să se deschidă integral în fața unui eveniment care predomină în cultura românească, spre a-i stabili veritabilele sale dimensiuni.

* * *

[…] 1. Cunoaşterea ca absolută adecvație între conținutul cognitiv şi obiect (cunoaşterea adecvată).

2. Cunoaşterea inadecvată, dar care ține loc de cunoaştere adecvată (cvasi-cunoaşterea).

3. Cunoaşterea adecvată pe baza ideii negative de mister (cunoaşterea-negativ). Subiectul uman nu se poate însă bucura decât de modelul doi şi trei şi de combinațiile lor. Pentru a vedea valoarea lor, dăm două citate din Blaga: „În cvasi-cunoaştere, subiectivitatea funcționează în angrenajul unei aparaturi, astfel încât ține loc de obiectivitate", iar „În cunoaşterea-negativ, obiectivitatea funcționează astfel că poate fi echivalată cu simpla subiectivitate"[43].

Prin urmare, Marele Anonim reuşeşte să-şi păstreze destul de bine secretele lui transcendente. El cenzurează cunoaşterea omenească în aşa fel, încât ea nu revelează, în adevăratul înțeles al cuvântului, niciun mister. Atitudinea lui față de om ia un aspect paradoxal: pe de o parte înzestrează individul cu daruri cognitive şi cu doruri de transcendență, iar pe de altă parte urmăreşte apărarea misterelor existențiale de orice eventuală cunoaştere „pozitiv-adecvată". Motivul pentru care Marele Anonim aplică o cenzură cunoaşterii individuate l-am menționat, însă fiindcă el ocupă un loc central în metafizica lui Blaga, mai dăm şi un citat: „Un centru individuat, altul decât Marele Anonim şi alături, care ar fi în posesiunea

[43] *Idem*, *Cenzura transcendentă*, p. 148-149.

«adevărului absolut, adecvat şi nelimitat», ar reprezenta pentru echilibrul existenţial şi pentru planul, în care şi spre care se articulează existenţa, un insuportabil izvor de perturbaţii."[44]

Nu e nevoie acum de prea multă subtilitate pentru a înţelege că Marele Anonim este înzestrat cu o facultate de cunoaştere, şi anume cu aceea care este refuzată structural şi prin cenzură omului: cunoaşterea absolut-adecvată. Blaga afirmă: „Din moment ce suntem dispuşi să atribuim Marelui Anonim o «cunoaştere», nu putem să i-o atribuim decât în formă maximalistă."[45]

Observăm, iarăşi, că nu înţelegem defel de ce Blaga se simte „dispus" să acorde Marelui Anonim, care e supremul mister, deci supremul incognoscibil, un atribut aşa de uman cum e cunoaşterea, chiar dacă e în formă maximalistă! De altfel, aceeaşi cunoaştere el o mai acordă, în mod limitat bineînţeles, şi unui anume factor formativ în procesele biologice. Dar asupra acestui punct nu mai insistăm.

Cenzura transcendentă uluieşte tocmai prin arbitrarietatea construcţiei teoretice. În *Cenzura transcendentă* se vorbeşte de un Mare Anonim, i se determină acestuia anume calităţi, i se conferă funcţiuni, i se atribuie intenţii şi i se dau *puteri*, *dar de unde rezultă că şi există acest Mare Anonim*? Nu cumva existenţa lui ar trebui să fie prima problemă de discutat şi de rezolvat mai înainte de toate, pentru orice filosofie care face aserţiuni asupra realităţii, şi încă a *realităţii supreme*?

Ce răspunde Blaga? El constată: „Critica va pune întrebarea: cu ce drept vorbim despre existenţa Marelui Anonim? Dar cum critica e dispusă prin chiar firea ei să submineze orice metafizică, nu mai puţin metafizica, tot prin firea ei, va putea face şi ea o foarte reală critică criticii. Teza despre existenţa Marelui Anonim are caracterul unei viziuni metafizice, iar viziunile metafizice ştim că nu sunt un produs de absolută stringenţă logică, ci de salt. La eficacitatea acestui salt contribuie totdeauna în chip decisiv un act de credinţă."[46]

Un lucru este clar în această problemă: *întrebarea pusă de presupusul critic este de o importanţă capitală, iar răspunsul lui Blaga este nu se poate mai insuficient*, pentru că acest răspuns deschide drum liber incontrolabilului în materie de filosofie. Istoria sistemelor filosofice stă dovadă că salturile făcute de „viziunile metafizice", pe deasupra şi în dispreţul criticii, au fost de obicei salturi în vid. Construcţiile care refuză un control – pe orice cale ar fi făcut acesta – al principiilor de bază nu se pot lăuda nicicând cu o prea mare soliditate; iar credinţa pusă ca suport al „saltului" duce inevitabil în sfera arbitrarului.

Spusele noastre vor fi şi mai evidente, dacă vom mai reproduce încă o frază din *Cenzura transcendentă*: „Înţelegem grija criticii de a da speculaţiei o ţinută cât mai onorabilă – întrebarea ei de mai înainte cu privire la dreptul de a vorbi despre existenţa Marelui Anonim are totuşi o înfăţişare prea logicistă ca să poată fi

[44] *Ibidem*, p. 171.
[45] *Ibidem*, p. 150.
[46] *Ibidem*, p. 26-27.

acceptată în vederea unui răspuns."[47] E drept că noi nu vedem de ce o asemenea întrebare e logicistă şi de ce dacă e logicistă nu mai merită un răspuns, dar din toată afirmaţia lui Blaga rezultă un lucru precis: *conceptul de Mare Anonim este o ipoteză gratuită pusă la baza filosofiei sale*. De altfel credem că aceasta vrea şi el să spună când afirmă că, făcând oarecari concesii criticii, consideră „propoziţia despre existenţa Marelui Anonim ca un simplu *punct de vedere*".

Lucrurile ar mai merge dacă noţiunea de *Mare Anonim* n-ar cădea în contradicţie cu însăşi teza unei cenzuri transcendente. Însă acest fapt are totuşi loc, căci dacă Marele Anonim aplică în mod conştient şi intenţionat o cenzură, atunci cum se face că noi mai putem şti că există un Mare Anonim şi pe deasupra – lucru uimitor –, îi cunoaştem şi cele mai intime gânduri ale lui: *motivele pentru care ne cenzurează cunoaşterea*? Dacă într-adevăr e valabilă cenzura, atunci n-ar trebui să ştim nimic despre Marele Anonim, iar dacă ştim ceva, atunci înseamnă că nu e valabilă cenzura!

Blaga va simţi această obiecţie şi va reveni. Iată o afirmaţie a lui, semnificativă pentru problema în discuţie: „Ideea despre «primejdia metafizică» implicată de o cunoaştere individuată absolută este – dacă o privim cu ochi critic – un simplu termen metaforic pentru «motivul» pe cât de ascuns, pe atât de grav care îndeamnă pe Marele Anonim la intercalarea cenzurii transcendente între existenţă şi cunoaşterea individuată."[48]

Prin această „*retragere*" însă, nu se face decât să se afirme implicit că toată teoria despre cenzura transcendentă e o metaforă, în ultimă esenţă, o construcţie verbală. Din această dilemă Blaga va ieşi cu greu, dat fiind că filosofia e altceva decât o construcţie a imaginaţiei: *e cunoaştere de realităţi*.

Se vorbeşte necontenit de imposibilitatea de transcendere a cunoaşterii obiectiv adecvate din partea individuaţiei şi totuşi se trece permanent peste ea, relatându-se de Marele Anonim ca despre un fapt bine cunoscut: „Marele Anonim e în posesia unei cunoaşteri absolute. Acest absolut priveşte atât calitatea, cât şi extensiunea cunoaşterii. Ceea ce înseamnă: Marele Anonim e în posesia unei cunoaşteri pozitiv-adecvate şi nelimitate."[49] Cum s-au putut afla aceste lucruri când pe pagina imediat anterioară se stabilea: „Cvasicunoaşterea e, prin conţinuturile ei, în întregime *subiectivă*", iar „aparatul ei de transcendere [al cunoaşterii negative – n.a., D.I.] funcţionează în aşa fel că rămâne cumva totuşi exterior obiectului"?[50]

Cunoaşterea atribuită Marelui Anonim apare deci ca o ipoteză – dacă-i putem zice aşa – absolut gratuită. Blaga îşi va da seama şi aici de carenţa poziţiei sale, de aceea va reveni, va face rezerve de natură numai s-o amplifice: „Marelui Anonim însuşi i-am atribuit, într-un chip pentru noi de neconceput, «cunoaşterea absolută şi

[47] *Ibidem*, p. 27.
[48] *Ibidem*, p. 88.
[49] *Ibidem*, p. 150.
[50] *Ibidem*, p. 148.

nelimitată». Prin aceasta voim numai să relevăm că natura cunoaşterii Marelui Anonim trebuie să fie cu totul altfel decât natura cunoaşterii individuate."[51]

Afirmaţiile acestea nu pot avea totuşi nicio altă semnificaţie decât una verbală, pentru că a vorbi despre o cunoaştere care recunoşti în urmă că nu poate fi o cunoaştere; a spune că Marele Anonim e dotat cu raţiune şi voinţă, dar că ele nu seamănă cu raţiunea şi voinţa umană, va conveni oricine că e un lucru greu de conceput şi de admis […]

[SPAŢIUL MIORITIC ŞI MATRICEA STILISTICĂ][52]

Ca o primă aplicaţie a teoriei stilistice şi, totodată, ca o încercare de confirmare a ei a fost elaborarea în *Spaţiul mioritic* a concepţiei cu privire la specificul naţional românesc. Meritul principal al efortului său stă, incontestabil, întâi de toate, în afirmarea categorică a unui asemenea specific şi, în al doilea rând, în sesizarea unor trăsături spirituale ale geniului popular, pe lângă alte determinante arbitrare sau repudiabile. Teza impresionează printr-un viguros optimism şi o încredere deplină în puterile creatoare ale poporului. Nu o dată, de-a lungul paginilor acestei minunate cărţi, slova sa măiastră vibrează profetic privind în zările viitorului perspectivele marilor noastre potenţe spirituale care-şi aşteaptă realizarea. Şi nu pe o singură pagină pana sa ne uimeşte prin virtuozitatea inspiraţiei, făcând din *Spaţiul mioritic* o operă proeminentă, ca valoare artistică, pentru întreaga noastră literatură.

Poziţia teoretică fundamentală a *Spaţiului mioritic* este afirmarea unei structuri spirituale specifice poporului nostru, în cadrul tezei generale a existenţei unui specific stilistic spiritual la fiecare popor. Prezenţa unei constelaţii etnice specifice e enunţată expres de marele gânditor: „În ciuda influenţelor, care-şi dispută inutil pământul nostru, în ciuda interferenţelor care îşi fac jocul nestatornic în ţara şi sufletul poporului nostru, există un «românism», în înţelesul superior al unui complex, sau a unei constelaţii, cu totul aparte, de determinante spirituale. Dincolo şi mai presus de misterul sângelui, românismul e un patrimoniu stilistic, alcătuit în parte din determinante ce-i aparţin exclusiv, în parte dintr-un raport intim, de natură funcţională şi de dozaj, al unor determinante care-l depăşesc."[53]

Şi trecând la enunţarea determinantelor stilistice care aparţin specificului nostru etnic, după părerea sa, el spune: „E înainte de toate un anume ondulat orizont spaţial, cel mioritic, şi la fel un orizont de avansare legănată în timp. Ele formează coordonatele unei spiritualităţi. Fuzionează cu aceste orizonturi înainte de orice un sentiment al destinului, trăit tot ca o ondulare, ca o alternanţă, de suişuri şi

[51] *Ibidem*, p. 181.

[52] În manuscrisul original, studiul nu poartă titlu; titlul *Spaţiul mioritic* i l-am atribuit noi înşine, pe baza conţinutului [n. ns. I.I.].

[53] L. Blaga, *Trilogia culturii* II. *Spaţiul mioritic*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1944, p. 332.

coborâşuri, ca o înaintare într-o patrie siderală, unde se urmează ritmic dealurile încrederii şi văile resemnării. Vine pe urmă şiragul celorlalte determinante: o preferinţă arătată categoriilor «organicului» ale lumii, şi o tendinţă de transfigurare «sofianică» a realităţii. Năzuinţa formativă se conturează şi e activă îndeosebi ca orientare spre forme geometrice şi stihiale, aceasta într-un chip organic atenuat. Adăugăm mănunchiului o invincibilă dragoste de pitoresc şi de asemenea un foarte vădit simţ al măsurii şi al întregului. Pentru rotunjirea complexului să mai notăm că toate determinantele se realizează oarecum sub surdină; parcă în izbânda lor se pune un mare frâu; totul se înfăptuieşte cu un uimitor simţ pentru nuanţă şi cu tot atâta simţ al discreţiei."[54]

Importanţa acestui fenomen abisal este considerabilă, în concepţia gânditorului. Matricea stilistică enunţată şi formulată în acest fel defineşte un popor, ba chiar mai mult: îi menţine prezenţa în istorie. Blaga ţine să spună şi să accentueze singur acest fapt: „Această matrice reprezintă identitatea cu sine însuşi a românismului în cursul veacurilor; ea constituie permanenţa şi puterea noastră, în aceeaşi măsură ca plasma germinativă; ea e porţiunea noastră de «omenească veşnicie» în succesiunea necurmat împrospătată a generaţiilor. Matricea stilistică colaborează la definirea unui popor tot aşa de mult ca sângele şi graiul. Ea poate să crească sau să scadă, dar când se stinge, se stinge şi poporul."[55]

Căutând să dea adâncime şi ilustrare concepţiei sale, Blaga se va strădui să desluşească întâi de toate *orizontul spaţial* presupus a sta îndărătul creaţiei noastre culturale. În care scop se referă la *doină* ca la expresia cea mai puternică a specificului nostru, căreia îi găseşte ca fundal orizontic *plaiul, adică un plan înalt, deschis, pe o coamă verde de munte, scurs molcom în vale*. Orizontul specific evocat de doină ar fi *orizontul înalt, ritmic şi indefinit, alcătuit din deal şi vale*.

Conform concepţiei sale despre prezenţa şi funcţiile matricei stilistice, originea orizontului evocat în cazul de faţă de doină nu trebuie căutată în peisajul geografic, ci în sufletul omenesc. Frobenius accentuase şi el sentimentul spaţiului ca atmosfera în care creşte o cultură, după cum, pentru Spengler, caracteristica unei culturi stă în specificul ei sentiment al spaţiului. Blaga înlătură ideea de sentiment al spaţiului ca factor ţinând de sensibilitate şi conştiinţă. Pe când morfologii citaţi pun sentimentul spaţial în funcţie de peisaj, Blaga, sub numele de „orizont spaţial", îl trece în seama subconştientului. Pentru el, unitatea stilistică a unei culturi nu poate fi explicată numai prin peisaj sau prin sentimente care ar ţine de el. Este nevoie aici de realităţi sufleteşti mai adânci, şi Blaga le găseşte în orizontul spaţial subconştient. Numai în felul acesta se poate explica, după părerea sa, nepotrivirea care există uneori între structura orizontului spaţial al inconştientului şi structura configurativă a peisajului real geografic; cum tot numai printr-o explicare abisală se înţelege, după el, de ce în acelaşi peisaj geografic pot coexista culturi cu orizonturi spaţiale total diferite.

[54] *Ibidem*, p. 232-233.
[55] *Ibidem*, p. 292.

Spaţiul mioritic rămâne aşadar determinanta cea mai de seamă a specificului nostru etnic. Iată termenii în care Blaga îl descifrează, aplecând urechea la minunata expresie a creaţiei noastre populare, *doina*: „[…] se exprimă în ea melancolia, nici prea grea, nici prea uşoară, a unui suflet care suie şi coboară, pe un plan ondulat indefinit, tot mai departe, iarăşi şi iarăşi, sau dorul unui suflet care vrea să treacă dealul ca obstacol al sorţii, şi care totdeauna va mai avea de trecut încă un deal şi încă un deal, sau duioşia unui suflet, care circulă sub zodiile unui destin ce-şi are suişul şi coborâşul, înălţările şi cufundările de nivel, în ritm repetat, monoton şi fără sfârşit. Cu acest orizont spaţial se simte organic şi inseparabil solidar sufletul nostru inconştient, cu acest spaţiu-matrice, indefinit ondulat, înzestrat cu anume accente, care fac din el cadrul unui anume destin. Cu acest orizont spaţial se simte solidar ancestralul suflet românesc, în ultimele sale adâncimi, şi despre acest orizont păstrăm undeva, într-un colţ înlăcrimat de inimă, chiar şi atunci când am încetat de mult a mai trăi pe plai, o vagă amintire paradisiacă:

Pe-un picior de plai,
Pe-o gură de rai.

Să numim acest spaţiu matrice, înalt şi indefinit ondulat, şi înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului: spaţiu mioritic."[56]

Spaţiul mioritic definit în acest mod ar fi, deci, o anume structură sufletească de natură abisală, proprie poporului românesc, şi pe care-l poartă oriunde s-ar găsi el, şi în toate manifestările sale.

Astfel, Blaga îl găseşte în felul cum ţăranul îşi orânduieşte casele în satul de la şes. Caracteristica „*deal-vale*" a sufletului structurat mioritic îşi află expresie în situarea distanţată a gospodăriilor: „Casele în satele româneşti de la şes nu se alătură în front înlănţuit, dârz şi compact, ca verigile unei unităţi colective (a se vedea satele săseşti), ci se distanţează, fie prin simple goluri, fie prin intervalul verde al ogrăzilor şi al grădinilor, puse ca nişte silabe neaccentuate între case. Această distanţă, ce se mai păstrează, e parcă ultima rămăşiţă şi amintire a văii care desparte dealurile cu aşezări ciobăneşti."[57] Blaga crede, de asemenea, că găseşte acelaşi spaţiu mioritic, manifestat în arhitectura rurală şi bisericească, unde orizontul spaţial indefinit ondulat s-ar imprima în echilibrul păstrat între expansiunea în plan şi în înalt, ambele zădărnicite în orice tendinţă excesivă. Poezia populară ar sta şi ea, în sfârşit, ca o dovadă despre acelaşi ritm mioritic „deal-vale": „Poezia noastră populară se consumă în orice caz într-o simpatie masivă faţă de versul constituit din silabe accentuate şi neaccentuate, una câte una, adică faţă de ritmul alcătuit din deal şi vale sau din vale şi deal."[58]

O dovadă cu oarecare putere probantă ar constitui-o apoi faptul că în acelaşi peisaj geografic pot să coexiste neamuri cu spaţii matrice diferite. Şi ochiul său, avid de pitoresc, se opreşte în Ardeal, schiţând într-un text cu multă artă a

[56] *Ibidem*, p. 167.
[57] *Ibidem*, p. 170.
[58] *Ibidem*, p. 171.

expresiei, diferența de spații existențiale între sas şi român: „de vreo opt sute de ani saxonul din Ardeal, transplantat de undeva de pe malurile Rinului, îşi înalță în peisajul ardelenesc rosturile culturale şi cetățeneşti, sobre şi ca de piatră, în spiritul nealterat al spațiului său gotic, de ieri şi de totdeauna. Sămânța permanentă a acestui duh, saxonul a adus-o cu sine de aiurea şi o păstrează cufundată în râul sângelui său, precum aurul miraculos în matca legendarului fluviu. Iar alături, trecând legănat cu turmele pe lângă înaltele şi negrele turnuri şi cetăți, care vorbesc despre un alt destin, ciobanul valah îşi slăveşte din fluier, suind şi coborând, spațiul său, care e numai al său. Sunt două feluri de oameni care trăiesc în acelaşi peisaj, dar în spații diferite."[59]

Matricea stilistică românească ar mai cuprinde apoi determinanta *sofianică*, generală întregii spiritualități sud-est europene, enunțând astfel o concepție ceva mai puțin exclusivistă, despre specificul etnic, întrucât admite că din el fac parte anumite trăsături care sunt caracteristice şi altor popoare. Printre acestea este şi *sofianismul*. Cele trei stiluri: roman, gotic şi bizantin, ar deține fiecare, simbolic, o anume metafizică, adică o anumită concepție a raportului dintre om şi transcendență. Specificul popular românesc ar ține de stilul bizantin şi ar fi impregnat de spiritualitatea ortodoxă a cărei determinantă esențială este *sofianicul*, înțeles ca „sentiment difuz, dar fundamental al omului ortodox, că transcendentul coboară, revelându-se din proprie inițiativă, şi că omul şi spațiul acestei lumi vremelnice pot deveni vas al acelei transcendențe."[60] Spre deosebire de sofianismul bizantin definit în modul de mai sus, omul gotic concepe şi vede tocmai invers raportul cu transcendența: ca o tendință *a lui* spre ea, ca o suire, pe când omul roman se vede *la marginea* transcendenței, organizându-se orizontal şi paralel *în slujba ei*.

Cu teoria sofianicului, Blaga a pătruns adânc în grădina ortodoxismului gândirist, căruia pare să-i aducă, până la un punct, o substanțială susținere […].

[…] Distilat însă din acest context, sofianicul rămâne mai mult o expresie stilistică prezentă în cele mai variate domenii ale manifestărilor umane care mărturisesc gestul de coborâre a Transcendenței: „Sofianică e pentru noi orice creație sau existență imaginară sau reală, care mărturiseşte despre un torent de transfigurare transcendentă, pornit de sus în jos. Sofianică poate fi deci o operă de artă, o idee speculativă, o trăire religioasă, o imagine despre natură, o concepție despre un organism social, comportarea omului în viața cotidiană etc."[61] Aici se manifestă un gest teoretic contrar: de laicizare a conceptului.

Deosebit de important, ni se pare nouă, în teoria specificului național elaborată de Blaga, faptul că el nu face din determinantele acestui specific elemente izolatorii față de alte popoare, ci dimpotrivă, ține să sublinieze la mai multe dintre ele caracterul mai general, întrucât se regăsesc pe arii geografice ample şi în componența spirituală a multor alte popoare. Blaga vorbeşte cu prudență de

[59] *Ibidem*, p. 173.
[60] *Ibidem*, p. 223-224.
[61] *Ibidem*, p. 238.

specificul etnic şi se fereşte de termeni categorici; în orice caz, putem desluşi că unele trăsături sunt arătate ca fiind foarte aproape de ceea ce am putea denumi în mod strict un „specific național", pe când altele sunt declarate din capul locului ca aparținând şi altor popoare. Nu mai departe decât *sofianicul*, de care am vorbit mai sus: el este arătat ca o pecete a spiritualității popoarelor sud-est europene, prin urmare nu aparține exclusiv poporului nostru: „Iar dincolo de dogmă, de ritual şi de arta religioasă, «sofianicul» este o determinantă ipostatică de mari posibilități, creatoare încă, a spiritualității populare din estul şi sud-estul european."[62]

Lucrurile par să stea la fel, sau aproape la fel, şi cu celelalte determinante ale specificului național. Astfel, *dragostea de pitoresc şi podoabă* e o trăsătură de seamă a sufletului nostru popular: „Dragostea de pitoresc şi de ornament are în viața țărănească sau ciobănească, românească, o întâietate atât de precumpănitoare asupra economicului, încât o vedem activă şi manifestă chiar şi acolo unde omul e absorbit ca o simplă tristă unealtă într-un sistem de exploatare, impus silnic de duhul întârziat al vremii."[63] Totuşi, în acest pitoresc pe care-l vedem *comun popoarelor răsăritene*, țăranul român aduce nota sa distinctă – *discreția*. „Poporul românesc e fără îndoială îndrumat dintru adâncul său spre pitoresc. El pune totuşi în această patimă a lui o măsură, un ritm şi un duh atât de degajat, cum niciunul dintre toate neamurile înconjurătoare."[64] După cum *dozajul* imponderabil, şi nu motivele ca atare, este acela care dă originalitatea arhitecturii noastre populare.

Avem, după L. Blaga, o precisă originalitate în arta populară, dar ea nu trebuie căutată în elementele şi motivele ei, ci mai mult în felul cum aceste elemente şi motive sunt raportate şi dozate. Avem exemplu, în această privință, *ornamentica*, unde specificul nostru se imprimă prin dominanta geometrismului drept-liniar şi a figurației stilizate şi prin dozajul echilibrat între geometric şi motive organic stilizate. Ornamentica românească, „împreună într-o viziune sintetică, geometrismul static, năzuința stihială în tratarea motivelor naturale, şi orientarea spre nuanță coloristică, ceea ce dă împreună un complex de determinante deosebit de armonic, un mănunchi simfonic de acorduri parcă prestabilite. Complexul e singular, dacă nu prin fiecare din determinantele sale, atunci în totalitatea sa; el nu reconstituie un fenomen de aiurea. El e unic. Acest complex, aşa cum ni se prezintă, constituie o constelație, care figurează o singură dată pe cerul duhului uman."[65]

În afară de specificul menționat mai sus, dragostea de pitoresc, de detaliu, culoare şi podoabă este o trăsătură caracteristică popoarelor balcanice şi Orientului apropiat. „Setea de culoare, de amănunt, de variație, de belşug de forme, jocul sieşi suficient al imaginației, beția ornamentului şi aventura arabescului, se realizează în sud-estul european şi în răsăritul apropiat, ca haină a unei întregi culturi, parcă spre a întări odată din plin teoria frumosului ca «finalitate fără scop»"[66]. Orientarea spre

[62] *Ibidem*, p. 235.
[63] *Ibidem*, p. 252-253.
[64] *Ibidem*, p. 258.
[65] *Ibidem*, p. 180.
[66] *Ibidem*, p. 266.

pitoresc este, în ochii lui Blaga, o adevărată categorie stilistică revărsată din adâncurile abisale ale inconştientului în toate modurile de manifestare ale vieţii spirituale. Ea mai îndeplineşte însă, totodată, şi rolul important de asimilare a influenţelor străine.

O altă dominantă a specificului nostru popular ar fi, după Blaga, înclinaţia spre nuanţă şi discreţie, vizibilă chiar în ornamentică, unde se manifestă prin adoptarea culorilor stinse şi a rarefiatului. Nuanţa şi discreţia se găsesc însă şi în muzică şi poezie: în modulaţiile melancolice ale cântecului popular şi în substanţa lirică a poeziei populare, unde dorul, jalea, urâtul, atât de des cântate, sunt stări sufleteşti de nuanţă, stări sufleteşti specifice, întrucât termenii ca atare sunt, după cum se ştie, intraductibili în alte limbi.

Într-un cuvânt deci, Lucian Blaga conchide categoric la existenţa unei matrici stilistice româneşti, ceea ce înseamnă afirmarea unui apriorism etnic. Afirmarea unei matrici stilistice româneşti, compusă dintr-o garnitură de categorii abisale, care poartă în ele un *apriorism plăsmuitor*, în sensul în care categoriile kantiene poartă un apriorism al cunoaşterii, îl îndeamnă pe Blaga să creadă că este îndreptăţit să enunţe teza unui *apriorism românesc*, compus din factorii de care ne-am ocupat în paginile precedente. Găsim, de asemenea, ca o întărire a teoriei, şi o analiză a lui Eminescu, în lumina factorilor stilistici enumeraţi. Matricea stilistică schiţată mai sus se revelează limpede la genialul poet, prin mai toate dominantele ei. Orizontul spaţiului ondulat există în poezia sa, deşi nu este simbolizat prin imaginea plaiului, ci prin aceea a *mării şi apei*. Determinanta sofianică se găseşte mai rar, dar *Luceafărul* i se pare lui Blaga că „are, nu numai prin motivele de poveste, ci şi în toată atmosfera sa, ceva din reflexele aurii ale transcendenţei coborâtoare în lume.”[67] La fel se pot distinge năzuinţa spre pitoresc şi simţul de nuanţă şi discreţie.

Afirmând un specific etnic în forma categoriilor abisale stilistice, Blaga nu uită să-şi pună şi problema – atât de arzătoare şi rău soluţionată în cercurile gândiriste, cât şi la discipolii săi imediaţi – a raportului acestui specific cu influenţele culturii continentale.

Avem în această privinţă satisfacţia de a constata că Blaga nu întrevede o primejdie în aceste influenţe, aşa că nu se grăbeşte să le blameze, nici să dea sfaturi de evitare a lor. Punctul său de vedere este mult superior tuturor celor din jurul său. Şi anume: din textualele sale mărturisiri se străvede credinţa că robusteţea specificului nostru popular va învinge şi va asimila orice influenţă străină. Fiindcă, după ce observă că până acum acest specific s-a manifestat numai pe plan minor, într-o înfloritoare cultură populară, Blaga aşteaptă, în viitorul imediat, o manifestare şi pe planul culturii majore. „[…] o matrice stilistică, existentă, rămâne un puternic organ de asimilare a influenţelor străine. Ea poate să se afirme în pofida tuturor inducţiilor spirituale de aiurea. Matca noastră stilistică nu va mai putea fi, firește, pusă la adăpost de asemenea inducţii. Prinsă în rețeaua

[67] *Ibidem*, p. 323.

determinaţiilor continentale, ea va utiliza de acum totdeauna şi un material şi forme de împrumut. Nu mai puţin însă ea va putea să-şi afirme suveranitatea."[68]

Filosofia lui L. Blaga are, deci, încredere în existenţa unui patrimoniu naţional care va fi mâine creator de înaltă cultură. Şi pana, optimist inspirată, a autorului *Spaţiului mioritic* surprinde această convingere în fraze pline de mari speranţe cu privire la realizările noastre viitoare: „Examenul atent şi stăruitor al culturii noastre populare, ne-a dus la concluzia reconfortantă despre existenţa unei matrici stilistice româneşti. Latenţele ei, întrezărite, ne îndreptăţesc la afirmaţia că avem un înalt potenţial cultural. Tot ce putem şti, fără temerea de a fi dezmînţiţi, este că suntem purtătorii bogaţi ai unor excepţionale posibilităţi. Tot ce putem crede, fără de a săvârşi un atentat împotriva luciditătii, este că ni s-a dat să luminăm cu floarea noastră de mâine un colţ de pământ. Tot ce putem spera, fără de a ne lăsa manevraţi de iluzii, este mândria unor iniţiative spirituale, istorice, care să sară, din când în când, ca o scânteie, şi asupra creştetelor altor popoare. Restul e – ursită."[69]

LUCIAN BLAGA ŞI SPECIFICUL ETNIC[70]

Problema delimitării specificului etnic şi a precizării importanţei sale în creaţia culturală şi mai cu seamă în efortul de cunoaştere filosofică ni s-a evidenţiat în mod deosebit în urma unor exagerări la care acest factor a fost supus din partea unor condeie din apropiata preajmă a lui Lucian Blaga. Întrucât chestiunea poate să aibă consecinţe mari privind orientarea generală a culturii noastre şi deoarece Blaga a fost luat, cu apriorismul său, drept un stindard de luptă, ne-am impus încă mai demult să subliniem poziţia sa precisă în acest domeniu şi să frământăm puţin elementele problemei, pentru a înlătura pe cât ne stă în putinţă superficialitatea unor poziţii care pot deveni dăunătoare, pe cât vor să pară de bine intenţionate.

Din aceste preocupări au răsărit paginile care formează studiul de faţă şi în care, tratând mai pe larg problema specificului etnic, am încercat să apărăm în special un domeniu unde aplicarea unui rigorism etnicist poate fi nebănuit de mare: *cunoaşterea filosofică*.

[68] *Ibidem*, p. 335.

[69] *Ibidem*, p. 336.

[70] Studiul acesta a apărut, pentru prima dată şi cu un conţinut mai restrâns decât aici, în anul 1939, în revista clujeană „Symposion" [vezi Dumitru Isac, *Specificul etnic şi cunoaşterea filosofică*, în „Symposion", nr. 2-3, iunie 1939, p. 99-114 – n. ns. I.I.], ca o critică adusă concepţiei că nu există valoare ştiinţifică sau filosofică fără să poarte pecetea „etnică" sau „naţională". Ideile şi unii autori combătuţi atunci au dispărut acum din planul actualităţii. Totuşi, reluăm problema; întâi, pentru că ea are în centru filosofia lui Blaga, apoi pentru că în momentul de faţă atmosfera e mai receptivă pentru adevărurile enunţate atunci şi în al treilea rând pentru că problema – dincolo de orice contingenţe sociale sau politice – are o valoare teoretică, în sine [nota la subsol aparţine autorului – n.ns. I.I.].

Textul a mai fost publicat în vol.col. (coord. Viorel Cernica, Titus Lateş, Mona Mamulea, Mihai Popa), „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. X, *Teme ontologice: existenţă, fiinţă, realitate*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2014, p. inexact [n. ns. I.I.].

În măsura în care ne-am putut face în această privinţă o convingere, afirmăm că pentru Lucian Blaga poporul nostru deţine un complex de factori creatori care-i sunt proprii şi care, stând în adâncurile inconştientului sub forma unei *matrici stilistice*, au rolul de a modela şi conduce întreaga noastră spiritualitate. Importanţa ce se acordă acestui fenomen abisal pentru existenţa autonomă a spiritualităţii noastre este deosebită. Însăşi apariţia poporului român e marcată de cristalizarea acestui spaţiu, întrucât după Blaga poporul românesc s-ar fi născut de-abia în momentul când în sufletul său s-a închegat matricea stilistică proprie.

Totuşi, cu întreg apriorismul său, amplu dezvoltat în *Spaţiul mioritic*, Lucian Blaga nu reuşeşte decât în foarte mică măsură să schiţeze un specific etnic care să fie într-adevăr *specific*, adică să aparţină numai şi numai neamului nostru. Specificul său este relativ, nu aparţine exclusiv poporului român şi, mai ales, nu aparţine prin componentele sale cele mai de seamă, care sunt comune popoarelor sud-est europene. Concepţia sa se balansează nehotărât între determinantele specifice şi altele, care sunt comune mai multor naţiuni. Singur este obligat să recunoască aici lipsa unui material mai bogat şi a unei precizii care trebuia să fie decisivă. Înţelegem şi admitem ca îndreptăţită constatarea că într-o operă de artă, ca şi într-una filosofică, se strecoară ceva din fiinţa neamului din care face parte autorul. Rămânem la convingerea că în empirismul englez, în raţionalismul francez, în voluntarismul german sau pragmatismul american se oglindeşte în oarecare măsură firea popoarelor respective. E un fapt. Dar ceea ce nu se poate admite este să vii şi să spui, fără niciun argument temeinic: pentru că sistemele filosofice de până acum poartă amprenta naţiunii autorului, de acum înainte orice sistem trebuie să fie cât mai etnic. Această pretenţie pare dozată cu o mare miopie, pentru că nu ţine seama întâi de toate de faptul că, dacă într-adevăr specificul etnic a făcut ca filosofia engleză să fie empiristă, cea franceză raţionalistă etc., *atunci e clar că specificul etnic a stat în calea stabilirii adevărului filosofic*, deoarece judecata filosofică s-a pronunţat în sensul că empirismul, raţionalismul, idealismul sau pragmatismul sunt vederi numai parţiale, mărginite, fie ale procesului de cunoaştere, fie ale obiectului de cunoscut. *Intervenţia specificului etnic n-a dus la crearea de adevăruri universale, ci a impus gânditorului, inconştient bineînţeles, un fel parţial de a vedea şi de a judeca realitatea*.

Şi-apoi însăşi existenţa unei note specifice naţionale în filosofie comportă o serioasă discuţie. Mai întâi, e de observat că specificul etnic nu determină în mod hotărât şi consecvent orientarea filosofică a unui gânditor. Nu toţi filosofii francezi sunt raţionalişti, nu toţi germanii sunt idealişti, după cum nu toţi englezii sunt empirişti. Etnicul se arată în această privinţă foarte capricios. O privire mai adâncă şi o cunoaştere mai amănunţită a istoriei filosofiei arată îndată că nu e vorba numai de singulare excepţii, ci de faptul că, aşa cum precizează P. P. Negulescu, „[…] la fiecare din popoarele ce au avut o filosofie găsim sisteme filosofice foarte diferite […] găsim reprezentate toate direcţiile posibile ale cugetării filosofice”[71]. Lăsând

[71] Petre P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, Bucureşti, Tipografia „Bucovina”, I. E. Torouţiu, 1934, p. 166.

deci la o parte faptul că „filiația ideologică" remarcată la filosofii de acelaşi neam mai poate fi interpretată şi ca un produs al unei influențe venite din afară, şi anume din ambianța culturală a timpului, că prin urmare meditarea gândirii înaintaşului putea să fie prea bine un motiv de „înfiere" ideologică a urmaşului, *istoria filosofiei arată clar că influența etnică lucrează în direcții chiar opuse*: „La Germani, bunăoară, la originea chiar a idealismului, găsim criticismul, care, din punct de vedere ontologic, era realist; alături de apriorismul lui Kant şi al succesorilor săi imediați găsim empirismul reprezentanților psihologismului, cu Fries şi Beneke, şi al reprezentanților pozitivismului, cu Laas, Jodl şi Dühring; alături de materialis-mul lui Vogt şi Moleschott, găsim spiritualismul neo-criticist"[72]. Şi e sigur că nu va trage mai puțin în cumpănă nici faptul că patru din cei mai mari filosofi germani, socotiți că reprezintă spiritul specific al acestui neam: Leibniz, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, au fost numai în parte de origine germană…

Suntem deci, după cât se pare, foarte îndepărtați de pozițiile etniciştilor noştri. Problema etnicului îşi aşteaptă încă teoreticianul care s-o pună la punct. Cel care s-a apropiat mai mult şi cu mai bogată înțelegere de datele ei, din perspectivă filosofică, este, desigur, Blaga. Dar şi concluziile la care ajunge el – jumătate bazate pe anumite premise filosofice, jumătate pe analiza produselor culturii poporane – constituie de-abia momente care îşi cer încă o confirmare şi o precizare şi de la care trebuie să se pornească. Spre deosebire de construcțiile grosiere şi puerile ale unora din discipolii săi, care s-au grăbit să vorbească de o „logică țărănească" şi o „logică națională" – ca şi cum gândirea românească n-ar avea la baza ei aceleaşi principii care constituie gândirea universală şi deci normală –, Blaga rezolvă etnicul în caracteristici cu totul imponderabile, alcătuite în cele din urmă din *nuanțe*, *dozaje* şi *raporturi* ale unor elemente a căror distribuție depăşeşte în mare parte granițele etnicului românesc.

Astfel, când e vorba să raporteze fenomenul Eminescu la matca stilistică etnică, Blaga vorbeşte de „spațiul ondulat", „sofianicul" şi „năzuința spre pitoresc" ca determinante stilistice subconştiente, dar să nu trecem defel cu vederea că în aceleaşi pagini ale *Spațiului mioritic* stabilise *sofianicul* „ca potență creatoare a spiritualității ortodoxe, ca o determinantă stilistică subconştientă a culturii est şi sud-est europene"[73], iar dragostea de pitoresc o declarase ca pe „o trăsătură caracteristică multor popoare"[74]. *Românismul* de care vorbeşte Blaga se compune şi din determinante nespecifice, adică din caracteristici comune şi altor popoare: „Românismul e un patrimoniu stilistic, alcătuit în parte din determinante ce-i aparțin exclusiv, în parte dintr-un raport intim, de natură funcțională şi de dozaj, al unor determinante care-l depăşesc."[75] E drept că nu găsim, mai departe, o hotărâtă delimitare a ceea ce e într-adevăr specific de ceea ce avem comun cu alte neamuri, dar gândirea lui

[72] *Ibidem*.
[73] Lucian Blaga, *Spațiul Mioritic*, Bucureşti, Editura „Cartea Românească", 1936, p. 126.
[74] *Ibidem*, p. 143.
[75] *Ibidem*, p. 266.

Blaga se arată foarte departe, în acest punct, de exagerările etniciste menționate în paginile precedente.

În alcătuirea sistemului său speculativ, Blaga nu dă vreun loc de precădere etnicului. Nu-i dă, în orice caz, nici pe departe importanța ce i-o acordă etniciștii în general şi chiar unii dintre cei mai zeloşi discipoli ai săi. Fenomenul de cultură nu răsare din adâncuri etnice, ci din liniile de forță ale structurii abisale. Matricea stilistică, prin categoriile sale, este aceea care modelează şi determină creația culturală. Or, aceste categorii abisale nu sunt structurate în mod etnic, ci variază şi după alte coordonate: ele se deosebesc de la regiune la regiune, de la un neam la altul, de la individ la individ, modificându-se şi în timp.

Blaga cere, de asemenea, specială şi atentă înțelegere a unei opere culturale în funcție de matca stilistică de la baza ei. El nu se ridică să ierarhizeze axiologic categoriile abisale. *Nu se ridică în numele unor categorii abisale, cum ar fi cele care constituie etnicul, pentru a face din ele criteriu nestrămutat al oricărei valori.* Dimpotrivă, el cere îngăduință şi generozitate, şi pretinde, pe deasupra, drept criteriu, judecarea operei de artă printr-o critică imanentă, care să țină seama în primul rând de matca stilistică din care a răsărit opera respectivă. Iată cuvântul său: „O operă de artă are dreptul la o apreciere imanentă, care e şi integrală şi generoasă şi rodnică. O apreciere imanentă a operei de artă e însă cu putință numai dacă insul respectiv se transpune printr-un fel de intuiție, în matca acelor categorii abisale, care au prezidat din adânc la modelarea operei de artă. O critică imanentă, o sentință în adevăr dreaptă asupra operei de artă nu se poate da decât în perspectiva categoriilor abisale, care alcătuiesc cotorul ei inconştient.”[76]

Fără să dăm dreptate din toate punctele de vedere acestei luări de poziție, remarcăm totuşi că prin ea se tăgăduieşte valoarea încercării de a lega vrednicia unei opere de artă, de o *anumită* structură abisală, cum ar fi cea etnică. Structura abisală etnică (termenul nici nu l-am găsit în această formă la Blaga) este numai unul din modurile abisale în genere. Deci, şi el este creator de opere de artă valabile, dar numai în măsura în care şi celelalte moduri au această virtute. Nicăieri nu am găsit la Blaga vreo discriminare din care să rezulte întâietatea structurii etnice față de cea individuală, regională etc.

De altfel, poziția sa în raport cu etnicismul şi-o lămureşte el însuşi prin anume constatări ce le face la adresa acestuia: „Concepțiile etniciste susțin că opera de artă nu poate fi valoroasă dacă nu e etnică, această însuşire constituind o condiție a artei. Etnicismul, în general cam cazon din fire, ține să impună artei un conținut în legătură cu viața istorică sau actuală a poporului. Argumentele sunt însă sărace şi neserioase. Iar ca postulat de artă, teza se arată de-a dreptul primejdioasă. Problema raportului dintre artă şi etnic nu poate fi soluționată prin gesturi atât de totalitare şi de brutale.”[77]

[76] Lucian Blaga, *Artă şi Valoare*, Bucureşti, Fundația pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II”, 1939, p. 131.

[77] *Ibidem*, p. 178.

E drept că Blaga se războieşte aici mai mult cu etnicismul de conţinut decât cu cel de structură, dar chiar în privinţa acestuia din urmă nu vedem în el un etnicist normativ şi dogmatic, aşa cum au devenit unii din discipolii săi. Teoria sa despre etnic, deşi precizată până în amănunte, are în normativitatea ei o formă moderată şi în conformitate cu un bun simţ speculativ remarcabil.

Etnicul, după teoria sa, se manifestă în artă. Şi se manifestă în chip necesar, inconştient şi involuntar. La baza oricărei opere de artă stând o matrice stilistică, iar cum aceasta „face parte, cel puţin prin câteva din categoriile ei fundamentale, din inconştientul colectiv", era firesc ca opera de artă să exprime şi colectivul. Ea rămâne deci în mod necesar etnică, prin unele trăsături ale sale imprimate de unele categorii abisale colective. Blaga se opune însă de a se da artei un conţinut cu orice preţ etnic, după cum nu insistă să recomande respectarea unor determinante structural etnice.

Privind în lumina acestor consideraţii problema raportului dintre etnic şi filosofie, ajungem, în concluzie, la următoarele constatări: a) nu găsim la teoreticienii etnicismului o concepţie clară şi bine întemeiată despre ceea ce este etnicul; b) istoria ne stă dovadă că naţiunile creatoare de filosofie n-au creat fiecare câte un anume fel de filosofie, ci au tolerat în sânul lor direcţiile cele mai opuse ale gândirii, *ceea ce înseamnă că etnicul nu are o filosofie specifică*; c) faptul că, totuşi, unele popoare au imprimat gânditorilor lor unele înclinaţii spirituale (spre empirism, raţionalism etc.) *a dus la o mărginire a viziunii filosofice*. Înţelegem străduinţa de a se crea o cultură cu notă naţională şi admitem întru totul părerea că nu prezintă nicio valoare o cultură importată brut şi nepotrivită specificului naţional. Simpla imitaţie de idei sau imitaţie artistică îşi are, credem, în orice punct al globului pământean, aceeaşi lipsă de valoare. Dar nu vom admite, iarăşi, o izolare dispreţuitoare faţă de cultura umană, pentru că ştiinţa, filosofia şi artele sunt bunuri ale omenirii întregi. Ce haos s-ar naşte în filosofie când fiecare neam şi-ar lua drept măsură de valorificare a adevărului specificul său etnic?

Înţelegem, de asemenea, că nota etnică îşi găseşte o mai mare îndreptăţire în artă, unde ea poate, în parte, să prindă şi o valoare normativă. Etnicul poate fi o fatalitate în artă, aşa cum spune L. Blaga şi după el spun alţii, *dar nu este o fatalitate pentru filosofie*. Faptul este explicabil atâta vreme cât ţinem seama că arta nu are tendinţa de stabilire a unei cunoaşteri obiective a lucrurilor, ci este trăirea subiectivă a unor realităţi. Filosofia, prin însuşi sensul ei, este un efort de depăşire a subiectivului, de descătuşare din relativ, de ancorare într-un golf nebătut de vânturi contrarii şi nesupus la capricii temporare. Termenul de „absolut", întâlnit adesea în cele mai bătute răspântii filosofice ca un ideal al speculaţiei, poartă în el semnificaţia acestei ancorări în obiectiv. Filosofia caută să-şi facă o imagine stabilă, necesară a lumii; care imagine să nu fie legată nici de timp, nici de loc. Ea a pornit, se pare, din credinţa – nu ştim întrucât justificată –, că adevărul există sub formă de fiinţă ascunsă în miezul realităţii şi chemarea minţii omeneşti e să-i dezvăluie înfăţişarea. Chiar când mai târziu s-a făcut catastrofala descoperire că

adevărul, în mica măsură în care omul îl poate înjgheba după dimensiunile puterilor sale, este mai mult o amăgire, o draperie care maschează limitele puterilor noastre de afirmare existențială, nici atunci nu s-a renunțat la ideea că există totuşi *dincolo* de lumea noastră adevărul absolut, sub formă de *mister absolut*, pentru noi. Cunoaşterea filosofică înconjoară relativul şi subiectivul tocmai pentru că ea caută adevărul absolut, degajat de orice contingență. Ea şi-a fixat această mare misiune şi din drumul ei n-o poate abate nicio altă rațiune, decât o imposibilitate de fapt. De aceea şi criteriile adevărului filosofic nu pot sta în fapte particulare, pentru că ele relativizează. În filosofie nu interesează ceea ce mi se pare „mie" sau „ție" că este adevărat. Adevărul filosofic trebuie să poarte în sine puterea de a se impune *oricând şi oricui*. Argumentul adus de unii cum că orice adevăr e legat de o mentalitate şi de un sistem logic care ar evolua odată cu formele sociale nu dovedeşte decât neînțelegerea lor pentru ceea ce vrea filosofia. Sociologismul filosofic trebuie să înțeleagă odată că un ideal nu se justifică şi nu se dărâmă prin fapte. Şi adevărul filosofic este un ideal. Că firavele însăilări de cunoaştere reprezentate de sistemele de gândire de până acum ale omenirii oglindesc în ele o mie şi una de contingențe legate de timpul, locul, rasa, individul, ambianța culturală, socială etc., din care au apărut – asta nu ia dreptul filosofiei de a-şi slăvi şi mai departe conceptul ei de adevăr absolut şi nu dovedeşte altceva decât că omul, din tot o mie şi unul de motive, nu este apt pentru realizarea lui. Filosofia va continua să slujească zeității căreia şi-a închinat destinul: în ea stă măreția străduinței sale. Iar dacă specificul etnic infiltrează totuşi în mod inevitabil o notă națională, aceasta se va considera ca o condiție inevitabilă filosofării, şi nu ca un ideal.

Şi acum, pentru a încheia aceste considerente privitoare la implicația etnicului în filosofie, ne simțim datori să mai specificăm o dată că Lucian Blaga nu este izvorul de seamă al „etnicismului", deşi la un moment dat întreagă această mişcare se concentrase în jurul său. Mai degrabă putem spune că mişcarea şi-a „asimilat" concepția lui Blaga, peste prevederile acestuia şi uneori contrar lor. Rădăcina principală a erorii trebuie căutată în solul politic al timpului şi în atmosfera culturală decolorată de imixtiunea unor concepte străine de faptul autentic cultural. În acest sens putem spune fără teama de a greşi că Lucian Blaga a fost luat, fără consimțământul său teoretic, ca un stindard de luptă, utilizându-se strălucirea talentului său pentru înscăunarea unor idei cu parfum politic, dar pe care filosoful nostru nu le-ar fi subscris niciodată în forma în care ele erau enunțate.

Pentru că, spre a recunoaşte deschis, îndărătul acestui „etnicism" atât de viguros reprezentat la un moment dat în publicistica noastră, se ascundea un micşorat şi atenuat „rasism". După cum rasa era concepută ca un capital de virtuți creatoare – şi se stabilea o ierarhie selectivă a raselor –, tot aşa „etnicul" era conceput ca un capital de „categorii" creatoare pe linia cărora trebuia să se dezvolte mersul culturii.

În această privință putem spune că Blaga este departe de a subscrie atât concluziile, cât şi premisele „etnicismului" nostru. Singura sa contribuție este de a

fi căutat să găsească specificul nostru etnic, dar nu trebuie să uităm că această preocupare a sa se încadra într-o temă mai vastă: de a determina stilul şi specificul culturilor pe baza ipotezei sale despre matricea creatoare inconştientă. Punctul său de plecare era deci mai amplu. Dar nici concluziile nu concordă. „Specificul etnic" căutat şi găsit de Blaga la noi, românii, nu prea este atât de „specific" precum este şi enunţul. Determinantele sale – sau, în termenii doctrinei, *categoriile abisale ale matricei noastre stilistice* – nu respectă riguros graniţele neamului nostru, ci se revarsă, în majoritatea lor, peste alte popoare, înglobând întreg sud-estul european cât şi popoarele spiritualităţii ortodoxe.

Faptul că ideile etniciste au avut un răsunet limitat se datorează întâi de toate situaţiei reale că în ele însele erau de o structură şubredă, care nu reuşea să convingă decât o categorie de inşi neisprăviţi bine intelectualiceşte. Apoi, trebuie adăugată numaidecât rezistenţa mai mult sau mai puţin activă manifestată din diferite părţi. Nu este cazul să facem o enumerare completă a celor ce au tratat direct sau au soluţionat numai tangenţial problema. Ne mărginim numai, drept încheiere, să remarcăm spusele şi poziţia principială, luată în termeni categorici de Mircea Florian, într-un studiu publicat încă în anul 1933[78] şi republicat în volumul *Reconstrucţie filosofică*[79]. Şi o facem cu atât mai mult cu cât în spusele acestui autor se străvede o înţelegere perfectă a punctului de vedere clasic al filosofiei, ignorat cu consecvenţă şi din neştiinţă de cei mai mulţi „etnicişti".

Expresia de „filosofie naţională" se prezintă la prima vedere fie ca o tautologie, fie ca o absurditate, pentru că „datorită adevărului universal ce pretinde a îmbrăţişa sau a urmări ca ideal, filosofia e prietena oricui, apelează la orişice conştiinţă neprevenită şi curată şi de aceea ea preţuieşte independent de locuri, vremi şi neamuri"[80]. Naţionalizarea filosofiei e opera romantismului veacului trecut [al XIX-lea – n. ns. I.I.] şi ea e făcută vizibil în detrimentul filosofiei, pentru că „Scopul urmărit, mai mult fără voie, *e subordonarea filosofiei faţă de naţionalitate, iar nu invers; căci nu cunosc până acum pe nimeni care să fi făcut, în chip sincer şi consecvent, din naţionalitate o simplă unealtă trecătoare în mâinile filosofiei.*"[81]

Oprindu-se apoi un moment asupra poziţiei lui Max Scheler, autorul observă că acest gânditor german a încercat să împace atât exigenţele ştiinţei obiective, cât şi trebuinţa de a recunoaşte o prezenţă şi eficienţă factorului naţional. Şi anume, Scheler găseşte că imaginea definitivă a lumii trebuie să fie o sumare a viziunilor naţionale. Mircea Florian atacă ideea sub motivul bine întemeiat că o sumare a imaginilor naţionale despre lume ridică insurmontabile greutăţi; convingerea sa oprindu-se la constatarea că „Existenţa unei filosofii în adevăr naţionale înlătură posibilitatea unui adevăr adecvat şi absolut."[82]

[78] *Filosofie şi naţionalitate* [n. ns. I.I.].
[79] Mircea Florian, *Reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Editura „Casa Şcoalelor", 1944.
[80] *Ibidem*, p. 189.
[81] *Ibidem*, p. 190.
[82] *Ibidem*, p. 196.

Intervin – după cum observă M. Florian – şi alte greutăţi în calea unei naţionalizări a filosofiei. Una ar fi aceea că specificul naţional este încă neprecizat: „Caracterologia popoarelor a dus la un adevărat fiasco, afară numai dacă nu suntem deloc pretenţioşi şi ne mulţumim cu scheme abstracte, vagi şi discutabile, cum sunt de pildă: francezul e raţionalist, englezul e empirist, germanul şi rusul mistico-romantic, italianul realist, românul chibzuit etc."[83] Altă dificultate intervine din faptul că „specificul naţional" nu este unitar în obiectivările sale, ci pare că include mai multe specifice regionale. „Tradiţiile, ca de ex: obiceiurile, costumele, sunt locale şi legate de o arie geografică limitată. Sub acest raport, se poate spune că provinciile sunt mai reale decât naţiunea. De aceea oricine vorbeşte de o filosofie naţională trebuie, prin logica faptelor, să ajungă la filosofii pe provincii, pe judeţe, plăşi, oraşe şi chiar mahalale."[84] Or, o atare concluzie vădeşte prin sine slăbiciunea premiselor.

Filosofia nu poate fi naţională prin *obiectul* ei pentru că universul e acelaşi pentru toate popoarele; ea nu poate fi naţională nici prin *scop*, pentru că dacă e scrisă sau gândită numai pentru un popor, atunci ea îşi limitează valoarea. Naţionale sunt: moravurile, literatura, arta, nu însă modul de a gândi – ştiinţa şi filosofia. Cu aceste convingeri, M. Florian s-a aşezat în rândul apărătorilor unei poziţii teoretice juste, ameninţată la un moment dat de invazia unor prejudecăţi şi false înţelegeri, atât a specificului naţional, cât şi a specificului filosofic.

* * *

[…] nu mai revenim, deoarece am făcut expunerea lor când am vorbit de teoria spaţiului mioritic. Am arătat, de altfel, acolo şi măsura în care aceste determinante sunt văzute de Blaga ca fiindu-ne exclusiv specifice sau comune cu popoarele sud-est europene. Menţionăm însă un aspect al problemei care ni se pare de o anume importanţă: dat fiind că specificul etnic constă din anumite categorii ale inconştientului, ni se pune întrebarea în ce măsură individul aparţinând unei colectivităţi dotate cu o matrice stilistică este determinat în structura sa creatoare din această matrice.

Problema aceasta dintre individ şi etnic şi-o pune Blaga în mod explicit într-un scurt capitol din *Geneza metaforei şi sensul culturii*. Întrebarea de la care porneşte este dacă individul e un simplu exponent al etnicului sau etnicul e o abstracţie, real fiind numai individul.

Conform concepţiei sale, Blaga vede individul într-o poziţie destul de elastică faţă de etnic, care nu-l încadrează cu necesitate în anumite categorii, de unde acesta să nu mai poată ieşi. Etnicul e definit, după cum am zis, printr-o serie de categorii abisale, ca nişte puteri creatoare prezente în inconştientul colectiv al indivizilor. Pe deasupra acestor categorii colective, matricea stilistică individuală mai cuprinde

[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*, p. 197.

însă şi altele, care sunt numai ale individului. Astfel că problema *etnic-individ* nu se rezolvă, în concepţia sa, printr-un raport ca de la substanţă la accident, nici ca de la abstract la concret, ci trebuie înţeleasă ca o deosebire de complexitate în sensul că etnicul prezintă un număr de categorii mai redus, faţă de unul mai amplu, conţinut în matricea stilistică individuală. De aceea, individul nu este considerat un simplu exponent al etnicului, deoarece conţine şi unele categorii proprii.

Individul nu este mecanic dotat şi determinat forţat la matricea stilistică şi etnică, ci păstrează o posibilitate de apropiere sau depărtare de matricea colectivităţii din care face parte. „Raportul dintre etnic şi individ e sub unghi stilistic labil şi variabil. Câteodată individul adaugă, continuativ, categoriile *sale* abisale la cele *etnice*, deosebindu-se de etnic numai prin categorii de însemnătate mai periferială; câteodată însă, individul se izolează *abrupt* de categoriile abisale etnice, în sensul că în el se declară efectiv numai *unele* categorii abisale etnice, dar nu toate; aceşti indivizi se deosebesc de etnicul, la care totuşi participă, nu numai prin categorii periferiale, ci şi prin categorii abisale de primă importanţă; aceşti indivizi au un profil mai individualizat şi se găsesc într-un fel de statornică tensiune în raport cu etnicul, care alcătuieşte fundalul lor."[85]

Raportul dintre individual şi etnic, aşa cum îl vede Blaga, ne interesează pentru motivul că unii dintre cei ce gândesc în umbra sa au emis părerea că etnicul trebuie să devină normă de speculaţie filosofică şi de creaţie culturală în general. Această părere este desigur exagerată, mai ales în privinţa speculaţiei filosofice, şi ni se pare că tendinţa de a lua etnicul în sens normativ este o imposibilitate, chiar în cadrul vederilor lui Blaga. Pentru că: etnicul înseamnă matrice stilistică, iar matricea stilistică, sub înţelesul de complex categorial abisal, aparţine inconştientului şi nu vedem modul, nici posibilitatea, ca individul să-şi poată forţa matricea stilistică – atunci când acesta se îndepărtează în mod firesc de etnic, după cum am văzut din textul blagian de mai sus – şi să o determine să ia configuraţie etnică, întrucât ar fi o grosolană imagine aceea în care am vedea matca stilistică drept un mecanism în care individul poate schimba procesele după voie. Atunci, fiecare şi-ar putea confecţiona orice matrice stilistică. În orice caz, Blaga nu a lăsat în niciun loc vreo indicaţie că o asemenea operaţie are sens. Deci, nu vedem la ce e bună riguroasa obligaţie cu care ne tratează unii „etnicişti", de a gândi conform unor „categorii" pe care le avem, dacă ni le-a dat natura, iar dacă nu ni le-a dat, nu putem face nimic ca să le avem.

În legătură cu enunţarea unui specific etnic sub forma matricei stilistice abisale, este de considerat atitudinea pe care o ia Blaga faţă de influenţele străine în cultură. Aici subliniem că poziţia sa nu este atât de categoric opusă eventualelor influenţe exterioare, deşi el admite, aşa cum orice om de bun simţ trebuie să conceapă, că împrumuturi nefireşti, care să nu se altoiască organic pe trunchiul autohton, nu pot aduce roade. „Matricea stilistică e un potenţial inconştient şi are o situaţie privilegiată. Poporul e legat de ea, se defineşte prin ea, se afirmă prin ea.

[85] L. Blaga, *Trilogia culturii* III. *Geneza metaforei şi sensul culturii*, p. 466.

De aceea niciun popor nu poate avea vreun interes de a-şi stinge singur matricea stilistică sau de a se lepăda de ea, cât timp aceasta se găseşte încă în stare binecuvântată. O matcă stilistică, alcătuită din categorii abisale, nu poate fi niciodată fertil înlocuită cu un program *conştient*, elaborat sau împrumutat de-a gata. Un program conştient, oricare ar fi el, e totdeauna inferior unei matrici inconştiente. Un program conştient poate fi rodnic în industrie, dar nu în cultură, iar un program, împrumutat de-a gata, nu poate să ducă în cultură decât la imitație. A adopta un program conştient de cultură, să zicem vest europeană, ar însemna pentru noi o crimă împotriva matricii noastre inconştiente, ar fi un act naiv, lipsit de răspundere, şi ar avea aceleaşi şanse ca speranța unei femei de a deveni fertilă printr-o operație de autosterilizare."[86]

După cum s-a văzut însă, din expunerea teoriei spațiului mioritic, Blaga consideră inevitabile influențele străine, cât şi puterea matricei stilistice de a le asimila. În niciun caz însă, nu vom găsi la dânsul fulgerele ultrapolemice cu care va primi cultura occidentală N. Crainic, despre care vom avea prilejul să vorbim mai la vale. Aceasta cu atât mai mult cu cât însuşi sistemul lui Blaga, pe lângă partea de originalitate care-i revine autorului său, cuprinde, bine asimilate, o mare masă de concepte şi poziții culese din filosofia occidentală, fără ca acest fapt să-i scadă valoarea. Ca exemplu cules la întâmplare, am putea lua însăşi teoria categoriilor abisale, care poartă în sine – pe lângă partea incontestabilă, de conținut – pecetea europeană a conceptului de „categorie", prin analogie cu care Blaga şi-a edificat propria-i teorie.

Notabil, de asemenea, este punctul său de vedere cu privire la valoarea culturii poporane şi a poziției sale față de cultura majoră. Lucian Blaga nu va lua nici aici o atitudine exagerată, de prețuire a culturii minore şi disprețuire a celei majore.

E bine să remarcăm că la Lucian Blaga diferența dintre cultura minoră şi cultura majoră nu implică şi o diferență de valoare. Sau, pentru a fi şi mai precişi: Lucian Blaga simte toată greutatea unei valorificări şi lasă în mod mărturisit problema deschisă. Întrebarea şi-o pune, desigur: „A pune problema diferențelor dintre o cultură minoră (anistorică) şi o cultură majoră (desfăşurată istoric), înseamnă a atinge în cele din urmă şi întrebarea cu rezistențe de zid liminar: ce are mai mare preț, o cultură minoră sau o cultură majoră?"[87] Dar răspunsul ce-l dă este plin de rezerve şi de prudență: „Problema valorii tipurilor de cultură comportă însă o mulțime de puncte de vedere. Fiecare tip de cultură îşi are calitățile şi deficiențele, avantajele şi dezavantajele."[88] Deşi recunoaşte ca o superioritate a culturii minore faptul că-l ține pe om mai aproape de prezența ontică, totuşi nu se poate pronunța pentru o întâietate în ordinea valorii: „Cultura minoră ține pe om îndeobşte mult mai aproape de natură. Cultura majoră îl depărtează şi-l înstrăinează de rânduielile firii. Filosofic privind, nu se ştie dacă în cele din urmă avantajele spirituale ale unei

[86] *Ibidem*, p. 501.
[87] *Ibidem*, p. 355.
[88] *Ibidem*, p. 355-356.

culturi majore, tensiunile şi problematica acesteia, curiozităţile ce le stârneşte şi satisfacţiile ce le prilejuieşte, nu sunt cucerite cu preţul unui dezavantaj, care le ţine aproape cumpănă: cu înstrăinarea prea mare a omului de veşnica Mumă. Vrem să spunem cu aceasta numai că o comparaţie a culturii minore şi a culturii majore, sub unghiul valorii, nu e tocmai simplă. Ea ni se pare chiar aşa de complicată, încât ne vedem sfătuiţi să nu o atingem decât cu sfială şi cu tăcerea noastră. Preferăm să lăsăm această problemă deocamdată deschisă."[89]

Ce distanţă de la această prudenţă ideologică, până la fulgerele aruncate de ortodoxişti împotriva culturii majore!

Problema raportului dintre specificul etnic şi cunoaşterea filosofică implică din capul locului două esenţiale întrebări: întâi, dacă specificul etnic are vreun rol determinant în creaţia filosofică şi apoi dacă – stabilit fiind acest rol – influenţa exercitată de specificul etnic este un element prielnic sau un obstacol pentru ceea ce vrea filosofia.

La aceste întrebări literatura noastră filosofică prezintă o seamă de răspunsuri, ele sunt însă atât de deosebite încât nu putem să nu declarăm întrebările încă deschise, chiar dacă avem convingerea că ele şi-au primit de multă vreme unele soluţii cu valoare, după părerea noastră, *definitivă*.

Această problemă a fost pusă la noi de mai multă vreme, într-un studiu al profesorului V. Gherasim, intitulat *Etnicul în filosofie*[90]. Punctul de vedere al acestui studiu, publicat în 1928, prezintă unele serioase lacune de ordin strict filosofic. Întrucât unele idei interesează discuţia în jurul etnicului în filosofie, le vom expune, examinându-le.

Cea dintâi idee a lui V. Gherasim este că filosofia se află – istoric privind-o – într-o evidentă relaţie şi sub o precisă influenţă a atmosferei culturale a timpului în care apar creaţiile ei şi a caracterului specific al poporului respectiv. Englezii formează un popor cu tendinţe practice, iar reflexul filosofic al acestei caracteristici îl formează empirismul cunoscut al gânditorilor săi şi faptul că filosofia engleză e, în general, o filosofie practică. Pentru aceleaşi motive sunt americanii pragmatici în gândire. „Nu e deci întâmplător că pragmatismul îşi are patria sa adevărată în America, în ţara industriei şi a maşinilor […]"[91]. Francezii, în schimb, sunt găsiţi pozitivişti, iar germanii idealişti, ca reflectând spiritul lor naţional.

Poziţia lui V. Gherasim nu este chiar atât de extremistă în acest sens, ci lasă coeficientului personal o mare parte de contribuţie la crearea operei filosofice, întrucât declară că încearcă să demonstreze „că gândirea, adică sistemul cugetării unui filosof, e în directă funcţie de necesităţile sufleteşti ale respectivului filosof, dar în mare măsură şi de sufletul naţiunii, căreia îi aparţine filosoful"[92].

[89] *Ibidem*, p. 356.

[90] Vezi V. Gherasim, *Etnicul în filosofie (Spre o filosofie românească)*, în „Glasul Bucovinei", anul XI, Cernăuţi, 1928.

[91] Idem, în „Glasul Bucovinei", miercuri, 18 iulie, 1928, p. 2.

[92] Idem, în „Glasul Bucovinei", vineri, 27 iulie, p. 2.

Şi, fiindcă ideile lui Gherasim tind să precizeze care vor trebui să fie elementele unei viitoare filosofii româneşti, să trecem la formularea directă a problemei. Aici, ea prinde în intenţia lui Gherasim o amploare nebănuită: „Se pune acum – spune el – problema: care e oare acel sistem de idei ale naţiunii române care va trebui să nască o filosofie a noastră românească. O filosofie care să renască întreaga noastră viaţă sufletească. O filosofie deci care să-şi aibă rădăcinile în sufletul naţiunii şi pe de altă parte să dea directive hotărâte tuturor atitudinilor naţiunii. Mă gândesc aici la o filosofie care să-şi răsfrângă ideile asupra culturii, politicii, artei, educaţiei în genere. Din ea să se nască puteri generatoare şi regeneratoare: cam la fel ca acelea care au radiat din cugetarea marelui Fichte asupra sufletelor naţiunii germane. Care sunt notele caracteristice ale cugetării româneşti?”[93]

Mai interesant decât partea documentară, care este superficială şi ca formulare, şi ca analiză, sunt afirmaţiile principale care amintesc de alţi etnicişti mai târzii: „Este poporul nostru capabil de o filosofie a sa, originală, o filosofie care împreună cu sistemele de cugetare ale celorlalte popoare să formeze totalitatea de gândire profundă a omenirii? La această întrebare răspund hotărât: *da*! Suntem şi noi capabili de cugetare profundă, suntem şi noi capabili de creaţie; însă un lucru să nu-l uităm: nimic n-are valoare dacă nu e străbătut de seva ce pulsează în organismul poporului propriu […] O cugetare adâncă filosofică, va trebui să nască din cugetarea adâncă a neamului. Atât artiştii, cât şi cugetătorii noştri vor putea aduce un aport progresului general al omenirii numai dacă se vor coborî în adâncurile vieţii populare, dacă vor pune urechea ca să asculte bătăile inimii neamului, dacă vor şti şi vor putea să se identifice cu aspiraţiile acestui mare popor.”[94]

Desigur că, dintre toate curentele ideologice de la noi, cel care prezintă pentru problema în discuţie un interes deosebit este *gândirismul*. Nu-l vom analiza aici în toată amploarea sa şi subliniem că afirmaţiile ce le vom face nu privesc decât felul cum diferiţii săi reprezentanţi concep să statornicească poziţia dintre etnic şi filosofie. Pentru a înţelege însă unele exagerări de care va fi vorba, însemnăm încă de pe acum că gândirismul, cel puţin aşa cum îl înfăţişează corifeii săi, *nu deţine o perspectivă filosofică autentică*. În mod mărturisit, ei înşişi se aşază în afară de filosofia clasică, împreună cu întreg curentul gândirist: „Scriitori creştini, noi n-am avut nevoie să căutăm marele adevăr în sistemele de filosofii sau în sâmburii culturilor ce alcătuiesc istoria spiritului omenesc. Asemenea poporului din viaţa căruia o tragem pe-a noastră, noi am deschis ochii în lumina adevărului revelat.”[95] Fără a porni nici cea mai mică discuţie privitoare la valoarea adevărului revelat, ne exprimăm totuşi convingerea că ortodoxiştii ştiu la fel cu noi că *filosofia, când nu e teologie, e cu totul altceva decât o teorie a adevărului revelat*.

O dovadă evidentă că poziţiile filosofice ale gândirismului îşi află rădăcinile în domenii *afilosofice* ne stă imediat la îndemână. Este ostilitatea împotriva raţiunii

[93] Idem.

[94] Idem, în „Glasul Bucovinei”, miercuri, 1 august 1928, p. 2.

[95] N. Crainic, *Puncte cardinale în haos*, Editura „Cugetarea”, G. Delafras, Bucureşti, 1936, p. 152-153.

şi totodată pledoaria pentru introducerea elementului mistic. Când ei constată atât de categoric că „Un lucru e astăzi sigur: raţiunea umană, idolul filosofic al veacului trecut se arată în toată deşertăciunea şi neputinţa”[96] sau că raţiunea „[…] e de fapt cea mai amară deziluzie a nefericitei noastre lumi”[97], argumentele acestor afirmaţii sunt scoase din cu totul alte domenii decât cel filosofic, şi anume din convingerea că raţiunea duce la o concepţie politică şi socială dezastruoasă pentru omenire şi la ateism. „Cultura şi civilizaţia modernă […] s-au clădit pe temeliile şubrede, de suprafaţă, ale raţiunii” şi ortodoxiştii propun o afundare în „adâncul misterios şi ameţitor al vieţii” în care stă „cheia oricărei dezlegări din pacostea catastrofală a epocii noastre”[98]. Lăsăm altora grija de a cerceta în amănunţime exactitatea şi deci valoarea acestor afirmaţii. În ce ne priveşte nu putem admite, principial, posibilitatea de a dovedi vreodată că neajunsurile morale şi materiale ale lumii contemporane sunt de pus în seama raţiunii şi aceasta pentru bunul motiv – neluat în seamă, se pare – *că raţiunea în ea însăşi nu e nici morală, nici imorală*. Dar chiar dacă, prin absurd, ortodoxiştii ar avea dreptate să acuze raţiunea de toate relele lumii acesteia, înseamnă că s-a găsit cumva dovada că ea nu e valabilă nici în domeniul speculaţiei filosofice? Nicidecum! Dacă lumea e alcătuită rău din cauza raţiunii, urmează că aceasta nu e bună *în viaţa practică*, dar când e vorba de valoarea raţiunii în speculaţie, aici trebuie căutat alt soi de argumente, pe care gândirismul nu ni l-a arătat încă.

Trecem acum peste faptul că gândirismul a arborat faţă de cultura occidentală o aversiune pe cât de impresionantă, pe atât de nejustificată. Influenţa ştiinţei omeneşti e privită adesea ca un „noroi” care stropeşte albul credinţelor noastre patriarhale şi nu lipseşte nici invitaţia de a ne întoarce la viaţa spirituală a satului. Dar oricât de înduioşător ni s-ar vorbi în acest sens, nu ne va convinge nimeni să ne întoarcem la idilicul car cu boi când avem la îndemână trenul, nu ne va convinge că soarele, în timpul eclipsei, e mâncat de vârcolaci sau că el se învârte în jurul pământului, şi nu invers. De asemenea, nu ne va convinge că trebuie să căutăm răspuns la problemele metafizice pe la stâne şi prin văgăunile munţilor. Realitatea este alta. Opera de culturalizare şi civilizare nu poate merge de jos în sus, ci de sus în jos. De altfel, ţăranul nostru îşi dă poate mai bine seama de asta decât mulţi savanţi gândirişti: priviţi-l ce respect are pentru omul cu înaltă ştiinţă de carte, cu câtă atenţie şi religioasă sfială ascultă litera scrisă. Poate că e mai multă înţelepciune în această atitudine decât să crezi şi să spui că oamenii de ştiinţă sunt nişte „şarlatani”, pentru simplul motiv că în domeniul esteticii au păreri cu ceva deosebite de ale tale…

Facem constatarea acestor exagerări ale gândirismului pentru motivul că din aceleaşi cauze profunde care sunt: *extinderea elementului afectiv în domenii unde n-are de hotărât decât judecata obiectivă* şi *instaurarea unui spirit dogmatic în*

[96] *Ibidem*, p. 24.
[97] *Ibidem*, p. 25.
[98] *Ibidem*.

efortul de rezolvare a problemelor, rezultă şi erorile de judecată şi de observaţie care privesc problema raportului dintre etnic şi filosofie. Suntem obligaţi să amintim aici şi „teoria" dezvoltată într-o carte despre Lucian Blaga, şi care vrea să spună nici mai mult nici mai puţin că *o filosofie nu reuşeşte să fie valabilă decât în măsura în care se străduieşte să fie etnică*. Etnicul este considerat astfel ca supremul criteriu şi ultimul garant în materie de gândire filosofică.

Să ne oprim puţin. Deşi ne vom ocupa de această „teorie", momentul e foarte prielnic pentru a arăta, cu unele argumente noi, că autorul ei a încercat o teorie care e fundamental certată cu logica şi cu faptele. Mai întâi de toate, se confundă, în mod inadmisibil, creaţia filosofică şi creaţia literară, atunci când se spune că trebuie să prezentăm străinătăţii o filosofie cu accente etnice pentru că numai aceasta va avea valoare în faţa ei. „Dacă în filosofie vom gândi şi vom vorbi aşa cum fac străinii, aceasta nu-i va interesa căci o ştiu şi ei. Ci îi va interesa ceea ce va avea un sunet al nostru, ceea ce va avea unicitate sau ceea ce va da soluţii şi acorduri noi la probleme generale. Experienţa întrucât ne priveşte, de altfel, s-a făcut pentru literatura şi arta românească, atât cât s-a tradus ori s-a prezentat în Apus şi ea ar da acelaşi rezultat şi pentru filosofie. Însuşi acest Apus s-a învăţat, în ultimul timp, să nu mai ceară altora să fie imitat, ci să-i ceară cu totul altceva, uneori chiar să fie contrazis…"[99]

Ne punem de complet acord cu constatarea că străinătatea nu va prezenta niciun gest de interes pentru creaţiile noastre, fie ele artistice, ştiinţifice sau filosofice, *dacă ele se vor mărgini să fie simple imitaţii ale culturii apusene*. Asemeni „creaţii" nu pot avea nici pentru noi altă valoare decât *informativă*. Se impune deci *originalitate* pentru a vorbi de o veritabilă creaţie. Dar una este originalitatea în artă şi alta este în filosofie. Arta noastră naţională poate, pe drept cuvânt, interesa străinătatea prin noutatea expresiei în care s-a concretizat şi care arată o anumită structură sufletească specifică neamului nostru. Filosofia nu poate prezenta însă o originalitate colectivă, cum prezintă arta. Ea urmăreşte un scop comun gânditorilor speculativi de totdeauna şi de pretutindeni: *cunoaşterea adevărului*, şi nu poate utiliza alte mijloace decât cele de până acum: *gândirea* cu legile ei, care nu se schimbă după graniţe etnice, şi *experienţa sensibilă*, aceeaşi pentru toată lumea. Originalitate în filosofie înseamnă o soluţie nouă la problemele puse şi rămase necontenit aceleaşi, şi numai în acest sens s-ar putea vorbi de o contribuţie românească la gândirea universală. Dar ceea ce trebuie subliniat este că originalitatea viitoarelor soluţii aduse de gânditorii români va fi prin natura lucrurilor o originalitate *personală* şi mai puţin una colectivă. Aceasta pentru motivul prea simplu că filosofia e operă a unei *gândiri* şi noi nu vom gândi altfel decât gândeşte toată lumea. Iar dacă vom ţine seamă că filosofia vrea să fie întâi de toate o *cunoaştere obiectiv orientată* – dând cuvântului „obiectiv" sensul său dublu: că filosofia vrea să cunoască o lume de *obiecte*, adică de existenţe distincte şi independente de ceea ce subiectul constată că este „el", şi că vrea s-o cunoască în

[99] V. Băncilă, *Lucian Blaga energie românească*, Cluj, Colecţia „Gând Românesc", 1938, p. 160.

mod *obiectiv*, adică prin înlăturarea oricărui factor ce ar relativiza-o, legând-o de structura unei individualităţi sau de alte contingenţe –, vom înţelege că filosofia, atât prin obiect cât şi prin metode, depăşeşte graniţele etnice. Şi atunci se desprinde clar răspunsul la întrebarea în ce va consta originalitatea noastră în filosofie faţă de cultura occidentală: nu în a vorbi şi a gândi altfel decât străinii, *ci în a gândi mai mult şi mai profund decât ei*.

O „autohtonizare" a filosofiei, aşa cum ar vrea mişcarea gândiristă, ni se pare cu totul dificilă şi anti-filosofică. Puţinele lucrări de filosofie în care se concretizează acest fel de a gândi nu sunt nici pe departe de natură să ilustreze speranţele iniţiale. Opera lui Blaga va fi fals interpretată dacă va fi privită ca o creaţie a etnicului şi nu se va lăsa influenţelor occidentale – cu mult mai bogate şi mai adânci de cum îşi închipuie unii comentatori grăbiţi – partea ce li se cuvine. Străduinţele în acest sens – e bine s-o spunem din nou – sunt zadarnice, pentru că nu rezultă din privirea realităţilor, ci dintr-o preconcepută dorinţă. Se *vrea* ca filosofia lui Blaga să semene cu vederile filosofice ale omului simplu şi e deformată în acest sens; pe de altă parte, se *vrea*, iarăşi, ca viziunea ţărănească să corespundă cu liniile principale ale gândirii lui Blaga, şi atunci e încărcată de atribute metafizice gratuite. Rezultatul este că realitatea şi logica sunt deopotrivă de maltratate în aceste „studii", pentru că atunci când autorii cutezaseră să afirme că „[…] rolul filosofiei, la drept vorbind, este, în foarte mare parte dacă nu în totul, să actualizeze, să precizeze, să completeze şi să sublimeze – făcând loc şi variantei sau coeficientului personal – filosofia latentă şi difuză care e în popor"[100], aveau datoria să aducă dovezi fără echivoc, când stabileau etnicitatea gândirii lui Blaga. Iar când făceau o altă afirmaţie, de excepţională gravitate, anume că etnicul „nu numai că nu e străin de filosofie, dar devine garantul ei" şi că „[…] e menit oarecum să aibă în filosofie rolul pe care logica îl are în ştiinţe"[101], trebuiau să ne arate cu istoria filosofiei în mână că tot ce e valabil în diferitele sisteme e un dar al etnicului.

Nimic din toate acestea. Teoreticienii care dau etnicului un rol capital, nu numai în explicarea unei filosofii, dar şi în valorificarea ei, şi îl stabilesc ca *normă* pentru orice creaţie viitoare, *uită, când enumeră categoriile de cunoaştere etnică, să arate că ele ne aparţin numai nouă românilor*. Aflăm din aceste studii că *esenţele ontologice, mitul, stihialul, dogmaticul, divinul şi agnosticismul înţelegător* sunt moduri de cunoaştere ţărănească, dar nu găsim nicăieri dovada că ele nu mai aparţin şi altor neamuri. A încerca noi să dovedim că determinantele sus-zise, chiar dacă le găsim şi la ţăranul nostru, nu-i sunt specifice, ar însemna să ne străduim a răsturna ceea ce filosofanzii aceştia nu şi-au dat osteneala să temeinicească. Ei înşişi simt la un moment dat că lucrurile nu prea merg, de aceea revin şi ne lămuresc de ex. că „dogmaticul lui Blaga este etnic mai mult în sens negativ" sau „categoriile etnicului nu se vădesc la fel în opera lui Blaga". Interesant însă

[100] *Ibidem*, p. 10.
[101] *Ibidem*.

este faptul că însuşi Blaga deszice textual unele din fundamentele teoriei etniciste despre el. S-a văzut de ex. în cele de mai sus că *miticul* e socotit ca o categorie de cunoaştere ţărănească specifică etnicului românesc. Iată acum şi părerea lui Blaga asupra mitului ca *mod de cunoaştere*: „Toate popoarele primitive şi popoarele antice sunt stăpânite de modul mitic ca atare. Conştiinţa populară folclorică de pretutindeni şi de totdeauna e îmbibată de mituri cosmice în plină strălucire sau de frânturi aproape stinse de mituri trecute, din vârste geologice."[101]

[…] Sistemul lui Blaga n-a apărut din bun senin, ci preia *în conţinutul său* o problematică familiară de multă vreme filosofiei. Numai cine nu e cât de cât învăţat a silabisi harta poziţiilor ideologice ale istoriei filosofiei şi nu e obişnuit cu elementarele sale constelaţii, mai poate vedea în speculaţia lui Blaga o cometă fără relaţii stabile cu restul gândirii omeneşti, apărută din haos şi fără nicio influenţă sau schimb de substanţă cu cultura filosofică occidentală.

Venit cu pretenţia de a înlocui celebrul „ego cogitans" cartezian care vroia să fie datul primordial al conştiinţei şi punct arhimedic pentru meditaţia filosofică, conceptul fundamental din filosofia lui Blaga este conştiinţa existenţei conştiinţei ca un mister care „ia act de un orizont saturat de «mistere»"[102]. În felul acesta şi în perfectă concordanţă cu ideile dezvoltate în *Cenzura transcendentă*, Lucian Blaga nu admite că ar exista printre fenomenele conştiinţei vreunele care ar putea fi considerate ca dezvăluind în ele esenţa însăşi a existenţei. Prin aceasta gândirea sa se desparte în mod mărturisit de Descartes, pentru a se apropia într-un grad nebănuit de Kant. Blaga nu face aici decât să reediteze faţă de Descartes poziţia pe care o luase şi Kant, poziţie concretizată în constatarea că *faptele de conştiinţă* sunt, în aceeaşi măsură ca şi obiectele spaţiale, simple aparenţe, semne ale unor mistere. Poziţia aceasta, care este cunoscută de istoria filosofiei ca aparţinând mai cu seamă lui Kant, e apărată de Blaga nu numai împotriva acelui „cogito" cartezian, ci şi împotriva filosofilor postkantieni (Schopenhauer, intuiţionişţii etc.). Precizăm, prin urmare, ceea ce au ignorat cu totul chiar şi cei mai zeloşi comentatori ai gânditorului român: *că în afară de un inevitabil element de natură personală şi pe lângă alte multe influenţe vizibile sau mai puţin vizibile, ochiului atent nu-i poate scăpa că osatura însăşi pe care s-a cristalizat concepţia lui Blaga aparţine idealismului kantian*. Nu numai că Blaga proclamă subiectivitatea iremediabilă a cunoaşterii, ca şi Kant, dar ca şi acesta el afirmă existenţa unei realităţi transcendente şi posibilitatea individului cognitiv de a-şi flutura antenele spiritului peste hotarele lumii sensibile, însă imposibilitatea de a prinde ceva pozitiv de acolo. „*Nu actul de transcendere, în general, e deci interzis cunoaşterii individuate, ci actul de transcendere în sens pozitiv*"[103], ne spune Blaga. Kant spusese în limbajul său acelaşi lucru când constatase că *putem numai gândi lucrul în sine, dar nu putem să-l şi cunoaştem*. Însuşi Blaga pare uneori că nu-şi dă seama cât de

[101] Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, ed. cit., p. 46-57.
[102] L. Blaga, *Artă şi valoare*, p. 16.
[103] L. Blaga, *Cenzura transcendentă*, p. 99.

aproape se află de poziția kantiană. Numai aşa se explică afirmația lui că „Gânditorii care s-au ocupat cu problema cunoaşterii, încercând s-o determine, n-au operat decât cu termenii alternativi: «subiectivitate» sau «obiectivitate»", şi trecându-l pe Kant printre subiectivişti, constată că „Niciunul nu a conceput posibilitatea unui autentic «compromis», adică a unei subiectivități astfel ajustate încât *să țină loc de* obiectivitate"[104]. Realitatea este însă că pomenitul „compromis" a fost realizat de Kant şi e un lucru prea bine cunoscut, întrucât la el cunoaşterea e fenomenală, dar e, într-un anume sens, similar, „obiectivă". De aceea, spusele lui Blaga în această problemă şi care în ochii autorului lor par să fie o poziție nouă, nu ne par decât *o marginală meditație la teoria kantiană* […]

[…] Exemplul ne stă la îndemână: *ideea incognoscibilității transcendentului*, idee apărată cu egală vigoare de Blaga ca şi de Kant, *dar care refuză toate afirmațiile făcute despre natura şi rostul Marelui Anonim*. Ceea ce a adăugat aici Blaga din viziunea sa personală peste poziția kantiană a creat un fenomen de efervescență şi un moment de mare criză. De altfel, partea originală din sistemul lui Blaga lasă ea însăşi să se vadă cât de aproape sunt ultimele poziții ale celor doi gânditori. Apropierea lui Blaga de Kant mai poate fi justificată şi prin faptul că, dacă dăm primului o interpretare în sensul că toate afirmațiile făcute peste linia trasată de *Cenzură* nu trebuie considerate decât ca metafore sau ca un mod mitic de imaginare a unui perfect indescifrabil mister – şi acest mod de interpretare îl lasă Blaga explicit la îndemâna cititorului –, atunci toate afirmațiile metafizice ale lui Blaga se retrag îndărătul *Cenzurii* şi nu trec nici cu un pas dincolo de lumea kantiană a fenomenalității.

Dar nu numai în acest punct etnicismul îşi vădeşte mari insuficiențe pentru explicarea gândirii lui Blaga. Prin îndepărtatele şi foarte discutabilele analogii, ce i s-a părut că poate stabili între etnic şi acest gânditor, etnicismul aplicat lui Blaga a înjghebat un raport de cauzalitate trecând cu vederea, vrând sau nevrând, toate acele elemente de crucială importanță care pun mare distanță între viziunea blagiană şi cea poporană. Numim aici ca exemplificare conceptul de „Mare Anonim", care după unii îşi are drept corespondent în concepția poporană ideea de Divinitate. Semnalăm totodată poziția *centrală* ocupată de aceste două concepte, *Mare Anonim* şi *Divinitate*, pentru cele două viziuni, blagiană şi poporană. *Ei bine, prin Marele Anonim, Lucian Blaga se desparte categoric de ceea ce este tocmai esențial în viziunea poporană*. Marele Anonim n-are altă asemănare cu Divinitatea creştină decât locul central metafizic pe care-l ocupă. Invităm pe cei ce s-ar îndoi de spusele noastre, la textele blagiene. Marele Anonim, prin determinantele ce i le stabileşte autorul *Cenzurii transcendente*, prin grija ce o arată în a-i deosebi atributele de cele ale unei Divinități, se desemnează ca un concept de metafizică personală. Divinitatea creştină, aşa cum o găsim în credința țăranului nostru, nu poate fi o ființă înşelătoare, pe când în concepția lui Blaga, Marele Anonim se ascunde împreună cu lumea de dincolo, sub scutul unei „disimulări", care e pentru

[104] *Ibidem*, p. 134.

noi lumea reală. Nicicând n-ar putea intra în mintea ţăranului nostru ideea că „Dacă cineva ar vedea pe Dumnezeu, ar putea să piară în parte Dumnezeu însuşi" şi că „o asemenea cunoaştere ar echivala cu o castrare parţială a Divinităţii"[105]. În concepţia lui Blaga, Marele Anonim e altceva şi mai puţin decât Divinitatea creştină. Dacă am cunoaşte pe Marele Anonim – spune Blaga – echilibrul lumii s-ar tulbura şi ar putea să piară în parte însuşi Dumnezeu. Dar atunci, ne întrebăm, ce are asemănător acest Mare Anonim conceput ca o existenţă ce poate „pieri" şi care e la discreţia unui fenomen subaltern sieşi, cu Divinitatea creştină, aceea a ţăranului nostru, stăpânitoarea unui univers unde binele şi răul nu pot scăpa puterii sale. „Din faptul că omul e «raţional» nu se poate deduce – precum de atâtea ori s-a făcut – că Marele Anonim e ca subiect cognitiv de asemenea «raţional». Din contră, din acest fapt se poate deduce un singur lucru: că Marele Anonim ca subiect cognitiv e cu totul altceva decât raţional."[106] Dacă aceasta e poziţia lui Blaga atunci e clar că Divinitatea creştină are prea puţină asemănare cu acest Mare Anonim non-raţional şi susceptibil de a fi „castrat" de propria lui creaţie. De altfel, Blaga mărturiseşte clar că „[…] nu-i exclus ca el să fie înzestrat şi cu atribute prăpăstioase, care să aducă mult a «demonie»"[107], şi aceasta după ce mărturiseşte că s-a ferit continuu să-l numească Dumnezeu. Iar drept încheiere se întreabă: e Marele Anonim pură divinitate, o fiinţă demonică sau ceva intermediar? Întrebarea îl surprinde nedecis. Jocul Marelui Anonim de a planta în om dorinţa de cunoaştere a transcendentului şi de a-i lua puterile de realizare a ei e o antinomie insolubilă. „Antinomia aceasta e şi o fereastră deschisă spre însăşi natura prăpăstioasă a Marelui Anonim."[108]

Problema este deci, după cum se vede, cu mult mai complicată decât s-a crezut. Etniciştii şi ortodoxiştii sunt invitaţi să compare conceptul de Divinitate cu cel de Mare Anonim şi din diferenţele într-adevăr „prăpăstioase" stabilite de Blaga între ele îşi vor afla singuri insuficienţele teoriilor lor. Pentru că, *sau filosofia are rolul de a actualiza, de a preciza şi completa o filosofie latentă şi difuză care e în popor, şi atunci conceptul de Mare Anonim ne arată că poporul nostru trăieşte Divinitatea sub altă formă decât cea creştin ortodoxă, sau ortodoxia îi este structurală şi atunci metafizica blagiană nu este o icoană a unei viziuni etnice*. Aceasta, bineînţeles, dacă nu se admite că amândouă direcţiile, şi ortodoxismul, şi blagianismul, pe care le-am arătat în urma motivelor expuse mai sus ca fiind divergente, nu îşi au rădăcini deopotrivă de adânci în etnic, ceea ce la drept vorbind este egal cu a recunoaşte că etnicul românesc nu îşi are o filosofie sau o viziune specifică, ci este o potenţă capabilă de a da mai multe şi diferite concepţii.

Acestea spuse despre încercările de interpretare şi valorificare etniciste date gândirii lui Blaga, să privim acum problema etnicului în filosofie şi din altă perspectivă, pentru a vedea dacă nu cumva istoria sistemelor aduce un spor de argumente în favoarea tezei etniciste […].

[105] *Ibidem*, p. 88.
[106] *Ibidem*, p. 111.
[107] *Ibidem*, p. 182.
[108] *Ibidem*, p. 183.

LUCIAN BLAGA – FILOSOF AL CULTURII[109]

1. Concepţia sa despre cultură, cu aplicaţiunea specială asupra specificului românesc, i-a adus, incontestabil, lui Lucian Blaga, partea cea mai importantă a gloriei sale. Aici, marile sale daruri de intuire a nuanţelor şi de pătrundere analitică în adâncuri care scapă ochiului comun, cât şi darul opus însă nu mai împuţinat, de a sintetiza vast şi sistematic elemente în aparenţă disparate, şi-au găsit un teren cum nu se poate mai potrivit. Putem spune, cu un cuvânt, că în domeniul de filosofie a culturii, personalitatea creatoare a lui Lucian Blaga se află în mediul ei adevărat, în care poate să dea maximum de roade. Cu atât mai mult cu cât aici nu se va simţi îndatorat în egală măsură la preciziuni ştiinţifice, iar posibilitatea de control fiind extrem de redusă, dreptul la libertate speculativă va fi mult mai crescut.

Specificăm că în acest sector nu vom urma pas cu pas ordinea în care concepţia gânditorului nostru este expusă în trilogia respectivă, şi chiar când ne vom referi la ideile uneia sau alteia din cărţile sale, nu vom urma nici aici ordinea ideilor după tabla de materii. Această procedare îşi are justificările ei, în parte bazate pe însăşi structura operei de care ne ocupăm. Într-adevăr, deşi când e vorba de ideile sale, ne aflăm în faţa unui incontestabil *sistem*, totuşi în expunerea acestora Blaga nu dă întotdeauna dovadă de o înfăţişare la fel de sistematică. Faptul reiese uşor din împrejurarea că multe capitole din cărţile sale ar putea foarte bine să apară separat din contextul volumelor, fără ca să-şi piardă înţelesul –, ceea ce de altfel s-a şi întâmplat, întrucât unele dintre ele au şi fost publicate ca eseuri înainte de apariţia operelor ca atare. Fiecare capitol oglindeşte în sine – ca monadele leibniziene – întreg sistemul, în limite restrânse.

Şi apoi, crescând organic, sistemul blagian şi-a rotunjit de-abia către sfârşitul său, în formă definitivă, trăsăturile esenţiale. De-abia aici găsim bine trasate liniile ultime şi definitive, în care se integrează amănuntul şi tot restul construcţiei.

Acest lucru este cu atât mai evident în expunerea filosofiei culturii. Pentru că, înţelegând să pornim de la lămurirea principiilor de bază în conformitate cu care se desfăşoară tot restul, vom fi nevoiţi să facem apel la capitole ultime ale trilogiei, urmând să întregim expunerea cu ideile din celelalte părţi, punând-o pe fiecare la locul cerut de modul cum am conceput noi să facem această expunere.

De aceea prima noastră întrebare va fi: *ce este cultura şi ce semnificaţie are ea*? Pentru a da răspuns la întrebarea aceasta şi a-l înţelege, este necesară o altă prealabilă întrebare: *ce este omul*? Fiindcă numai înţelegând omul înţelegem şi cultura care, pentru Blaga, izvorăşte din specificul uman, ca o altă faţă a lui.

Ce este deci *omul*? El nu este, pentru Blaga, un animal printre celelalte, ci o existenţă *sui generis*, cu caracter de regn aparte, faţă de regnul mineral, botanic şi animal. Iar specificul său nu stă în gradul de dezvoltare, ci într-un anume orizont

[109] Textul a fost publicat în vol.col. (coord. Mihai Popa, Mona Mamulea, Viorel Cernica, Titus Lateş), „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. XI, *Lucian Blaga, 120 de ani de la naştere*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2015, p. 203-212.

existențial, care poate fi definit ca *existență în orizontul misterului*. Iar existența în orizontul misterului atrage după sine, ca o necesară completare, *tendința de revelare a acestui mister*. *Tendință de revelare care nu este altceva decât însuşi actul de cultură*.

Astfel înțelegând omul şi cultura, Blaga va accentua cultura ca o prelungire firească şi esențială a înseşi ființei umane, ca o concluzie logică şi naturală a poziției sale în cosmos: „Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care şi-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenței umane ca atare, care este *existență în mister şi pentru revelare*”[110]. Aici trebuie să ne amintim de definiția lapidară dată de Blaga omului în sensul concepției sale: *omul e un animal metaforizant*, adică o existență investită din capul locului cu funcția de transcendere cognitivă a lumii din care face parte şi de plăsmuire revelatorie a misterelor de *dincolo*. În aceasta stă toată esența omului şi a faptului cultural: „Omul, din chiar clipa când i s-a declarat «omenia», a bănuit cu prisosință că imediatul nu este locul său, planul şi cuibul chemării sale. Cert e că, în toate timpurile, chiar în cele mai nesigure, omul s-a situat singur sub constelații invizibile, încercând să vadă dincolo de imediat, dincolo – nu în sensul dimensiunilor spațiale şi temporale ale acestui imediat, ci într-un sens mai adânc. «Dincolo» în sensul transcenderii. A aduce însă imediatul în relație simptomatică cu un «dincolo», înseamnă a te situa într-un «mister» ca atare. Nu am atins oare aici pulsul omenescului la încheietura sa cea mai caracteristică? Nu începe de fapt existența umană, spre deosebire de existența zoologică, tocmai cu această situare în mister?”[111]

Acest punct trebuie înțeles ca punct arhimedic în construcția întregului sistem: *viziunea existenței omului în orizontul misterului şi în vederea plăsmuirii revelatorii*.

Cultura, în limitele acestei viziuni, nu este ceva suprapus, ci este o derivație directă, necesară din ființa umană: „[…] cultura e trupul şi expresia unui anume mod de existență a omului. Pentru a fi creator de cultură, omul nu trebuie să fie decât om, adică o ființă care trage consecințele existenței sale specifice, într-un anume orizont şi între anume coordonate; o ființă care dă urmare unui destin înscris în structura sa.”[112]

Dar poate că n-am fost chiar atât de exacți când am spus că existența omului în orizontul misterului şi al revelării ar fi punctul arhimedic, principiul cel mai adânc al concepției sale. Aceasta ar fi valabil numai dacă nu sondăm rădăcinile metafizice ale esenței umane specificate în modul de mai sus.

Lucian Blaga se aventurează într-adevăr într-o asemenea încercare metafizică, fiind însă conştient de tărâmul imponderabil şi cu totul arbitrar pe care calcă.

[110] L. Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, în *Trilogia culturii*, Bucureşti, Fundația Regală pentru Literatură şi Artă, 1944, p. 470-471.

[111] *Ibidem*, p. 469-470.

[112] *Ibidem*, p. 477.

Astfel, dacă am voi să pornim de la cele mai adânci principii ale filosofiei sale, ar trebui să plecăm de la tema semnificației metafizice a culturii. Va trebui să repunem astfel, față în față, cele două existențe: *omul* şi *Marele Anonim*.

Viziunea primordială a lui Lucian Blaga implică doi termeni: Marele Anonim, ca centru al misterelor şi existență supremă, şi ființa umană închisă în afara misterelor printr-o intenționalitate a Marelui Anonim, care i-a interzis accesul la transcendență prin categoria cenzură. De o parte deci, o ființă supremă care-şi apără secretele îngrădindu-le cu un strașnic brâu cenzorial, de cealaltă, omul tânjind după paradisul misterios de dincolo şi într-o veşnică frământare în vederea revelării, pe care, neputând-o realiza în termenii adecvați, o transpune în formele simbolice ale cunoaşterii noționale şi ale plăsmuirilor culturale.

Cum se explică însă acest raport straniu între om şi transcendență? Pentru ce-şi păzeşte Marele Anonim cu atâta avariție comoara lui de mistere şi pentru ce tinde omul numaidecât la revelarea lor?

Cu aceste întrebări am atins culmile cele mai înalte ale gândirii lui Blaga, din inima cărora vor izvorî şi se vor alimenta toate şuvoaiele trilogiilor sale. Răspunsul dat de Blaga e următorul: Marele Anonim, ca centru existențial suprem, are motive foarte serioase şi ascunse totodată care-l fac să înlăture ființa omenească de la priveliştea splendorilor transcendente. Aceste motive nu le cunoaştem, dar Blaga ne încredințează, după cum am văzut, că ele țin de „păstrarea şi asigurarea echilibrului existențial în lume". Cu alte cuvinte, o cunoaştere a lor ar duce la o gravă primejduire a înseşi existenței, care ar putea cădea în haos, în neant sau ar duce la o detronare a Marelui Anonim.

Cu aceasta se pare că am atins plafonul explicației lui Blaga: „Din motive de echilibru cosmic, şi poate pentru ca omul să fie menținut în necurmată stare creatoare, în orice caz în avantajul existenței şi al omului, acestuia i se refuză însă, pe calea unei cenzuri transcendente, impuse structural cunoaşterii, posibilitatea de a cuprinde în chip pozitiv şi absolut misterele lumii."[113]

Marele Anonim frânează nu numai încercările de cunoaştere propriu-zise în sensul ca ele să nu atingă în mod direct transcendența, dar la fel cenzurează şi categoriile stilistice plăsmuitoare: „Matricea stilistică, categoriile abisale, sunt *frâne transcendente*, un fel de stavile impuse omului şi spontaneității sale creatoare pentru a nu putea niciodată revela în chip pozitiv-adecvat misterele lumii."[114]

Marele Anonim ține omul într-o poziție antinomică, într-o permanentă tensiune creatoare: pe de o parte, îi deschide perspectiva unei revelări prin stil, pe de altă parte, prin categorii, îi cenzurează revelarea. Jocul acesta al Marelui Anonim îşi are, ne mărturiseşte Blaga, noima sa, fiindcă dacă omul ar converti misterele s-ar substitui Marelui Anonim, iar acesta simțind primejdia ar lua măsurile cuvenite de apărare. Prin aceasta Marele Anonim susține destinul creator al omului şi se apără totodată pe sine şi ordinea existențială.

[113] *Ibidem*, p. 479.
[114] *Ibidem*, p. 480.

În acest cadru larg metafizic, Lucian Blaga face cunoscuta distincţie între *cultura majoră* şi *cultura minoră*. Termenii au devenit la noi monedă de mare circulaţie, deşi de multe ori ei nu mai acoperă sensul autentic în care i-a conceput autorul Trilogiilor.

Mai întâi, după cum vom vedea, prin denumirea de *majoră* sau *minoră* nu se acordă implicit o ierarhie de valoare, în sensul că una sau cealaltă este de preferat. În această privinţă, judecata lui Blaga rămâne suspendată. Apoi, între cele două feluri de culturi nu s-ar putea stabili o diferenţă bazată pe *dimensiune*. Blaga înlătură atât criteriul dimensional, în sensul că o cultură minoră e de proporţii reduse – ceea ce e contrazis de existenţa epopeilor populare –, cât şi criteriul de „vârstă", în sensul că cultura minoră este de văzut doar ca o fază premergătoare celei majore. El îi combate hotărât aici pe morfologi, care privind cultura ca pe un organism cu suflet propriu, au conceput cele două culturi, majoră şi minoră, ca vârste diferite ale aceluiaşi organism; în cultura minoră fiind copilăria, iar în cea majoră, maturitatea aceleiaşi culturi.

Cele două culturi se deosebesc prin ceea ce Blaga numeşte *vârste adoptive*, care nu sunt altceva decât structuri spirituale proprii, mentalităţi diferite sau, şi mai bine zis, optici spirituale aparte, la care poate participa insul. Cultura minoră şi cultura majoră sunt existenţe autonome, cea dintâi nu se varsă cu necesitate în cea de a doua, ci pot să coexiste indefinit. Fiecare deţine însă o structură proprie: cultura minoră – *copilăria*, cultura majoră – *maturitatea*: „[…] cultura minoră este o cultură creată prin prisma structurilor copilăreşti ale *omului*, şi ca atare ea poate să dăinuiască şi să se perpetueze indefinit. La fel, cultura majoră nu este vârsta inevitabilă a maturităţii unui pretins organism cultural suprapus omului; o cultură majoră este numai creată prin darurile şi virtuţile maturităţii *omului*, pe temeiul şi datorită structurii acesteia ca atare."[115]

Accentuând mereu că nu sunt două faze ale aceluiaşi organism în creştere, Blaga observă totuşi că sunt cazuri când culturi minore s-au vărsat în culturi majore, cum s-a întâmplat cu vechea cultură egipteană, care avusese înaintaşă o cultură minoră, din care apăruse. Totuşi, faptul istoriceşte constatat că cele două culturi pot, de multe ori, să coexiste, paralel şi indefinit, fără a se vărsa una într-alta, arată că fiecare este autonomă şi oarecum suficientă sieşi.

Rămâne acum să precizăm în ce constă diferenţa dintre ele sau specificul fiecăreia. Este evident, desigur, că tipului de cultură minoră îi vor corespunde în general creaţiile poporane, iar celei majore creaţiile „culte". Fiecare dintre ele deţine o anumită viziune despre spaţiu şi timp, pe care le precizăm cu ajutorul textului blagian: „Viziunea despre spaţiu, în cultura minoră, nu prea depăşeşte, ca amploare, orizontul vizibil; satul, aşezarea, cătunul, e centrul lumii, iar lumea e vizibilă aproape în întregime dintr-un singur loc; orizontul văzut se prelungeşte de-a dreptul în mitologie. Într-o cultură minoră viziunea despre timp nu prea depăşeşte durata organică a unei vieţi individuale; dincolo de acest orizont timpul e oarecum ceva

[115] *Ibidem*, p. 342-343.

suspendat sau ceva amorf."[116] În cultura majoră, dimpotrivă: „Insul creator se situează în orizonturi spațiale şi temporale care fiziceşte debordează enorm vizibilul. «Istoria», ca timp articulat şi cu spinare, este dimensiunea în care se desfăşoară şi creşte o cultură majoră. Oraşul-cetate nu mai este centrul unei lumi vizibile totale, ci se alătură, dominant sau periferial, altor aşezări similare, într-un spațiu care se întinde dinamic, invizibil, înglobând văi şi munți, şesuri şi țări, mări şi continente. Timpul nu se sfârşeşte cu viața insului, ci e vastă proiecțiune, arcuire uriaşă peste generații."[117] În alți termeni s-ar putea, deci, spune că spațiul şi timpul minor, deşi limitat sau tocmai fiindcă e limitat, intră în contact cu întregul lumii, cu metafizicul, pe când în plan major, indefinitul deschis spațiului şi timpului alungă marginile, alungând totodată infinitul.

Diferența de structură o precizează Blaga în modul următor: „Copilăria ca structură e imaginativă, pasiv deschisă destinului, spontană, naiv cosmocentrică, de o fulgurantă sensibilitate metafizică, improvizatoare de jocuri, fără simțul perenității. Maturitatea e în primul rând voliționlă, susținut şi metodic activă, ea se afirmă cu încăpățânare în fața destinului, îşi organizează un câmp de înrâurire, e expansiv-dictatorială, dar şi măsurată din prudență, e rațională, are simțul perspectivelor şi al trăiniciei, e constructivă."[118]

Dar, fie minoră, fie majoră, cultura păstrează în toate modurile ei de manifestare, aceeaşi funcțiune: *revelarea misterului* în zona căruia trăieşte specific ființa umană. Acesta este de altfel şi sensul metaforei şi miturilor.

Metafora, sub dubla sa înfățişare de metaforă plasticizantă şi revelatorie, are rolul de a suplini o deficiență a insului cognitiv, anume aceea de a nu putea prinde concretul decât printr-o indefinită enumerare a proprietăților sale, iar pe de altă parte de a încerca o revelare, în plan sensibil, a misterului. În prima ei întrebuințare, metafora ar avea o funcțiune economică venită să suplinească deficiența rezultată din însăşi structura spiritului care nu poate cuprinde concretul în noțiuni decât prin îndelungi ocoluri şi enumerări. În acest sens, metafora apare ca o completare necesară a structurii noastre cognitive şi studiul ei poate constitui, cum spune Blaga, un „capitol de antropologie". Sub forma sa *revelatoare*, metafora are alt izvor şi altă funcție: „Metaforele revelatorii sunt destinate să scoată la iveală ceva *ascuns*, chiar despre faptele pe care le vizează. Metaforele revelatorii încearcă într-un fel *revelarea* unui «mister», prin mijloace pe care ni le pun la îndemână lumea concretă, experiența sensibilă şi lumea imaginară."[119]

Metafora se profilează astfel ca un instrument cu dublă întrebuințare, venit să suplinească o dublă deficiență umană: pe de o parte, omul trăieşte într-o lume concretă, pe care n-o poate exprima, şi în acest impas găseşte sprijin în *metafora plasticizantă*, iar pe de alta, omului îi este dată şi funcția revelatoare de mister, şi

[116] *Ibidem*, p. 354.
[117] *Ibidem*, p. 355.
[118] *Ibidem*, p. 350.
[119] *Ibidem*, p. 363.

aici se serveşte de *metafora revelatoare*. Sub această din urmă formă a ei, metafora devine manifestarea cea mai imediată a modului de existare specific uman: ea este expresia actului de revelare a misterelor. De aceea, în concepţia lui Blaga metafora este un simptom al specificului uman, iar geneza ei coincide cu însăşi geneza omului. Autorul *Trilogiei culturii* nu osteneşte să repete că felul metaforic de a vorbi este ceva constituţional şi esenţial fiinţei omeneşti. El merge până acolo încât pune însăşi definiţia omului în funcţie de această specificitate a sa, emiţând formula că omul este un animal metaforizant.

Miturile deţin şi ele aceeaşi funcţiune revelatoare, deoarece sunt concepute ca încercări ale spiritului uman de a surprinde trans-semnificaţiile, revelându-le metaforic şi analogic. Ele se pot referi la ceva ce e convertibil în sfera logicului, în care caz avem de-a face cu mituri *semnificative*, sau revelează ceva ce nu poate avea echivalent logic, şi atunci sunt *trans-semnificative*.

Dat fiind însă că în concepţia lui Blaga orice fenomen de cultură încearcă o revelare a misterului, se impune o delimitare a modului specific mitului. Faţă de explicaţia ştiinţifică, miturile semnificative deţin trei diferenţiale în privinţa tehnicii revelatorii.

Întâi, mitul se deosebeşte printr-o maximă întrebuinţare a metodei analogice, pe când spiritul ştiinţific o utilizează numai în mică măsură. Apoi, mitul nu dizolvă aparenţele concrete, ci le integrează adăugându-le altele, pe când viziunile ştiinţifice se substituie aparenţelor concrete, desfiinţându-le. Şi, în al treilea rând, spiritul mitic utilizează elemente de experienţă vitalizată, pe câtă vreme ştiinţa suplineşte concretul cu abstractul. Astfel că, în concluzie, Blaga precizează în modul următor specificul mitului semnificativ: „Spiritul mitic, vasal orgiastic al *analogiei*, tinde să *integreze* lumea concretă în viziuni clădite din elemente de experienţă *vitalizată.*”[120]

Metaforicul, ca expresie a tendinţei de revelare a misterelor, se vădeşte în toate plăsmuirile culturale, fie teoretic-ştiinţifice, metafizice, artistice sau mitice. În fiecare din acestea, metafora se întâlneşte cu *stilul*, constituind împreună cele două aspecte fundamentale ale oricărei creaţii culturale. Aceşti doi factori determină de altfel şi diferenţa dintre *cultură* şi *civilizaţie*, deoarece cultura este şi metaforică, şi stilistică, pe când civilizaţia este numai stilistică, întrucât ea nu are misiunea de a revela mistere, metaforic.

Distincţia făcută de Blaga între cultură şi civilizaţie este adâncă, deoarece fiecare dintre ele provine din origini diferite şi serveşte scopuri diferite. Cultura rezultă din existenţa umană în orizontul misterului şi tinde, ca scop, către o revelare a lui. Civilizaţia răsare din planul biologic al conservării şi tinde să procure unelte pentru utilitate şi siguranţă. Între ele se deschide, deci, o diferenţă de natură ontologică. Cultura este o plăsmuire metaforică, revelatoare şi este constituită stilistic. Civilizaţia vizează vitalul, siguranţa şi confortul; ea nu tinde să reveleze mistere, iar aspectul stilistic, când îl are, e accesoriu.

[120] *Ibidem*, p. 386.

2. Fixând astfel sensul metafizic al culturii, precizându-i caracterul metaforic şi stilistic şi delimitând-o de civilizaţie, ajungem să ne punem întrebarea cea mai apropiată, deşi comportă şi ea adâncuri metafizice, asupra factorilor determinanţi şi plămăditori ai creaţiilor culturale. Cu aceasta intrăm în conţinutul operei *Orizont şi stil*, în care se surprind liniile de fundament şi principiile cardinale pentru întreaga sa filosofie a culturii. Notăm aici că unele dintre operele ulterioare ale lui Blaga, cum sunt *Spaţiul mioritic*, *Religie şi spirit*, *Ştiinţă şi creaţie*, cuprind doar aplicări ori exemplificări ale teoriei stilistice abisale din această lucrare, pe care o socotim de căpătâi în trilogia culturii şi a valorilor.

Punem în prim plan teoria sa despre matricea stilistică abisală. În explicaţia unei culturi şi în esenţialul ei stă factorul „stil", care la rândul său este creaţia unor funcţiuni de natură abisală. Adaptând o viziune kantiană a problemei, Blaga pune accent deosebit pe factorul „inconştient", căruia îi acordă aceleaşi puteri creatoare pe care Kant le acordase *conştiinţei*, ba chiar mai mari. Astfel, în viziunea lui Blaga, spiritul uman cuprinde un subsol bogat înzestrat cu forţe creatoare şi modelatoare pentru întreaga creaţie culturală. Acest subsol, pe care Blaga îl dotează, printr-o ipoteză construită prin analogie kantiană, cu o garnitură de funcţiuni categoriale, prinde, în ochii săi, o importanţă crucială pentru fiinţa umană. Funcţiunile şi factorii de care dispune inconştientul se află configuraţi într-o constelaţie, formând o *matrice stilistică*. Între categoriile inconştientului şi cele ale conştiinţei există o relaţie de para-corespondenţă, în sensul că unele categorii stilistice poartă oarecare paralelism cu cele conştiente, ele având totuşi o structură aparte. Astfel, se va vorbi şi de un *spaţiu stilistic* care va avea, evident, o altă structură decât spaţiul conştiinţei în care se orânduiesc datele sensibile.

Specificul categoriilor stilistice stă în faptul că, pe când cele ale conştiinţei organizează datele simţurilor, ele vizează *misterele* şi modelează sau călăuzesc încercările revelatorii, teoretice sau de observaţie dirijată. Ele marchează o intenţionalitate a abisalului către esenţa misterelor, şi în această tendinţă de revelare poartă destinul înfrânării impuse de Marele Anonim. Este ceea ce cunoaştem din chiar teoria cunoştinţei: Marele Anonim, misterul transcendent suprem, nu îngăduie, din motive binecuvântate, ca omul să ajungă la dezvelirea misterelor. Şi atunci aplică în conştiinţă, o *cenzură*, iar în câmpul stilistic, o *înfrânare*. Categoriile ar fi, în această metafizică semnificaţie a lor, un fel de frâne transcendente prin care Marele Anonim fereşte de ochiul pământean priveliştea transcendentă.

În afară de alte determinante ale lor, categoriile o au pe aceea de a fi *discontinui*, adică ireductibile unele la altele, şi de a fi, între ele, variabil independente. Concepţia lui Blaga se pare că merge chiar mai departe. Elementul ultim constitutiv al abisalului n-ar fi categoriile, ci „locurile categoriale", care sunt mai multe decât categoriile propriu-zise şi prin ocuparea cărora se nasc diferite matrici stilistice.

Factorii abisali, componenţi ai matricii stilistice şi determinanţi ai fenomenului cultural, sunt în număr de patru şi în expunerea lămurită a lor vom intra în paginile următoare. Ei sunt: *orizontul spaţial şi orizontul temporal*, *accentul*

axiologic, atitudinea anabasică şi catabasică (sau neutră), *năzuinţa formativă*. Aceştia sunt factorii de prim ordin, cărora însă li se alătură alţii, secundari sau accidentali, cum ar fi: dragostea de materialitate, de nuanţă, de inefabil sau dragostea de linişte, dragostea de mişcare etc. Aceşti factori, primari sau secundari, se pot grupa într-un mod oarecare, dând naştere unei constelaţii cu mare soliditate, care să determine structura stilistică a creaţiilor culturale ale unui individ sau ale unei colectivităţi. Acest complex poartă numele, în terminologia blagiană, de *matrice stilistică*: „«Matricea stilistică» este ca un mănunchi de categorii, care se imprimă, din inconştient, tuturor creaţiilor umane, şi chiar şi vieţii întrucât ea poate fi modelată prin spirit. Matricea stilistică, în calitatea ei categorială, se întipăreşte, cu efecte modelatoare, operelor de artă, concepţiilor metafizice, doctrinelor şi viziunilor ştiinţifice, concepţiilor etice şi sociale etc. Sub acest unghi trebuie să notăm că «lumea» noastră nu e modelată numai de categoriile conştiinţei, ci şi de un mănunchi de alte categorii, al căror cuib e inconştientul. *Frontul creator uman, în raport cu «lumea» nu e simplu, cum crede Kant şi toţi cei care l-au urmat, ci multiplu, sau cel puţin dublu.*”[121]

Cu aceasta, Blaga introduce, printr-un gest constructiv, ipoteza sa cunoscută asupra structurii şi funcţiei creatoare a inconştientului. Despărţindu-se de psihanalişti, după care inconştientul ar fi un fel de subsol în care ar cădea reziduurile conştiinţei, Blaga îi acordă un caracter ceva mai independent ca structură proprie şi cu o întreagă garnitură de categorii, angrenate într-o matrice abisală, care determină stilul unei creaţii culturale, stil considerat ca un element dominant al constituţiei înseşi a culturii umane. Inconştientul deţine forţe active şi creatoare, modelatoare şi determinante în planul creaţiei culturale. Nu e un loc de somnolenţă a spiritului, ci mai degrabă unul unde germinează cele mai înalte creaţii umane.

Că în inconştient trebuie căutată explicaţia veritabilă a fenomenului cultural, o dovedeşte Blaga prin argumentele cu care răstoarnă *teoria mediului*, teorie ce impune ca element explicativ *peisajul*, cadrul geografic în care apare cultura. Or, după cum observă Blaga, nu se poate stabili o corespondenţă între peisaj şi viziunea spaţială a culturii care apare în el. Pentru întărirea observaţiei suntem trimişi la exemple. Viziunea spaţiului-boltă, caracteristică culturii hamitice, nu s-ar putea explica prin peisaj, decât referindu-se la imaginea cerului boltit. Însă realitatea dovedeşte că cerul este pretutindeni boltit, pe când viziunea spaţiului-boltă se găseşte numai aici. E firesc, deci, să se conchidă că în joc intră factori interiori făpturii umane, şi nu de cadru, care e peste tot acelaşi. La fel stă cazul în explicarea culturii antice greceşti, şi chiar dacă ne-am referi la cultura rusească, legătura dintre stepă şi *viziunea planului infinit*, care e specifică mediului, tot nu ne apare ca necesară.

Explicaţia fenomenului se află acolo că sufletul insului sau sufletul colectiv îşi creează în subconştientul lor un *orizont spaţial* aparte, neîmprumutat din peisajul geografic şi numai întâmplător potrivindu-se cu acesta. În mod real însă, se

[121] Vezi *Idem*, *Orizont şi stil*, în *op. cit*., p. 147.

întâmplă ca în acelaşi peisaj să coexiste culturi cu orizonturi spaţiale diferite, ceea ce dovedeşte lipsa de conexiune cauzală între mediu şi creaţie culturală, care se desfăşoară pe un schematism complet interior.

Fenomenul cultural se plămădeşte, deci, în adâncurile sufleteşti ale inconştientului. El este modelat, stilizat, determinat în oarecare măsură de structura inconştientă a insului, dominată de categoriile abisale. În acest punct, Blaga revendică insistent dreptul de a fi descoperit, alături de categoriile conştiinţei, ale cunoaşterii luminoase, o a doua garnitură de categorii, aparţinând inconştientului, care „[…] stau la rădăcina tuturor *plăsmuirilor* umane de natură culturală, adică la baza cosmosului stilistic, la temelia însăşi a stilurilor de viaţă şi de cultură”[122]. Din comparaţia celor două feluri de categorii ar rezulta chiar oarecare superioritate pentru cele abisale, întrucât categoriile cognitive ţin mai mult de rostul biologic-existenţial, pe când celelalte sunt orientate în sensul destinului creator al omului.

O întrebare de oarecare interes este aceea asupra căilor prin care se ajunge până la categoriile abisale. Blaga ne-a dat câteva lămurite indicaţii în această privinţă. Categoriile abisale se întrevăd în unitatea şi consecvenţa stilistică a creaţiilor culturale, apoi ele apar prin fenomenul de „personanţă”, adică de pătrundere în diverse forme pe planul fenomenelor de conştiinţă.

Importanţa factorului stilistic abisal va fi evidenţiată ce Blaga şi în domeniul gândirii ştiinţifice; aceasta în cartea sa recentă *Ştiinţă şi creaţie*, unde aduce în sprijinul tezei sale confirmări din însăşi istoria ştiinţei. Aici se va strădui el să arate, cu vastele sale posibilităţi de analiză, că gânditori, sisteme şi chiar întregi culturi se sprijină în fond pe anume determinante stilistice inconştiente. În măsura în care ştiinţa propune plăsmuiri teoretice despre latura ascunsă a fenomenelor, ea se supune factorilor stilistici. Influenţa acestor factori nu este una doar de nuanţă sau formă, ci pătrunde până în conţinuturi. În ştiinţă nu se vădesc, prin urmare, numai categoriile conştiinţei, cum ne-a învăţat kantianismul, ci trebuie considerată şi a doua garnitură de categorii: ale inconştientului. De altfel, întreg volumul *Ştiinţă şi creaţie* este rezervat cu exclusivitate străduinţei de a aduce ample dovezi în sprijinul concepţiei lui Blaga despre rolul preponderent, în creaţiile culturale de orice fel, a factorilor stilistici abisali.

Autorul insistă, de asemenea, asupra diferitelor funcţiuni care cad în sarcina categoriilor abisale. Factorii stilistici îşi au locul bănuit în limitele inconştientului şi formează împreună o întreagă garnitură de forţe modelatoare şi călăuzitoare. Spre deosebire de categoriile conştiinţei, care organizează datele simţurilor, categoriile stilistice se referă la orizontul misterului şi încercările de revelare a acestuia de către spiritul uman, fie prin plăsmuiri teoretice, fie prin observaţie dirijată. Într-un anume înţeles, ele sunt mijloacele şi modurile cu care şi în care se revelează disimulat Transcendenţa. Şi spunem „disimulat” fiindcă, pe lângă funcţia de *revelare* a misterelor, categoriile abisale o mai au concomitent şi pe aceea de a disimula

[122] *Idem*, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, în *op.cit.*, p. 429.

aceste mistere – din înalte raţiuni ale Marelui Anonim –, pentru ca ele să nu apară în nuda lor realitate.

Fenomenul stilistic nu se explică însă numai prin sentimentul spaţial, aşa cum au înţeles mulţi dintre cercetătorii săi. Alături de un orizont spaţial, inconştientul posedă şi unul temporal. Diferenţa dintre timpul conştiinţei şi orizontul temporal inconştient stă în modul cum se accentuează şi se configurează, în abisal, momentele timpului conştient. Cele trei dimensiuni ale timpului: trecutul, prezentul şi viitorul, pot fi divers accentuate, după structura psihică diferită a adâncurilor sufletului uman. În acest sens, Blaga va distinge trei orizonturi temporale posibile: *timpul-havuz*, *timpul-cascadă* şi *timpul-fluviu*.

Timpul-havuz accentuează dimensiunea viitorului. Durata este o permanentă ascensiune; sufletul trăind în acest orizont vede orice moment nou ca o gradată înălţare, ca o necontenită creaţie de valori superioare. *Timpul-cascadă* pune, dimpotrivă, accent de valoare pe trecut. Durata înseamnă cădere, devalorizare, decadenţă. „Clipa, ce vine, este prin faptul doar că bate mai târziu, oarecum inferioară clipei antecedente. Timpul-cascadă are semnificaţia unei necurmate îndepărtări în raport cu un punct iniţial, investit cu accentul maximei valori. Timpul e prin însăşi natura sa un mediu de fatală pervertire, degradare şi destrămare.”[123] *Timpul-fluviu* nu implică nici ascensiune, nici coborâş, întrucât accentuează prezentul ca scop în sine şi pentru sine. El e curgere orizontală.

Orizontul temporal, în modurile schiţate mai sus, are ca determinantă stilistică o anumită potenţă creatoare, pe care Blaga o exemplifică privind diversele culturi şi sisteme de gândire. Astfel, timpul-havuz stă ca mobil abisal al spiritualităţii ebraice orientate mesianic, după cum se află, de asemenea, la baza sistemului hegelian şi evoluţionist. Timpul-cascadă caracterizează filosofia elenistă, în care sistemele gnostice şi neoplatonice „[…] admit pentru început, existenţa unei supreme substanţe, care se degradează în timp, prin emanaţii din ce în ce mai inferioare”[124]. El se află în urzeala mai tuturor mitologiilor, precum şi în sistemul platonician. La fel, timpul-fluviu se află ca fundal pentru concepţiile statice asupra existenţei. Lucian Blaga ţine să precizeze, totuşi, că deşi cele trei forme de orizont spaţial sunt schemele principale sub care se manifestă el, mai au loc alături şi unele forme derivate, răsărite din suprapunerea sau combinarea formelor tipice fundamentale.

Odată precizate aceste două determinante orizontice ale stilului, Blaga zăboveşte câteva momente pentru a clarifica raportul lor cu orizonturile spaţial şi temporal din zona conştiinţei. O primă precizare ar fi aceea că spaţiul şi timpul, privite ca moduri de intuiţie a sensibilităţii, ca orizonturi ale conştiinţei, nu aparţin cu aceeaşi profunzime şi substanţialitate psihicului uman. Pe plan de conştiinţă, ele reprezintă mai mult un coeficient al obiectelor; ele nu angajează psihicul în egală măsură cu orizonturile inconştiente, care au în regiunea abisală rădăcini ce nu pot fi smulse fără să se modifice însăşi substanţa acestei zone. „Când se întâmplă ca

[123] *Idem*, *Orizont şi stil*, în *ed. cit*., p. 73.
[124] *Ibidem*, p. 77.

inconştientul să se decidă pentru un alt orizont de altă structură, decât cel pe care îl avusese înainte, e cazul să afirmăm că inconştientul a suferit o remaniere sau o reformă în însăşi constituţia sa; câtă vreme pentru «conştiinţă» o asemenea dislocare a orizontului sensibil e echivalentă cu o simplă schimbare de peisaj, cu o mutaţiune caleidoscopică în obiectivul conştiinţei."[125] Orizonturile inconştiente nu sunt simple cadre care pot îmbrăca variate peisaje, „[…] ele sunt factori alcătuitori ai fiinţei umane, capabili să intre în acţiune şi să funcţioneze ca orice element organic, capabili mai ales să se imprime cu permanentă eficacitate, ca o pecete, creaţiunilor spirituale."[126]

Orizontul spaţial se prezintă deci, în psihicul uman, pe două planuri: pe planul conştiinţei, ca un cadru intuitiv indeterminat, pentru variabile peisaje, şi pe planul inconştientului, ca un cadru determinat, organic şi constitutiv inconştientului. Acestui dublet, Blaga îi adaugă un al doilea, compus din orizonturile temporale. Ambele dublete se aseamănă prin aceea că orizonturile de pe planul sensibilităţii conştiente sunt general-umane, pe câtă vreme cele din planul inconştientului variază cu popoarele şi culturile.

Aşadar, în alcătuirea fenomenului „stil", inconştientul lansează, mai întâi de toate, cele două orizonturi: spaţial şi temporal. Acestora vin să li se adauge altele, în primul rând *accentul axiologic*. Prin această expresie, Blaga exprimă ideea că, odată acceptat şi lansat un anume orizont din partea inconştientului, acesta ia şi o atitudine de preţuire, de acceptare sau repudiere axiologică a orizontului respectiv. Şi ceea ce este într-adevăr interesant aici e că, deşi inconştientul unei culturi este solidarizat organic cu un anume orizont, se poate întâmpla ca din punct de vedere axiologic să nu-l accepte, să nu se solidarizeze cu el, dând naştere unei evidente situaţii paradoxale. Exemple stau cultura şi metafizica indiană, bazate pe orizontul spaţiului infinit, unde accentul axiologic este totuşi unul de non-apreciere a acestui orizont, fapt vizibil în arta indiană, unde artistul se fereşte de infinit, evoluând pe un drum invers spre miniatural. Aceasta, spre deosebire de cultura europeană, dominată de acelaşi spaţiu infinit, pe care însă accentul axiologic cade *pozitiv*.

Lucian Blaga conchide deci, spre deosebire de morfologi, că în sânul aceluiaşi orizont spaţial pot să înflorească mai multe culturi, diferite ca stil, şi aceasta datorită altor factori care le procură şi asigură originalitatea. Aşa este cazul culturii indiene şi europene, ambele foarte diferite, deşi respiră împreună sub acelaşi orizont infinit, fiindcă „Pentru european orizontul infinit e vasul tuturor valorilor, pentru Ind acelaşi orizont infinit e vasul tuturor non-valorilor."[127]

Dar, în cadrul orizonturilor şi alături de accentul axiologic, mai intervine un factor determinant al stilului unei culturi. El poate fi conturat ca atitudine activă, dinamică, de înaintare în orizont sau ca atitudine de retragere din orizont (între ele se află şi a treia: starea pe loc). Este vorba aici de sensul mişcării în orizont şi semnificaţia ce se acordă mişcărilor. Blaga procedează şi aici la imediată exempli-

[125] *Ibidem*, p. 88.
[126] *Ibidem*, p. 89.
[127] *Ibidem*, p. 110.

ficare. Europeanul are faţă de orizontul său infinit o atitudine de înaintare *anabasică*: „Prin tot ce întreprinde, prin toate creaţiile sale spirituale, materiale sau tehnice, occidentalul îşi satisface acest sentiment anabasic al destinului. Toată istoria europeanului, cu cruciadele şi colonizările ei, cu cucerirea elementelor, cu născocirile ei neistovite de stiluri şi mode, constituie de altfel o mărturie despre aceasta, o mărturie etalată pe un cuprins transcontinental şi cu soroace seculare."[128] Pe când, alături de ea, cultura indiană se *retrage* din orizont, are o atitudine *catabasică*.

Cele două atitudini, anabasică şi catabasică, nu trebuie confundate cu accentul axiologic, deşi la prima vedere s-ar părea că se acoperă. La indieni, e drept că accentul axiologic negativ se însoţeşte cu o atitudine catabasică, dar Blaga accentuează că teoretic nimic nu ne opreşte să concepem o spiritualitate care, neacceptând orizontul ce îi este structural-abisal, să pornească totuşi acţiunea şi expansiunea în acest orizont.

Blaga găseşte şi a treia atitudine, de stare pe loc, prezentă în cultura etiopiană.

În sfârşit, numărul celor patru factori, determinanţi principali ai fenomenului stil, se completează cu *năzuinţa formativă*. Pentru formularea acestei categorii abisale vom apela din nou la textul blagian, spre a păstra cât mai fidel înţelesul originar: „«Nisus formativus» este apetitul formei, nevoia invincibilă de a întipări tuturor lucrurilor, care zac în zona întruchipărilor omeneşti, tuturor lucrurilor care ajung în atingere cu virtuţile noastre plastice, nevoia, zicem, de a întipări tuturor lucrurilor din orizontul nostru imaginar forme articulate în duhul unei stăruitoare consecvenţe."[129] Năzuinţa formativă este deci factorul abisal care tinde la realizarea unor anume forme în creaţiile culturale şi de civilizaţie, de cele mai diverse feluri, ale omului, şi la persistenţa în aceste forme. Ea se manifestă în trei moduri: individualizant, tipizant şi stihial (elementarizant), care apar şi dispar, după epoci, culturi şi individualitate.

Pentru ilustrarea celor trei moduri ale năzuinţei formative, Blaga trece la exemple. Astfel, pentru dânsul cultura germană este susţinută de o tendinţă individualizantă, vizibilă în arta care iubeşte individualul. Rembrandt, de asemenea, e un exemplu cu aceeaşi tendinţă: „Metafizica latentă, la altarul căreia oficia Rembrandt, s-ar putea, credem, reduce în cele din urmă la o formulă de felul acesta: făpturile îşi dobândesc realitatea supremă, ultimă, prin *individualizare*, prin cât mai vârtoasă individualizare."[130] Pe acelaşi plan poate fi pus şi Shakespeare prin creaţiile sale de personaje puternic individualizate. Exemple se mai pot culege şi din domeniul filosofiei: monadologia leibniziană, idealul goethean al personalităţii, concepţia morală fichteană.

Tendinţa tipizantă se manifestă în vechea cultură grecească, la un Sofocle, Platon sau Praxiteles, deopotrivă, ca şi în epoca Renaşterii şi „în toate epocile clasicizante ale diverselor popoare europene": „Modul tipizant retuşează organicul,

[128] *Ibidem*, p. 112.
[129] *Ibidem*, p. 118-119.
[130] *Ibidem*, p. 122.

dar nu părăseşte zona acestuia. Modul tipizant reduce organismele aceleiaşi specii la expresia lor ideală, eliminând accidentalul şi individualul. Modul tipizant procedează prin eliminarea întâmplătorului şi prin accentuarea necesarului generic."[131] Spre deosebire de acest mod care distilează individualul în forme generice, *stihialul* operează o supra-distilare, o geometrizare a formelor: „Ilustrații de primul ordin pentru acest mod ne serveşte arta egipteană sau pictura bizantină. Lucrurile şi ființele, închipuite de arta egipteană sau bizantină, ni se înfățişează în forme mult mai sumare decât sunt formele obținute prin tipizare […] Modul stihial forțează până la exces procedeul eliminării şi vede necesarul dincolo de ceea ce este generic, în unele aspecte elementare şi universale ale lucrurilor."[132] Artistul al cărui ochi e modelat de tendința stihială evită trăsăturile unice, individuale, ca şi unele din cele tipizante, păstrând doar câteva aspecte esențiale.

Modurile formative pot fi dibuite, după Blaga, şi în domeniul religios. Protestantismul stă de partea moralului individualizant, ortodoxia este impregnată de stihial, pe când catolicismul a optat, pe rând, pentru fiecare, după împrejurări, insistând însă asupra tipizantului.

Cu aceasta socotim încheiată expunerea ideilor esențiale din *Orizont şi stil*. Blaga a ținut să accentueze fenomenul „stil", participant la orice creație culturală, şi, printr-o privire cu valoare de ipoteză, să pătrundă în adâncurile inconştientului, pentru a găsi acolo mecanismul intim şi factorii determinanți ai acestui fenomen. Am văzut, pe rând, care sunt aceştia şi am încercat, în măsura în care ne permite o scoatere din textul plin de nuanțe al marelui cugetător, să dăm o expunere desluşită a înțelesului lor. Ideea esențială a lui Blaga rămâne să o rezumăm, ca încheiere, încă o dată. *Stilul*, fenomen atât de central în orice creație umană, se datorează unor factori din adâncul psihismului uman, unor tendințe şi modelări izvorâte din planul profund al inconştientului. Acolo, în zona abisală, factorii amintiți stau într-o constelație – variabilă după popoare, rase, regiuni, personalități şi epoci culturale –, constelație denumită *matrice stilistică*. Factorii ei componenți: *orizonturile spațiale şi temporale*, *accentul axiologic*, *atitudinea anabasică sau catabasică* şi *năzuința formativă* se pot combina în diverse feluri şi participă împreună la generarea stilului: „Fenomenul «stil» e determinat de constelația acestor factori fundamentali, împreună, şi niciodată numai de un singur factor."[133]

LUCIAN BLAGA ŞI COMENTATORII SĂI

1. Deschizând problema valorii filosofiei lui Blaga, ne simțim îndemnați la unele prealabile precizări. Este de netăgăduit că o cercetare de acest fel nu se poate începe fără să ai limpezită întrebarea asupra criteriilor ce se cer aplicate într-o valorificare de acest gen. Blaga a fost – şi acest lucru se va vedea din paginile

[131] *Ibidem*, p. 128.
[132] *Ibidem*.
[133] *Ibidem*, p. 140.

imediat următoare – apreciat de unii, depreciat de alții, fiindcă fiecare venea cu o diferită unitate de măsură: unii îl priveau din punct de vedere sociologic, alții teologic, etnicist, gândirist etc. Filosofia lui Blaga n-a fost judecată deplin, până acum, din singurul punct de vedere din care ea are dreptul şi suntem mai mult îndreptățiți s-o facem: *cel filosofic*. E un mare sistem filosofic, şi se cade a fi judecat înainte de orice, după legiuirile clasice ale genului.

Cu aceasta n-am reuşit însă să dezbatem decât o poziție preliminară. Fiindcă ni se va ridica îndată întrebarea: dar în domeniul filosofic, care sunt criteriile, unitățile de măsură pentru aprecierea, chiar şi numai aproximativă, a solidității şi valorii unui sistem?

În ce ne priveşte, am rămas la convingerea că există două criterii mai de seamă: măsura în care sistemul respectiv a reuşit să ne evidențieze adevărul spuselor sale şi apoi răsunetul sau influența rodnică pe care a avut-o în mințile creatoare ale contemporanilor şi urmaşilor. Altfel spus, după primul criteriu ne interesează în special gradul în care sistemul a reuşit să se apropie de adevăr şi să ne convingă de aceasta, iar după al doilea, puterea de a declanşa noi creații în spiritualitatea respectivă.

Filosofia lui Blaga va fi privită aici din ambele puncte de vedere. Tehnica lucrării ne-a obligat să ne ocupăm întâi de influența şi atmosfera emisă de teoriile trilogiilor, deşi considerăm că valoarea de adevăr a unei concepții are oricând întâietate asupra valorii sale culturale.

Trebuie să recunoaştem aici că locul istoric al filosofiei lui Blaga în cultura românească n-a ajuns încă a fi fixat definitiv. Ne lipseşte perspectiva timpului pentru a spune un cuvânt decisiv. Dar, deşi seria trilogiilor este în creştere şi despre ea nu s-a scris tot ce se putea scrie, avem destule elemente pentru a putea spune că suntem pe aproape, că nu dibuim în beznă, ci suntem azi în măsură să încercuim fenomenul în limite din care nu ne mai poate scăpa. Liniile fundamentale decisive sunt trase. Surprize nu mai putem avea fără ca să intervină o dislocare în sânul sistemului. De altfel şi ultimele lucrări ale filosofului, cum sunt *Religie şi spirit*, *Despre gândirea magică*, *Ştiință şi creație*, ne confirmă supoziția: curg toate între maluri vechi, nu mai sunt decât aplicări, cu dezvoltări de amănunt, ale unor teme şi poziții cunoscute din lucrările anterioare.

Pentru lămurirea locului pe care gândirea lui Blaga e menită să-l aibă în cultura noastră şi pentru a ne face o imagine adecvată despre valoarea ei, am împărțit paginile care urmează în două. Unele vor prezenta pe comentatorii lui Blaga, vrând să sesizeze răsunetul avut de filosofia sa în opinia noastră culturală, iar celelalte vor încerca, pe baza unei analize critice, să arate în ce măsură sistemul în discuție reuşeşte să surprindă în textul său zona înaltă şi etern căutată a marilor adevăruri.

2. Una din pozițiile vrednice de luat în seamă, care s-au afirmat în fața filosofiei lui Blaga, este aceea a lui H. H. Stahl. Cu cunoscuta sa pregătire sociologică, Stahl a efectuat o notabilă critică filosofiei culturii şi în special teoriei abisale şi spațiului mioritic, în două studii publicate în Rev/ista/ „Sociologie Românească”[134].

[134] Vezi H. H. Stahl, *Teoria abisală a d-lui Lucian Blaga*, în „Sociologie Românească”, nr. 1-3, 1938, şi *Filosofarea despre filosofia poporului român*, *ibidem* nr. 4-6, 1938.

Interesul discuției se accentuează prin faptul că obiecțiile vin dintr-un punct de vedere cu totul opus celui adoptat de filosof: un punct de vedere strict ştiinţific, al unui om care face parte din marea echipă de sociologi cercetători în special, şi cu cele mai pozitive metode, tocmai ai satului şi ai specificului românesc. Deosebit de aceasta, remarcăm că studiile menționate conțin o serie de observații extrem de judicioase şi unele caracterizări de notabilă limpezime şi exactitate.

După cum s-a observat din expunerile de până aici ale filosofiei lui Blaga, cuvântul sociologiei era în special de aşteptare, deoarece întreaga sa teorie abisală combate eficiența factorilor de mediu în explicarea culturii româneşti. E faptul care l-a îndemnat pe Stahl să constate că „avem de-a face cu o teorie hotărât anti-sociologică."[135] Sociologia explică prin cauze sau condiții de mediu, pe când Blaga transpune centrul explicativ în subconştient, eliberând teoriei mediului certificatul de deces. „Într-adevăr, dacă matca stilistică este o categorie autonomă, care nu suferă înrâuriri externe şi dacă toată cultura este determinată de această matcă autonomă, sociologia culturii trebuie să se socoată pierdută."[136]

Conform educației sale ştiințifice, Stahl va provoca pe Blaga la precizie. Mai întâi va obiecta lipsa unor metode ştiințifice, semnalând „greşeala hotărâtoare, care îi face pe mulți să creadă că participarea la un fenomen este o sursă de informație corectă, copilăritul la sat implicând pătrunderea în tainele satului"[137]. Va prinde, totodată, exact, dar şi cu oarecare reproş felul lui Blaga de a expune, intuitiv şi artistic, ideile sale: „Metoda sa de expunere – şi pe cât de pare, şi cea de elaborare – este dramatică. Aici stă, desigur, farmecul deosebit al scrierilor sale: citindu-le, ai impresia că stai de față la naşterea lirică a gândirii, care se dezvoltă dialectic, din ea însăşi, dând luptă cu zgura faptelor, grăbită să ajungă la scop, căzând sub povară, zburând în metafore sau făcând popas în lucide luminişuri deschise în haos. Dar tot aici stă şi greutatea, aproape de neînvins, a exegetului care se trudeşte să ajungă la înțelegerea, seacă şi rece, a gândului, fără de contradicțiile dramatice ale laborioasei sale naşteri: veşnic te pândeşte primejdia să iei ad-litteram ceea ce nu poate fi decât metaforă, veşnic te surprinzi gata să crezi în cele o mie şi una de poveşti fermecate pe care le întâlneşti în cale."[138]

În privința filosofiei spațiului mioritic, Stahl îşi pune limpede şi precis problema dacă există sau nu o realitate concretă românească, o realitate culturală exclusiv a noastră. În această chestiune, sociologul nu se declară mulțumit de teza lui Blaga, care n-a reuşit „să deosebească limpede fenomenul românesc de cel balcanic în genere."[139] De aceea, el va accentua lipsa unei delimitări a specificului etnic în cadrul determinantelor sud-est europene. Este ceea ce, de fapt, am remarcat şi noi: categoriile etnicului românesc sunt arătate de însuşi Blaga ca aparținând unei întregi regiuni geografice (sud-estul european) şi unei pluralități de popoare.

[135] H. H. Stahl, *Teoria abisală a d-lui Lucian Blaga*, *ed. cit*., p. 13.
[136] *Ibidem*.
[137] *Ibidem*, p. 10.
[138] *Ibidem*, p. 10-11.
[139] H. H. Stahl, *Filosofarea despre filosofia poporului român*, p. 105.

A rămas ca un fapt, necontrazisă până acum, critica făcută de Stahl teoriei spațiului mioritic. Faptele pe care Blaga se sprijină sunt combătute unul după altul. Şi trebuie să recunoaştem că argumentarea lui Stahl convinge prin simplitatea şi evidența ei imediată.

Se ştie, astfel, că ritmul ondulat „deal-vale" al spațiului mioritic se vădeşte, după Blaga, în aşezările de munte ale ciobanilor noştri: „Cel ce a colindat odată pe plaiuri, a remarcat desigur, cum pe cutare vârf stă tupilată o aşezare ciobănească, dominând de acolo de sus până în vale, şi cum trebuie să roteşti binişor privirea pentru a desluşi chiar pe celălalt piept de plai, o altă aşezare asemenea; ceva din ritmul deal-vale a intrat în această rânduială de aşezări."[140] H. H. Stahl răspunde: „Dl. Blaga spune că este efectul unei viziuni abisale, a unui spațiu infinit ondulat. În ce ne priveşte, credem pur şi simplu că oile au nevoie să pască iarbă. Ca atare, nu se îngrămădesc stânele unele într-altele, ci se depărtează, astfel ca să aibă fiecare stână iarbă destulă. Nu este vorba deci de un dor metafizic al oamenilor după o alternanță «deal-vale», ci de o nevoie fizică a oilor după iarbă."[141] Răspunsuri asemănătoare dă Stahl şi în privința ritmului „deal-vale", în construcția şi orânduirea caselor de la şes. „După câte ştim cu toții, casele româneşti nu sunt nici prea mari şi nici prea înalte, pentru că ele sunt făcute din chirpici, vălătuci, ciamur, bârne sau bolovani din prund, care nu le îngăduie să atingă amețitoare înălțimi […] Viața pastorală, starea economică foarte scăzută a împiedicat naşterea unei arhitecturi țărăneşti monumentale."[142]

Expunerile şi concluziile lui Stahl sunt cât se poate de evidente şi convingătoare. Teoria categoriilor abisale explică prin ipoteză obscură unele fenomene care-şi pot găsi foarte bine o explicație ştiințifică. Nu vedem, de aceea, necesitatea unui abuz de metafizică într-un domeniu unde ea n-are ce căuta şi unde se poate foarte bine compromite. Astfel stă chestiunea legăturii ciobanului român cu plaiul, şi pe care Blaga o explică prin intervenția spațiului mioritic inconştient. „Ciobanul român, împins de vânturile istoriei, a colindat sute şi sute de ani, toți Carpații şi toate meleagurile balcanice; orizontul mioritic inconştient l-a menținut cel mai adesea în peisaje de «plai» şi i-a dat o permanentă, irezistibilă fobie față de altele."[143] Fapt care s-ar putea explica foarte bine istoric şi sociologic: ciobanul român a stat în munte şi a colindat plaiurile, nu mânat de inconştiente impulsuri categoriale, ci fiindcă muntele i-a fost adăpost față de vitregia istoriei şi i-a dat loc şi posibilități economice.

3. Am citit cartea părintelui Stăniloae, intitulată *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creştinism şi Ortodoxie*[144] cu mult interes şi chiar cu oarecare pasiune. Şi aceasta nu numai datorită faptului că ştiam ce va conține o luare de poziție

[140] L. Blaga, *Trilogia culturii* II. *Spațiul mioritic*, Fundația Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1944, p. 170.

[141] *Ibidem*, p. 107.

[142] *Ibidem*, p. 108.

[143] L. Blaga, *Trilogia culturii* I. *Orizont şi stil*, p. 91.

[144] Vezi D. Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creştinism şi Ortodoxie*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1942.

categorică a doctrinei ortodoxe în faţa unei filosofii care, dacă nu s-a manifestat *contra* teologiei creştine, a crescut totuşi, cu întregile sale virtuţi, *alături* de ea, ci şi pentru că am descoperit în autorul acestei lucrări despre Blaga o inteligenţă speculativă deosebit de vioaie, un remarcabil temperament combativ şi un suflet de creştin a cărui caldă credinţă te îmbie adesea să i te apropii. Mărturisim totuşi că nu vom putea fi de acord peste tot cu pledoaria susţinută de părintele Stăniloae împotriva lui Blaga, în acest proces ce i-l deschide pe tema filosofiei sale asupra religiei. Faptul nu ne împiedică însă a recunoaşte că lucrarea este, prin unele elemente ale ei, o serioasă lovitură de târnăcop dată la temelia sistemului trilogiilor şi că, pe lângă unele analize adânci şi concluzii judicios formulate, găsim în ea o limpezire definitivă a raporturilor gândirii lui Blaga cu teologia creştină şi ortodoxistă în special.

Se va părea desigur nespus de surprinzător, pentru multe capete care au somnolat lângă filosofia lui Blaga, să audă de la un teolog de talia rectorului de la Sibiu acuzaţiile care brăzdează principial întreaga sa lucrare: „Blaga n-a înţeles, în concepţia sa, nici fiinţa adevărată a religiei în general, nici a creştinismului; metafizica sa, în centrul căreia stă cunoscutul concept de Mare Anonim, este anti-creştină şi, ca atare, întreaga sa filosofie este anti-românească, deoarece spiritualitatea neamului nostru este definită de urzeala sa creştină". Concluziile părintelui Stăniloae pe această temă sunt precise şi hotărâte, îmbinate totodată cu o dureroasă părere de rău că metafizica lui Blaga n-a fost în măsură să tragă sevă întreagă din învăţăturile bisericii creştine: „Am voit să arătăm în special cât de depărtat este acest sistem de învăţăturile creştine. Ne doare că a trebuit să facem această constatare. Priveam la dl. Lucian Blaga nu ca la un gânditor care va repeta, în forme uşor rectificate, arhicunoscutele sisteme văduvite de taină şi de adâncime, ci pe descoperitorul unor adevăruri de temelie ale vieţii, aşa cum le cuprinde nedezvoltat viziunea creştină ortodoxă […] E o mare durere pentru noi că dl. Lucian Blaga a zădărnicit posibilitatea ca creştinismul şi în special ortodoxia românească să poată arăta în D-sa un exponent al lor, un luminător al unor taine fermecătoare ale lor. Pierderea e simţitoare şi pentru neam şi pentru ortodoxie, dar mai mare este pentru dl. Lucian Blaga, a cărui filosofie ar fi putut fi transmisă din veac în veac în legătură cu ele. În ipostasa în care s-a dezvăluit acum, nici neamul nici ortodoxia nu-l mai pot urma, căci nu se mai recunosc în ea. Să sperăm totuşi că se va întoarce. Istoria cugetării româneşti mai cunoaşte asemenea întoarceri vivificatoare şi mântuitoare."[145]

În cele ce urmează intenţionăm trei lucruri: să arătăm poziţia luată de părintele Stăniloae în numele teologiei şi ortodoxismului faţă de filosofia lui Blaga, să subliniem obiecţiile pe care le socotim justificate şi să arătăm în ce locuri anume poziţia sf. sale nu mai corespunde cu cerinţele unei critici filosofice întemeiate.

O primă chestiune pe care autorul caută s-o pună la punct este dacă românismul implică esenţial ortodoxia, şi în ce măsură anume. Problema este de

[145] *Ibidem*, p. 150.

centrală importanță, deoarece de modul cum se va rezolva ea depinde concluzia dacă filosofia lui Blaga poartă sau nu un accent *românesc*, dacă este, cu alte cuvinte, o filosofie *românească* sau e străină spiritualității noastre. Obiecția ce i se poate aduce este de o logică strânsă: spiritualitatea românească se definește prin creștinism și ortodoxie, filosofia lui Blaga este anti-creștină și anti-ortodoxă, deci nu e o filosofie românească.

Răspunsul lui Blaga nu este nici el de o mai slabă închegare logică. El va ataca premisa de început pentru a face imposibilă concluzia: „E o confuzie care se face identificându-se «ortodoxia» cu «românescul», când de fapt, ortodoxia nu este decât o parte în acest românesc. Este o religie care a fost asimilată de spiritualitatea românească, originea ei fiind grecească și bizantină. Spiritualitatea românească e mult mai largă, mult mai bogată. Nu se poate face o privire asupra acestei probleme subordonându-te ortodoxiei – această privire trebuie făcută cu ochiul clar al filosofului, care se situează în afară de orice constrângeri, pentru a avea o impresie de ansamblu. Or, cred că s-a putut vedea din toată opera mea filosofică de până acum, că felul meu de a gândi este profund românesc. Deci, lucrarea de care vorbesc, nu poate fi neromânească, pentru că nu este privită prin pasiunea ortodoxiei, ci prin aceea mai largă a filosofiei. Lucrul acesta nu înseamnă că ortodoxia nu-și are valoarea ei, dar nu trebuie să limităm spiritualitatea românească la o singură formă, când e atât de complexă.”[146]

Părintele Stăniloae se va strădui să arate că lucrurile nu stau așa. În argumentația sa de amănunt nu intrăm; ne mulțumim doar să rămânem la concluzii. Se pare, astfel, că părintele acceptă teza lui Blaga cum că ortodoxia este doar una din determinantele românismului, ceea ce ar nădăjdui, principial, dreptul la viață unui sistem speculativ care s-ar plasa tot în spiritualitatea românească, dar în alte coordonate ale ei decât ortodoxia. După cum vedem, lupta se duce pe plan principial și strict logic. Părintele Stăniloae nu va accepta însă acest punct de împăcare. Pentru că, deși cade de acord că ortodoxia e numai o parte a românismului și deci, în principiu, e admisibil că s-ar putea face o artă, o știință sau o filosofie românească fără a se face caz de ortodoxie, Blaga ar fi depășit această atitudine de „nebeligeranță” și ar fi atins chiar fundamentele ortodoxiei, ceea ce zdruncină totodată și întregul. „[…] când prin filosofia pe care o plăsmuiește cineva sunt atacate direct temeliile acestei «părți» a românismului, se mai poate susține că acea filosofie e românească? Când ataci inima sau plămânii, sau rinichii unui organism uman, dar pe celelalte le lași neatinse, mai poți spune că în general nu ești contra organismului ori ești favorabil lui?”[147]

Ba mai mult, părintele se va referi la însuși modul cum Blaga definește religia, evidențiind că această definiție nu-i îngăduia să afirme că o filosofie opusă ortodoxiei mai poate fi și românească. Se știe, astfel, că Blaga accentuează participarea totală a ființei umane la actul religios. Reproducem aici un fragment

[146] L. Blaga, interviu acordat ziarului „Viața”, 26 mai 1942, *apud* D. Stăniloae, *op. cit*., p. 4.
[147] *Ibidem*, p. 8.

din definiția dată religiei, pentru a se vedea acest aspect al concepției blagiene: „Prin religie ființa umană se autototalizează în fața ordinii ce şi-o revelează, adică ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoaşterea, cu afectele, cu voința, cu presimțirea, cu intuiția, cu imaginația şi cu tot fondul subconştient al dorințelor şi speranțelor, al erosului său, mai mult, cu tot felul de a gândi rațional şi irațional, mai mult chiar, cu tot felul său de-a gândi şi de-a simți magia."[148] Dar dacă aceasta este participarea omului – şi evident a colectivităților – la actul religios, cum va mai susține atunci Blaga că, fiind opus ortodoxiei, mai are o filosofie românească? „Dar, dacă aşa stau lucrurile, nu mai încape îndoială că dl. Lucian Blaga se află într-o gravă contrazicere cu sine însuşi şi cu firea realității, când afirmă că filosofia D-sale, deşi potrivnică ortodoxiei, e totuşi românească. Ca să iasă din contrazicere ar trebui să opteze sau pentru teza că religia nu are acest caracter totalitar sau că ortodoxia în viața românismului, chiar dacă e numai o parte, e o parte ce-şi pune pecetea pe întregul românism şi prin urmare filosofia D-sale, atacând ortodoxia românească, e potrivnică românismului. Filosofia D-sale nu vrea şi nu poate ieşi din contrazicere. Echivocul îi este consubstanțial."[149]

Părintele Stăniloae, fidel punctului de vedere teologic, va adopta teza că ortodoxia este esențială spiritualității româneşti, şi deci orice creație care o ignoră sau i se opune se aşază alături sau periferial acestei spiritualități. „Religiozitatea poporului român se află în concret numai ca ortodoxie. Esențialitatea românească are formă ortodoxă. Ortodoxia este *adâncul nostru*. Faptul că e al *nostru* nu trebuie să fie motiv de închipuire că noi am creat-o şi deci ne putem şi lipsi de ea, fie înlocuind-o cu ceva analog, fie lăsând locul liber. Fără acest *adânc* nu mai putem avea ceva al *nostru*. Ne pierdem pe noi înşine."[150]

Rămâne acum, odată aceste probleme principiale puse la punct, să vedem în ce măsură şi cum consideră părintele Stăniloae că filosofia lui Blaga este anti-creştină. Mai întâi însă, nu putem trece cu vederea importanța discuției de mai sus şi n-o putem lăsa să treacă fără a ne face părtaşi unui punct de vedere oarecare. Ne vom ocupa în altă parte mai pe larg de această temă, scoțându-i la suprafață anumite implicate principiale pe care le vom examina. Deocamdată semnalăm o pronunțată convingere că, oricât de adâncă ar fi ortodoxia şi coloratura creştină în spiritualitatea românească, ea nu ajunge să fie instaurată ca un criteriu de valorificare a unei creații şi în special a uneia de natură speculativ filosofică. Ştim că lucrarea lui L. Blaga, intitulată *Religie şi spirit*, a izvorât din alte adâncuri decât acelea de a polemiza cu ortodoxia sau a o submina. Calmul, obiectivitatea, atmosfera analizelor şi discuției nu ne lasă să vedem în ea decât o consecință firească – *o consecință care nu putea fi decât aşa* – a concepției sale metafizice. Oricum s-ar încerca a se pune în contrazicere încheieturile filosofiei religioase a lui Blaga, noi nu vedem încă rațiunea pentru care un sistem nu are dreptul să fie clădit

[148] L. Blaga, *Religie şi spirit*, Editura „DACIA TRAIANĂ" S.A., Sibiu, 1942, p. 181.
[149] D. Stăniloae, *op. cit*., p. 10.
[150] *Ibidem*, p. 18.

şi pe alte baze decât cele teologice. Oare istoria filosofiei ține seamă numai de sistemele religioase conforme teologiei sau, dimpotrivă, şi-a clădit şiragul său de concepții pe baza unei cercetări libere? De asemenea, necontestând coloratura ortodoxă a spiritualității noastre, rămasă tradițională pentru noi, nu putem cere evoluției sale viitoare sau chiar încercărilor prezente să nu iasă nicidecum dintr-însa, în elanuri de gândire liberă? De aceea, din motive pe care le vom dezvolta mai târziu în oarecare amănunte, adoptăm în această privință punctul de vedere al lui Blaga, care lasă loc în spiritualitatea românească şi unor creații care se aşază alături de concepția ortodoxistă, fiindcă altfel am fi nevoiți a ciunti românismului creații care i-ar pauperiza considerabil conținutul.

O altă întrebare importantă pusă de Părintele Stăniloae filosofiei lui Blaga caută să rezolve în ce măsură această filosofie consună cu învățăturile creştine şi în ce măsură i se opune. În acest punct am văzut că Blaga e acuzat de anti-creştinism, în sensul că emite unele teze care nu se acoperă cu ideile teologiei. E cazul să poposim puțin la capitolul unde sunt semnalate aceste elemente discordante.

Părintele Stăniloae găseşte că atât gnoseologia, cât şi metafizica trilogiilor contribuie deopotrivă la emiterea unei concepții anti-creştine: „Caracterul anti-creştin al filosofiei d-lui Lucian Blaga porneşte din teoria gnoseologică a D-sale, dublată de o viziune corespunzătoare despre centrul existenței sau Marelui Anonim.”[151] În această privință rămâne incontestabil că teoria cenzurii, adică ideea că omul nu poate cunoaşte nimic adecvat din misterele transcendente, nu se împacă defel cu ideea relevării şi a determinantelor acordate ființei divine. Blaga ține omul complet departe de Transcendență, întrucât nici el nu este în stare să se ridice până acolo, nici Transcendența nu coboară spre a i se dezvălui. Este drept, de aceea, să se spună lămurit că autorul trilogiilor este un agnostic, fapt remarcat pe bună dreptate de Părintele Stăniloae, care adaugă pe această temă şi unele considerații interesante: „Concepția lui Lucian Blaga este un fel de agnosticism, deosebit de agnosticismul clasic prin accentul apăsat ce-l pune pe mister şi pe rostul «creator» al necunoaşterii; sau un fel de kantianism poetic, deosebit de kantianismul propriu, prin faptul că acela a analizat sistematic legile după care subiectul cunoscător transpune realitatea în formele sale, câtă vreme dl. Lucian Blaga nu se osteneşte cu analiza raportului dintre matricea stilistică şi realitate, sau nu recunoaşte o îmbinare reală între obiectivitate şi subiectivitate, sau în sfârşit nu se ocupă cu cercetarea legilor după care obiectivitatea e modificată de subiect. E un sistem de afirmări arbitrare. Cine vrea să creadă bine, ci nu, atâta pagubă! E un kantianism poetic şi prin faptul că recunoaşte tot atâta îndreptățire mitului, poeziei şi cugetării sistematice de-a «cunoaşte», mai bine zis de-a nu cunoaşte realitatea.”[152]

În acest punct, analiza făcută concepției lui Blaga aduce unele observații şi obiecții deosebit de interesante. Părintele Stăniloae este singurul, dintre comentatorii trilogiilor, care a văzut limpede contradicția fundamentală în care intră Blaga

[151] *Ibidem*, p. 20.
[152] *Ibidem*, p. 22-23.

atunci când emite o teorie a cenzurii şi mai construieşte totuşi o metafizică a Marelui Anonim. Textul obiecţiei este prea important spre a nu-l reproduce. El ne mai dă şi satisfacţia de a ne vedea întărită una dintre criticile cele mai de seamă pe care le-am făcut sistemului blagian încă din anul 1938. „În treacăt fie zis – observă Părintele Stăniloae – e locul să ne mirăm cum a mai ajuns dl. Lucian Blaga să ne vorbească atât de precis de un Mare Anonim, după ce gnoseologia îl dusese la rezultatul că acelaşi Mare Anonim nu lasă pe nimeni să cunoască nimic pozitiv. D-sa deduce frânele stilistice din Marele Anonim. Or, frânele stilistice nu ne lasă să cunoaştem nimic real, deci nici pe Marele Anonim. Cum şi-a mai putut întemeia deci frânele pe Marele Anonim? Temeiul acestor frâne înseşi e şubred. Consecvent în cugetare ar fi fost dl. Lucian Blaga dacă recunoştea pur şi simplu existenţa lor, fără să facă un pas mai departe."[153] La fel de îndreptăţită este şi altă remarcă făcută pe tema subiectivizării cunoaşterii în sistemul trilogiilor. Şi anume: *Dacă orice încercare de cunoaştere e sortită să nu corespundă realităţii, era dator Blaga să prevină pe cei ce eventual ar fi fost porniţi să creadă în adevărul filosofiei sale, că nici ceea ce spune el în această filosofie nu corespunde cu realitatea*.

Prin această concepţie agnostică, Blaga s-a aşezat dincolo şi contrar tezei creştine. Diferenţa este enormă şi ireductibilă: creştinismul fiinţează pe baza unei concepţii care admite cunoaşterea divinităţii pe baza *revelaţiei*, autorul trilogiilor consideră orice acces în transcendenţă imposibil şi declară că Marele Anonim, în loc să aibă tendinţa de a se revela, dimpotrivă, el este acela care impune omului lanţurile unei robii agnostice. Concepţia lui Blaga nu mai consună cu învăţătura creştină şi din alt punct de vedere: priveşte pe Iisus Hristos ca om. „Creştinismul însă este clădit pe temelia Revelaţiunii şi în speţă pe Revelaţiunea desăvârşită a lui Dumnezeu întrupat ca om. Cu această convingere, cu acest adevăr stă şi cade creştinismul."[154] Iată, deci, distanţa dintre Blaga şi creştinism, distanţă pe care Părintele Stăniloae o face şi mai evidentă luând în considerare şi alte elemente diferenţiale, însă de esenţă pentru creştinism.

Astfel, i se aduce lui Blaga, printre altele, şi acuza că n-a înţeles fiinţa adevărată şi istorică a religiei, ci a venit, în definiţia pe care a dat-o, cu anume premise metafizice şi de filosofie a culturii, străine realităţii. Părintele Stăniloae nu se lasă mulţumit nici de diferenţa ce o face Blaga între metafizică şi religie. Căci pe cât autorul trilogiilor vedea în religie doar o participare mai extinsă a omului la efortul revelării, întrucât pune în joc nu numai *cunoaşterea*, ca în metafizică, ci şi celelalte funcţiuni spirituale, părintele Stăniloae afirmă o altă diferenţă ca fiind esenţială. Stăruim un moment mai mult la această diferenţă fiindcă nu suntem în măsură s-o acceptăm, ea constituind o primejdioasă şi inexactă afirmaţie la adresa spiritului speculativ. Şi anume, părintele Stăniloae susţine că religia aduce certitudine a adevărului afirmat, pe câtă vreme metafizica nu. Părintele susţine deschis şi bine subliniat: „Conştiinţa filosofului constructor de sistem sau a aderenţilor la sistemul

[153] *Ibidem*, p. 23-24.
[154] *Ibidem*, p. 29.

lui, *nu are **convingerea** că realitatea ultimă este aşa cum o imaginează el, sau că acea realitate are calitatea de a revendica pe om*. Faţă de metafizică omul, chiar cel ce a construit-o, rămâne într-o conştiinţă că totul e un joc al spiritului propriu. Cel mult e *posibil* ca realitatea să fie aşa, dar o siguranţă nu are."[155]

Relativ la această afirmaţie, n-am vrea să spunem că ea nu este întrucâtva exactă, deşi nu întru totul. Că metafizicianul consideră propriul său sistem ca un simplu „joc" al spiritului său, este o afirmaţie greşită. Că un credincios are o certitudine asupra adevărurilor pe care i le oferă religia sa, este adevărat în măsura în care e vorba de un veritabil credincios, după cum e iarăşi adevărat că metafizicianul se mai îndoieşte uneori de ceea ce spune. Dar ceea ce nu putem admite este să se deducă de aici că filosofia este un joc al spiritului, o însăilare arbitrară, incertă şi superficială. *Incertitudinea matură a filosofului este titlul său de glorie şi de progres*, şi nicidecum o „lipsă", aşa cum o denumeşte Părintele Stăniloae. Incertitudinea care cercetează este mult mai aproape de adevăr şi exprimă o fază mult mai matură a spiritului decât certitudinea subiectivă şi afectivă care ne-ar deschide poarta înspre toate erorile; *certitudine*, care pe numele ei adevărat se cheamă *încredere*, iar încredere poţi avea şi în erori atâta vreme cât nu te-ai îndoit de ele şi nu le-ai cercetat în mod critic. Credem că pe această temă am fost bine înţeleşi. Respingem categoric afirmaţii ca următoarea: „Metafizica „[…] fiind un joc al spiritului, omul nu se comportă în cadrul ei cu seriozitatea absolută şi cu conştiinţa că de această comportare atârnă destinul lui […]"[156] Ne mirăm a citi asemenea frază la un autor care ne convinge adesea în textele sale că a înţeles problemele filosofiei şi că şi-a ales cu oarecare grijă cuvintele.

Nefiind de acord cu definiţia dată de Blaga religiei şi neacceptând concepţia acestuia, Părintele Stăniloae se străduieşte într-un întreg capitol să ne arate elementele fundamentale ale religiei şi modul cum ele au fost ignorate de autorul trilogiilor. Aici nu vom intra în amănunte. Ne limităm doar la o semnalare a lor şi la constatarea că de fapt ele nu intră substanţial în concepţia gânditorului ardelean.

Primul element înlăturat de Blaga în definiţia sa este *credinţa* în existenţa realităţii ultime, or, religia fără de credinţă nu există. „*Religia are ca element caracteristic al ei credinţa tare şi neclintită în adevărul celor ce le susţine.*"[157] Al doilea este trăsătura personalistă a ultimelor coordonate ale existenţei. Apoi este de socotit poziţia superioară în care e plasată fiinţa ultimă în orice religie, în raport cu natura care i se subordonează. E ceea ce în genere i se recunoaşte ca fiind *divin* în ea sau fiind o *divinitate*. Al patrulea element al religiei este credinţa în autorevelarea realităţii divine, adică tendinţa acesteia de a se arăta omului, de a i se face cunoscută. Şi, în sfârşit, un ultim element notabil al religiei, în conexiune cu cele precedente, este o anumită încredere şi speranţă care-l leagă pe om de divinitate cu privire la destinul său. „Conştiinţa umană universală *aşteaptă* şi *crede*

[155] *Ibidem*, p. 33-34.
[156] *Ibidem*, p. 35.
[157] *Ibidem*, p. 41.

într-o salvare a omului de sub puterea măcinătoare a naturii sau a unor forțe reale, într-o ridicare a destinului său peste destinul trecător al lucrurilor din natură."[158] Orice religie este un bloc al acestor cinci elemente, care se pot totuşi găsi, unele din ele, şi în alte manifestări ale spiritului uman.

După stabilirea coordonatelor religiei, Părintele Stăniloae trece apoi la discuția interesantă asupra adevărului religiei şi adevărului aşa cum îl vede filosofia lui Blaga. Adevărul religiei rămâne cuprins în credința existenței unei realități trans-subiective, deosebite de natură, cu caracter divin şi cu tendința de a mântui omul. Filosofia lui Blaga nu admite decât atât: *există o lume a misterelor*, dar despre ea nu putem şti nimic. Toate încercările noastre de revelare duc numai la construcții subiective, care nu sondează câtuşi de puțin realitatea autentică. Se ştie totuşi că Lucian Blaga a țesut, în contradicție cu aceste prevederi ale gnoseologiei sale, o teorie amănunțită despre Marele Anonim. De aceea, Părintele Stăniloae nu scapă din vedere să sublinieze inconsistența teoriei şi partea caricaturală a acestei făpturi: „D-sa a construit de asemenea o imagine a realității în frunte cu un Mare Anonim, care pe de o parte a tăiat din periferia ființei sale mici şi nenumărate părticele din care se compun lucrurile şi oamenii, iar pe de alta veghează cu teamă şi cu foarfeca în mână să nu cumva să cunoască vreo făptură ceva din realitate, sau să se înalțe cumva şi să-i pericliteze dominația. Dar construcția aceasta a d-lui Blaga trebuie considerată un mit, cel mai inconsistent şi mai meschin din câte există şi cel mai incompatibil cu vreo ordine morală."[159]

Este îndreptățită teoria agnostică a lui Lucian Blaga? Părintele Stăniloae va răspunde că nu. Modul cum argumentează teologul ardelean are însă unele lipsuri inadmisibile din punct de vedere filosofic. Teza sa este clară: Blaga nu are dreptate când susține că realitatea ultimă nu poate fi cunoscută. Deci, ea poate fi cunoscută, ba mai mult: însuşi Blaga ar fi trebuit să ajungă la această concluzie, dacă-şi ducea ideile cu consecvență până la capăt. Şi anume, cum? Părintele Stăniloae pleacă de la convingerea că Blaga fundamentează însăşi convingerea în existența transcendenței pe o anume reacție constantă a percepției în fața aceleiaşi transcendențe. Punctul acesta de plecare este, după cum se vede, cu totul tautologic. Blaga nu avea dreptul să pună în seama constatării unei reacții constante, existența transcendenței, pentru motivul că însăşi constatarea respectivă implică, printr-unul din termenii săi, tocmai ceea ce vrea să demonstreze. Rămâne de altfel foarte îndoielnic pentru noi dacă aici trebuie căutat de fapt argumentul blagian pentru dovedirea transempiricului. Suntem mult mai repede îndemnați să credem că, pentru Blaga, transcendența, adică totalitatea înaltelor mistere, este o evidență imediată, presupusă, nedemonstrată. Ne interesează aici, însă, mersul logic al ideilor teologului ardelean, de aceea luăm ca punct de plecare ideea *paralelei* ***constante***. Această paralelă constantă nu dovedeşte, însă, pentru Părintele Stăniloae, existența transcendenței, pentru că survine îndată întrebarea: „Dar cine ne asigură că

[158] *Ibidem*, p. 62.
[159] *Ibidem*, p. 66.

«obiectul» nu e şi el tot numai o emanaţie a conştiinţei, ca şi senzaţia?"[160] Adevărul i se pare a fi că Blaga şi-a fundamentat existenţa realităţii trans-subiective pe ceva mai mult: *mărturia imediată a conştiinţei*. Odată în posesia acestui element, Părintele Stăniloae va încerca să-l prindă pe Blaga într-o inconsecvenţă. Fiindcă acesta ar fi obligat: „sau să nu acorde crezământ niciunei mărturii a conştiinţei, declarându-se pentru un scepticism absolut, sau să acorde crezământ oricărei mărturii statornice şi ne-arbitrare a conştiinţei despre realitatea trans-subiectivă."[161]

Reluând acest argument al paralelei constante, neglijat de Blaga, Părintele Stăniloae îşi va fundamenta pe el credinţa în adevărul religiei. Fiindcă Sfinţia Sa va conchide de aici că este cazul să acordăm încredere în spusele conştiinţei, atunci când conştiinţa omenirii afirmă existenţa divinităţii cu atributele respective. Criteriul adevărului, stabilit astfel, ar fi următorul: „[…] trebuie socotită cunoaştere reală şi sigură tot ceea ce mărturiseşte în toate timpurile conştiinţa universal-umană ca atare, în cazurile de paralelă constantă a «fenomenului de conştiinţă» cu o «transcendenţă»."[162] Or, conştiinţa universal-umană mărturiseşte despre patru din elementele fenomenului religios, enumerate în paginile anterioare. Şi deci, ceea ce era de demonstrat: *aceste elemente există, adevărul religios este deplin fundat*.

E locul să recunoaştem că raţionamentul Părintelui Stăniloae suferă de unele încheieturi foarte şubrede, iar criteriul pe care vrea să-l instaureze în argumentarea metafizică este inadmisibil şi primejdios. Trecem peste faptul că poziţia de la care pleacă e tautologică şi ca atare e de respins, ca valoare probantă, chiar de la început. Ne oprim asupra ideii, căzută de mult din consideraţia speculativă, că adevărul trebuie văzut prin ochii mulţimii şi criteriul de luat în consideraţie e mulţimea aderenţilor. *Mărturia conştiinţei universal-umane poate depune cu aceeaşi tărie şi despre o eroare, ca şi despre un adevăr*. Conştiinţa universal-umană mărturiseşte despre o învârtire a Soarelui în jurul Pământului, ceea ce – după cât se ştie – n-are loc.

Utilizând cu o remarcabilă abilitate unele elemente din gnoseologie şi metafizică, autorul studiului despre Blaga va încerca să capteze aderenţa cititorului în întregime pentru tema creştină a revelaţiei, a fiinţei divine şi a celorlalte teze principale teologice. Criteriul propus pentru convingerea în existenţa transcendenţei ni se pare deopotrivă de primejdios şi pentru religie ca şi pentru filosofie. Nu în sensul că, parţial, n-am fi de acord cu formularea lui, ci în sensul că, în parte, nu suntem de acord cu el, aşa cum a fost exprimat. Împărtăşim şi noi convingerea că „altă dovadă despre realitatea trans-subiectivă nu avem, decât în mărturia conştiinţei"[163], dacă luăm conştiinţa în sensul larg de întreagă realitate psihică, aşa cum de altfel se şi cuvine. Nu admitem însă expresia că „mărturia conştiinţei

[160] *Ibidem*, p. 69.
[161] *Ibidem*, p. 72.
[162] *Ibidem*, p. 73.
[163] *Ibidem*, p. 97.

trebuie primită aşa cum se prezintă”[164] –, ceea ce ar însemna o adormire a simţului critic, o credinţă într-un dat imediat care poate să fie sau să nu fie real. Pentru teza pe care o susţine Părintele Stăniloae, propoziţia poate fi bună, pentru filosofie însă, dacă ar fi luată întocmai, n-ar exista ceva mai primejdios.

Un alt capitol al lucrării Părintelui Stăniloae face o comparaţie între câteva din poziţiile teoriei făcute de Blaga asupra ortodoxiei, şi ortodoxia adevărată. O primă constatare, care e menită să mire pe mulţi, este aceea că „[…] tot sistemul filosofic al d-sale e direct opus trăsăturilor pe care le descoperea chiar d-sa în spiritualitatea românească ortodoxă.”[165] Autorul afirmă pur şi simplu paradoxul că opera lui Blaga nu reprezintă câtuşi de puţin un produs al categoriilor stilistice româneşti pe care le expusese în *Spaţiul mioritic*. *Ea nu este un produs al duhului românesc*. Suntem, deci, la antipodul convingerii exprimate cu atâta vigoare de unii etnicişti, că L. Blaga este o „energie românească” prin excelenţă.

Rămâne însă faptul că, în convingerea Părintelui Stăniloae, sistemul filosofic al lui Blaga contrazice trăsăturile spiritualităţii ortodoxe româneşti, aşa cum acestea au fost expuse în *Spaţiul mioritic*. Mai întâi, i se pare teologului ardelean că Blaga n-a prins bine ortodoxia când îi atribuie atât de insistent concepţia sofianică a *transcendentului care coboară*. „Răsăritul ortodox nu e dominat numai de convingerea că transcendentul coboară, ci şi de conştiinţa că el nu coboară decât dacă omul se sileşte prin eforturile proprii să se facă apt să-l primească. E o continuă sinergie, o colaborare armonică şi permanentă între voia omului şi harul divin. Aceasta-i doctrina Bisericii ortodoxe şi aceasta-i practica creştinătăţii răsăritene […] Dacă privim serios lucrurile, nu există creştinătate care să facă atât de mari eforturi în vederea învrednicirii de harul dumnezeiesc, ca cea ortodoxă. Posturile, îngenuncherile, milosteniile, vegherile sunt ceva specific ortodox.”[166] Apoi, conceptul de Mare Anonim, cu toate atributele ce i le conferă Blaga, are el ceva ortodoxist sofianic în el? Există în structura şi tendinţele sale ceva ce *coboară* spre om sau lasă omul să se înalţe la el? Nici una, nici alta. Marele Anonim, „[…] departe de a se coborî condescendent şi iubitor spre făptură, sau de a o lăsa pe aceasta să se apropie de el, veghează cu teamă la păstrarea distanţei. El nici nu coboară la făptură, nici nu îngăduie făpturii să se înalţe spre el. Se apără cu picioarele şi ghearele de căţărările făpturii, temându-se să nu-l doboare de pe parapet şi să se aşeze ea în locul lui. E un Mare Anonim mic la suflet şi fricos. E o plăsmuire absurdă, căci o fiinţă supremă trebuie să aibă atributul de absolută, iar absolutul nu se poate teme şi nu are de cine se teme.”[167] În concluzie, filosofia lui Blaga exprimă mai degrabă spiritualitatea filosofiei germane şi a protestantismului, decât a ortodoxiei: „Ortodoxia e sofianică, după chiar expresia D-sale. Mitul filosofic construit de D-sa e anti-sofianic.”[168]

[164] *Ibidem*.
[165] *Ibidem*, p. 112-113.
[166] *Ibidem*, p. 115.
[167] *Ibidem*, p. 119.
[168] *Ibidem*, p. 120.

Şi atunci, iată dilema în care e pus – şi găsim că pe bună dreptate – Blaga: *Dacă într-adevăr sofianicul e o trăsătură a spiritualităţii noastre, înseamnă că filosofia sa, care se bazează pe Marele Anonim, nu convine cu această spiritualitate, iar dacă teoria sa mai are pretenţia de a fi românească, atunci înseamnă că sofianicul nu intră în determinantele spiritualităţii noastre*. Ţinem să subliniem această pătrunzătoare observaţie a Părintelui Stăniloae, care ne captează adeziunea prin forţa evidenţei sale şi constituie una din cele mai adânci şi serioase critici ce i se pot aduce lui Blaga pe această temă.

Caracterul anti-ortodoxist al concepţiei lui Blaga se mai vede însă foarte limpede şi de altundeva. Fiindcă textul este nespus de concis şi clar, îl reproducem: „Dacă ortodoxia e convingere despre transcendentul care coboară, iar transcendentul nici gând n-are să coboare, ortodoxia e viziunea cea mai contrară realităţii."[169]

Nu mai insistăm şi asupra altor acuze aduse filosofiei lui Blaga, acuze care o arată ca fiind în opoziţie cu tradiţia spiritualităţii ardelene, ca fiind o filosofie perimată, inutilă, ba chiar primejdioasă pentru comunitate. Suntem prea siguri că aici Părintele Stăniloae a întrecut nota calmului şi obiectivităţii.

În sfârşit, ultimul capitol al lucrării e rezervat *Diferenţialelor divine*, în care se cuprinde, după cum se ştie, o întreagă cosmologie şi o amănunţită descriere a Marelui Anonim. Aici teologul ardelean vede spulberate ultimele speranţe într-o convenire a filosofiei trilogiilor cu învăţătura creştină. Nu omite să repete obiecţia generală – pe care o subliniem încă o dată ca fiind întru totul îndreptăţită – că imaginând o metafizică a Marelui Anonim şi a creaţiei lumii, Blaga se contrazice pe sine, deoarece stabilise în gnoseologia sa că *omul nu poate cunoaşte nimic din ceea ce este dincolo*. Blaga raţionalizează complet misterul, în mai toate încheieturile sale, de aceea găsim bine fundată constatarea că: „Numai într-un caz ar fi consecventă cu sine însăşi filosofia d-lui Lucian Blaga: când ar prezenta şi această cosmologie, inclusiv concepţia despre Marele Anonim, drept o asemenea răstălmăcire, deci ca un joc gratuit al raţiunii, întovărăşit de siguranţa filosofului că realitatea *nu e în niciun caz aşa cum o prezintă*."[170]

În ceea ce priveşte Marele Anonim şi crearea lumii, Părintele Stăniloae face evidentă distanţa dintre aceste concepte şi conceptele creştine corespunzătoare. Pe această temă nu mai insistăm, fiindcă din capul locului considerăm ca reală această diferenţă, şi socotim că în acest loc teoria lui Blaga este deosebit de fragilă, plină de neajunsuri şi contradicţii.

Şi acum – acestea fiind, pe scurt, conţinutul şi tendinţele lucrării Părintelui Stăniloae –, ni se impun câteva concluzii finale şi generale totodată. Privită din diferite puncte de vedere, lucrarea are mai multe merite. Cel mai mare dintre toate este pentru noi, după cum am mai spus, că vedem limpezită şi precizată în termeni definitivi poziţia gândirii lui Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie. În acest sens, ea şi-a îndeplinit cu prisosinţă rostul. În al doilea rând, găsim în conţinutul ei o seamă

[169] *Ibidem*.
[170] *Ibidem*, p. 136.

de observaţii şi obiecţii referitoare la filosofia trilogiilor, pline de pătrundere şi îndreptăţire. După cum găsim o expunere luminoasă a poziţiilor de învăţătură creştină privind marile probleme filosofice, şi o caldă apărare a lor.

Există însă, de asemenea, şi neajunsuri remarcabile în această lucrare, pe care noi, fideli punctului de vedere strict filosofic în discuţia problemelor, nu le putem evita. Cu atât mai mult cu cât aceste neajunsuri pot deveni deosebit de primejdioase pentru gândirea filosofică.

Am arătat, după cum s-a văzut, la locul său, punctele de amănunt în care am fost de acord în interpretarea şi aprecierea filosofiei lui Blaga, după cum ne-am despărţit categoric acolo unde vedeam că această filosofie nu e înţeleasă cum trebuie sau i se aduc acuzaţii gratuite. Mai există încă vreo câteva teme – acestea de ordin ceva mai general – asupra cărora nu putem fi cu niciun preţ de acord. Astfel, Părintele Stăniloae nu se mărgineşte a deschide război numai filosofiei lui Blaga, ci şi filosofiei româneşti în general şi chiar filosofiei ca atare. Filosofiei româneşti i se aruncă o vădită acuză de nulitate. „Din nenorocire, filosofia noastră de până acum e atât de străină de sufletul nostru şi atât de înfeudată unei epoci de gândire ce-a stat sub semnul negativismului spiritual, încât aproape toată e chiar mai ostilă în fond creştinismului, decât a d-lui Blaga, denunţând pe deasupra o plictisitoare monotonie şi aproape descurajând încrederea în puterile de creaţie variată a spiritului românesc.”[171] După cum aceeaşi acuză, sub altă expresie, i se aruncă şi filosofiei în genere: „Avem convingerea că nu există viziune despre lume şi viaţă care să cuprindă în schemele ei – guri mărginite doar la suprafaţă – atâta abis de adevăr real, ca creştinismul. Orice filosof, care şi-a închegat sistemul în afară de indicaţiile creştine, s-a limitat, s-a precizat, s-a banalizat îndată. Numai ancorat în schemele creştine, un filosof e nou fără încetare şi ceea ce spune nu e plat şi mărginit.”[172]

După cum se vede, Sfinţia-Sa deschide o dăunătoare discuţie între teologie şi filosofie. Dăunătoare şi inutilă, fiindcă nu va rezolva nimic, deoarece filosofia şi-a stabilit criterii proprii şi definitive, după cum religia are tot dreptul să-şi afirme, cum crede de cuviinţă, întregul ei tezaur de adevăruri revelate. A veni să impui în filosofie criterii de judecată teologică este tot atât de nepotrivit ca şi cum ai încerca să tulburi seninătatea unui credincios cu consideraţii epistemologice. Şi ţinem să spunem acestea fiindcă s-au mai anunţat câteva lucrări despre Blaga – probabil contra lui –, venite din rândurile teologilor noştri. Repetăm: polemicile pe tema religiozităţii filosofiei lui Blaga sunt complet neavenite. *Metafizicianul are drept la libertate deplină de gândire, dincolo de orice constrângere dogmatică*. Pe această temă, toate condeiele filosofice vor face opinie comună.

Ne mai simţim obligaţi, drept încheiere, să specificăm felul nostru de a vedea „românitatea” filosofiei lui Blaga. La întrebarea simplă dacă ne aflăm sau nu în faţa unui sistem *românesc*, răspundem afirmativ. Pe această temă ne deosebim iarăşi de Părintele Stăniloae. Dar ne deosebim şi de felul cum s-a motivat până acum

[171] *Ibidem*, p. 124.
[172] *Ibidem*, p. 150.

românitatea acestei filosofii. Ea este într-adevăr o filosofie românească, dar nu pentru motivul că ia ca obiect, într-o parte a ei, specificul etnic, nici pentru că ar corespunde unor nebuloase categorii etnice, *ci pentru că exprimă gândirea originală a unui cap românesc*. Balansarea între a-l considera pe Blaga ca un produs strict etnic şi a-l declara apoi „neromânesc" dovedeşte lămurit că problema fusese rău pusă.

4. Consecvent premiselor de ordin metafizic şi supoziţiilor fundamentale ale concepţiei sale, Blaga îşi va aplica vederile sistematice şi asupra fenomenului religios. *Religie şi spirit* este lucrarea care a deschis ochii încă o dată – şi sperăm definitiv – celor ce n-au văzut că gânditorul ardelean îşi are o viziune filosofică proprie, în care elementul religios sau teologizant nu intră decât ca material ce trebuie să îndure şi să primească explicaţiile de la anumite cadre teoretice care-l depăşesc. *Lucian Blaga este prin factura gândirii sale un filosof laic, cu o concepţie clădită alături de adevărurile revelate şi cu o pronunţată tendinţă de obiectivitate ştiinţifică şi de critică raţionalistă*.

De aceea, un fapt rămâne sigur: oricât s-ar fi încercat o încadrare a sa în mişcarea gândiristă, a cărei coordonată de seamă este *credinţa ortodoxă*, e timpul să se observe că gânditorul merge pe propriile sale picioare spirituale şi că sistemul său vine, nu o dată, în evidentă contrazicere cu teologia.

Pentru Blaga, fenomenul religios vine să ia loc, alături de toate celelalte ramuri ale culturii şi fără vreo preponderenţă asupra lor, în liniile explicative ale concepţiei sale. Omul fiinţează în zona misterului şi în tendinţa de revelare a lui. Încercările de revelare eşuează, în sensul că misterul central transcendent, Marele Anonim, interzice, din înalte motive, orice dezvelire pozitiv adecvată a misterelor. Totuşi, omul nu renunţă la efortul său revelator, pe care îl încearcă în diverse planuri: ştiinţă, metafizică, artă, mit.

În toate aceste planuri, plăsmuirile revelatorii urmează anumite directive stilistice modelatoare, impuse de categoriile abisale. Fiecare plan îşi are specificul său de revelare, şi acesta se vede în materialul în care se traduce misterul: „În artă, în ştiinţă, în mituri, în metafizică, în toate deopotrivă, identificăm aceeaşi tendinţă a spiritului omenesc de a-şi revela misterele existenţei, şi anume totdeauna în cadrele categoriilor stilistice. Izbânda are loc de fiecare dată pe câte un singur plan al spiritului. Arta îşi caută izbânda pe planul intuiţiei concrete, ştiinţa pe planul construcţiei sistematice, mitul pe planul reprezentărilor însufleţite, metafizica pe planul viziunii abstracte."[173]

Spre deosebire de celelalte moduri de revelare, religia poartă caracteristica de a fi o încercare de revelare care tinde să se realizeze pe toate planurile enumerate mai sus. În termenii săi, Blaga o defineşte astfel: „*Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de auto-totalizare sau de auto-depăşire a fiinţei umane în corelaţie ideală cu toată existenţa, dar mai ales în corelaţie ideală cu*

[173] Vezi L. Blaga, *Trilogia valorilor* II, *Gândire magică şi religie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 355-356.

ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial în genere, pe care omul şi le revelează sau şi le socoteşte revelate prin plăsmuiri de natură stilistică."[174] Definiţie care reclamă, evident, dezvoltări explicative, pe care Blaga nu întârzie să le dea. Mai întâi, el va opera o distincţie între diferitele încercări revelatorii ale omului. În afară de planul pe care ele se străduiesc să efectueze revelarea, mai intervine şi o altă diferenţă. Arta, în încercarea ei de revelare, nu se referă neapărat la ultimele elemente şi coordonate ale misterelor, ci vizează orice mister şi orice aspect al său. La fel stă cazul cu ştiinţa. Metafizica şi religia se deosebesc de ele şi se aseamănă între dânsele întrucât ambele urmăresc să reveleze elementele şi coordonatele misterelor existenţei. Religia se va deosebi însă şi de metafizică, întrucât, după definiţia dată, ea circumscrie capacitatea de „auto-totalizare" sau de „auto-depăşire" a fiinţei umane în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate decisive ale misterului existenţei în general."[175] Ceea ce vrea să spună că, în efortul său de revelare, fiinţa umană participă cu toate planurile spiritualităţii umane: „Prin religie, fiinţa umană se auto-totalizează în faţa ordinii ce şi-o revelează, adică fiinţa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoaşterea, cu afectele, cu voinţa, cu presimţirea, cu intuiţia, cu imaginaţia şi cu tot fondul sub-conştient al dorinţelor şi speranţelor, al erosului său; mai mult, cu tot felul de a gândi raţional şi iraţional; mai mult chiar, cu tot felul său de a gândi şi de a simţi magic."[176]

Fenomenul religios mai cuprinde însă, după definiţia dată, şi un proces de auto-depăşire a fiinţei umane, adică un efort de transcendere a stării naturale, în vederea realizării unei existenţe umane de alt ordin. Ambele aceste procese, de auto-totalizare şi auto-depăşire, se fac, după Blaga, în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţei. Altfel spus: misterele existenţei sunt revelate în conformitate cu structura efortului de auto-totalizare şi auto-depăşire, iar la rândul său, omul tinde să se auto-totalizeze şi auto-depăşească în reciprocitate cu structura existenţei bănuite.

În afară de definiţia dată, în forma în care am văzut-o, este remarcabilă angrenarea concepţiei sale despre religie în liniile mari ale sistemului. În această încadrare, Blaga priveşte religia ca un fenomen uman, cu rosturi înalte, dar nu depăşind pe acele ale celorlalte ramuri ale culturii. Astfel: religia apare în legătură cu orizontul misterului ca orizont specific uman; ea cuprinde tendinţa omului de a revela nu numai misterul ci chiar coordonatele şi elementele sale ultime şi, în al treilea rând, religia se dezvoltă în liniile categoriilor stilistice abisale. Remarcăm acest moment din concepţia sa, deoarece prin el Blaga pune accent temeinic, în explicarea fenomenului religios, nu atât pe factori transcendenţi, de revelaţie supremă, cât pe alţii de natură umană şi relativă, deci. „Prin toate creşterile şi descreşterile, prin toate înfloririle şi vicisitudinile, rămâne un fapt: religia, indiferent de complexitatea ei, stă totdeauna sub imperiul categoriilor stilistice ale spiritului

[174] *Ibidem*, p. 346-347.
[175] *Ibidem*, p. 349.
[176] *Ibidem*, p. 349-350.

omenesc, supunându-se lor cu aceeaşi docilitate, ca şi toate celelalte manifestări de cultură."[177]

Cu un cuvânt, Lucian Blaga accentuează şi susţine caracterul uman şi istoric al religiei. Aceasta se vede şi de acolo că ia poziţie faţă de concepţia după care religia ar fi revelată omului de către Dumnezeu, deci eternă, nesupusă vremelniciei. Unei asemenea teze, Blaga îi răspunde textual: „Pretinsele revelaţii divine, sub semnul cărora se aşază singure atâtea religii, se fac, după cum ne-am putut convinge, în aceleaşi cadre stilistice, fiind eminamente structurate de ele ca şi cultura. Caducitatea şi nimicnicia ar ţine prin urmare şi de fiinţa pretinselor revelaţii divine." Şi aici, Blaga trece chiar mai departe, specificând că ideea de Mare Anonim, aşa cum e dezvoltată de concepţia sa, se opune unei admiteri a revelaţiei: „De vreme ce după concepţia noastră toată grija Marelui Anonim este tocmai aceea de a împiedica fiinţa umană (prin cenzura transcendentă şi prin frânele transcendente) de a-şi tălmăci în termeni adecvaţi şi pozitivi misterele existenţei, nu prea vedem ce rol ar mai putea avea o revelaţie a cărei iniţiativă ar trebui să o ia acelaşi Mare Anonim. Nu ne prea putem închipui că Marele Anonim ia cu o mână, ca să dea cu cealaltă."[178]

Religia – şi acest lucru se pare că va provoca nedumerire şi opoziţie în cercurile teologice – poartă prea puţine trăsături absolute şi nu reuşeşte să realizeze o comuniune cu transcendenţa. Omul este, după Blaga, tot atât de departe de Dumnezeu în actul religios, pe cât este şi în cel filosofic sau ştiinţific. Aceasta pentru că Marele Anonim, concept care se substituie, în gândirea sa, celui de divinitate, nu îngăduie omului în niciun fel o cunoaştere pozitiv-adecvată a misterelor de sus. „În perspectiva concepţiei noastre, religia, ca şi toate celelalte manifestări de cultură, îşi are desigur relativitatea ei, întrucât ea poartă structural, ca toate manifestările de cultură umană, stigmatele izolării iremediabile a omului în raport cu misterele existenţei."[179] De aceea, Blaga nici nu va admite valabilitatea certitudinii extazului mistic, în sensul că ar putea realiza într-adevăr o comuniune reală cu Absolutul. El constată şi admite prezenţa la mistici a unei supra-conştiinţe de intensitate superioară conştiinţei obişnuite, dar nu acordă acestei stări de extaz îndreptăţirea de a susţine că intră în contact cu Absolutul, deoarece o consideră stăpânită de cenzură şi de înfrânarea categoriilor abisale.

Concepând religia cu aerul degajat al laicului şi omului de ştiinţă, neadmiţând adevăruri revelate şi contestând starea de extaz mistic, subliniind relativitatea şi umanitatea fenomenului religios pe care-l explică prin factori umani, aşezând religia pe acelaşi plan cu celelalte creaţii umane, neacordându-i în acelaşi timp demnitatea de a sesiza Absolutul, Blaga va fi, incontestabil, obiect de dezaprobare din partea teologilor. Poarta însă, prin care Blaga a ieşit din spaţiul concepţiei ortodoxiste este aceeaşi prin care a intrat în sfera vastă a gândirii filosofice libere.

[177] *Ibidem*, p. 356-357.
[178] *Ibidem*, p. 359, *infra*.
[179] *Ibidem*.

5. Este de observat că trilogia valorilor nu adaugă elemente noi liniilor mari ale concepției lui Blaga. Dimpotrivă, ea nu este, după câte ni se pare, decât o serie de dezvoltări, aplicări şi argumentări ale principiilor expuse în lucrările de gnoseologie sau de filosofie a culturii. Acest fapt ne determină să bănuim că Blaga a trasat în aceste lucrări contururile definitive ale sistemului său şi că, în cele ce vor urma, va aduce doar amplificări, adaosuri sau amănunte. În orice caz, surprize pe plan teoretic nu ne mai este îngăduit să aşteptăm. Ultima carte de considerabile proporții speculative a fost *Diferențialele divine*, pe când celelalte nu mai cuprind ape care rup diguri, ci ape care, odată digurile rupte, se revarsă, inundând spații din ce în ce mai largi.

O asemenea lucrare de extindere a concepției este şi cea de a doua din trilogia valorilor, *Ştiință şi creație*, împreună cu suplimentul ei, *Despre gândirea magică*. În prima dintre aceste lucrări, efortul principal tinde să evidențieze prezența şi eficiența factorilor stilistici abisali în câmpul creațiilor ştiințifice: „Am încercat să arătăm, invocând o seamă de exemple din istoria ştiințelor în general, în ce măsură factorii stilistici ai spiritului sunt în stare să determine *plăsmuirile teoretice* ale omului.”[180] Iar concluzia la care se ajunge, în urma dezvoltării acelor exemple, în vederea cărora nu este cazul să intrăm, este că ştiința, în aspectul ei de plăsmuire teoretică, rămâne sub dominanța factorilor stilistici. Influența acestor factori variază odată cu felul operațiilor de cunoaştere ale ştiinței. Dacă este vorba de o simplă descriere a unui fenomen izolat şi concret, ea este nulă. Intervine însă totdeauna când e vorba de construcții teoretice, pe care le influențează chiar şi în conținutul lor.

În această privință, Blaga a deosebit, după cum am văzut, două tipuri de cunoaştere. El introduce, în explicarea ştiinței, un alt rând de categorii, pe lângă cele kantiene, plasate în limitele conştiinței – categorii de natură stilistică, al căror sediu se află în adâncimile inconştientului. Am arătat, de altfel, la locul său, rolul şi importanța acestor factori abisali pentru creația culturală. Ei constituie tot atâtea *frâne transcendente* prin care omul este oprit de la revelarea absolutului. Or, în concepția lui Blaga, nici ştiința nu este ferită de o asemenea înfrânare. Câmpul stilistic în care e împins să creeze spiritul ştiințific, acționează puternic până şi asupra argumentației sale logice: „De fapt, «argumentația» ia o întorsătură *creatoare* totdeauna numai prin astfel de «alterări», căci dacă s-ar închista în factura strict silogistică, ea n-ar putea niciodată să evadeze din cercul steril al tautologiei.”[181]

Prin introducerea factorului abisal în explicarea ştiinței, Blaga ține să-şi afirme deosebirea mai întâi față de Kant. El va specifica, din capul locului, că pentru Kant nu intra în discuție acest factor. Gânditorul de la Königsberg explica structura ştiinței în funcție de un singur tip de cunoaştere: acela rezultat din existența omului în orizontul lumii date, sensibile şi în vederea auto-conservării. Asemenea păreri simplificatoare despre ştiință, în care nu intră în joc decât conştiința care operează în lumina simțurilor cu ajutorul categoriilor sale, au mai emis şi Mach, neopozitivismul,

[180] L. Blaga, *Trilogia valorilor* I, *Ştiință şi creație*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 158.
[181] *Ibidem*, p. 182.

Vaihinger, Nietzsche. Pentru toți aceştia, nu intră în considerație decât lumea sensibilă ca obiectiv de cunoaştere, iar categoriile sunt simple mijloace de orientare utilă printre fenomenele ei. Blaga se ridică hotărât împotriva acestei înțelegeri a lucrurilor. El va preciza că nu se pot pune pe acelaşi plan *plăsmuirile teoretice* şi *categoriile inteligenței*, în sensul că ar fi, împreună, expresii economice sau ficțiuni utile ale spiritului. Şi aici Blaga va aduce distincția fundamentală că, pe câtă vreme *produsele sau plăsmuirile teoretice* poartă pecetea categoriilor stilistice, *categoriile inteligenței* sunt ferite de orice modelare abisală. La fel, concepția sa se va deosebi de aceea a Şcolii de la Marburg, neokantiană, dar cu nuanță hegeliană.

Față de aceste teorii asupra științei, Blaga va invoca distincția sa, cunoscută încă din *Cunoaşterea luciferică*, între două tipuri de cunoaştere. Tipul întâi vizează ca obiectiv orizontul lumii sensibile şi utilizează categoriile inteligenței, cu tendința de generalizare, în sensul celor kantiene. Cel de al doilea tip introduce elemente noi: *orizontul misterului* şi *categoriile stilistice*. Spre deosebire de cele ale inteligenței, categoriile stilistice nu tind spre generalizare. Ele sunt structurale spiritului, dar sunt totuşi *variabile*.

Distanța dintre aceste două tipuri de cunoaştere este, întâi, de complexitate, dar mai ales de structură şi sens. Fiecare ține de câte unul din cele două orizonturi în care ființează făptura umană. Tipul întâi aparține existenței umane în orizontul sensibil şi în vederea auto-conservării, cel de al doilea caracterizează orizontul misterului şi tendința revelării. Ca atare, distanța dintre ele reprezintă, după cum am mai accentuat, o adevărată *mutație ontologică*. Or, pentru Blaga, ştiința se constituie *în partea ei decisivă* în cadrul cunoaşterii de tip II. Interpretarea teoretică a datelor sensibile se face totdeauna în funcție de liniile unui câmp stilistic. În acest mod, ştiința nu mai apare ca o funcție cu rosturi pragmatic-biologice, ci se înseriază creațiilor culturale care vizează misterul şi lansarea în revelarea lui. Nu putem, desigur, să nu accentuăm aici nota de nobil idealism pusă de Blaga pe marginea unei însemnate funcțiuni a spiritului uman, văzută în mare măsură până acum ca o preocupare cu scopuri strict utilitare. „Teoreticienii care vor să prezinte «ştiința» ca o anexă a ordinii biologic-pragmatice mutilează de fapt ființa umană, anulând tocmai *specificul* existenței omeneşti."[182]

Fixând ştiința în câmpul cunoaşterii denumite altădată luciferică, nu se putea ca Blaga să nu-şi pună totodată şi problema *adevărului* la care se ajunge aici. Deşi privită de autor în treacăt, chestiunea ni se pare de importanță centrală, şi asupra ei vom reveni în capitolul final. Deocamdată menționăm în treacăt câteva idei de bază emise pe această temă. Mai întâi, Blaga recunoaşte textual că valorile, în spațiul cunoaşterii, sunt acelea ale *adevărului, verosimilului şi contrariul lor*. Cum, însă, omul nu izbuteşte la o cunoaştere pozitiv-adecvată, ceea ce ar însemna pentru dânsul realizarea unui adevăr absolut, el se opreşte la un adevăr relativ, un simplu echivalent în liniile categoriilor specifice structurii sale. Kant formulase odinioară natura acestui adevăr obiectiv în relativitatea fenomenelor, dar acest lucru îl făcuse

[182] *Ibidem*, p. 214.

doar în cadrul cunoaşterii de tip I. Cum Blaga mai iscodeşte şi o cunoaştere luciferică, e firesc să aibă o dublură şi pentru conceptul de adevăr. Aici, adevărul se va produce şi se va judeca după alte criterii. Teoriile emise în această zonă, cu pretenție de a acoperi realitatea, sunt modelate de categoriile abisale, deci la acestea se va face referință când vor fi judecate. Rezultă imediat şi neîndoielnic relativitatea acestui adevăr. Pentru că, după afirmația textuală a lui Blaga, omul de ştiință plăsmuieşte teoretic în câmpul „său" stilistic, câmp variabil, *şi i se vor părea adevărate sau verosimile numai construcțiile teoretice care urmează liniile stilistice ale câmpului său*.

Cu un cuvânt, ne aflăm în fața a două cunoaşteri cu structuri diferite şi ireductibile una la alta, care duc la două adevăruri de sens diferit, şi acestea se cer să fie văzute şi judecate cu altfel de criterii. Explicația acestui fapt stă în conceperea fundamentală a celor două orizonturi în care există omul şi a căror expresie sunt cele două cunoaşteri şi două adevăruri. Dar asupra acestei probleme vom mai reveni […]

[…] 9. Deşi Edgar Papu nu este unul din comentatorii de notabilă amplitudine ai filosofiei lui Blaga, îşi va găsi totuşi în paginile noastre oarecare dezvoltare, dat fiind că ne-a întâmpinat direct, cu un „răspuns" la recenzia critică pe care am făcut-o *Diferențialelor divine*[183] şi în care recenzie arătam punctele de minoră rezistență ale gândirii metafizice blagiene.

Mărturisim că nu vom analiza în amănunte şi nu vom duce prea departe comentarea spuselor lui Edgar Papu, mai ales a acelora care fac aluzii mai mult sau mai puțin voalate la faptul că noi n-am fi prins în obiectul direct al vederii însăşi esența gândirii blagiene, după cum nu-l vom urma în tonul său de polemică disimulată.

Vom arunca pur şi simplu îndărăt piatra acuzării, spunând că Edgar Papu, vrând să apere filosofia lui Blaga, o descoperă şi o deformează în aşa măsură încât suntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă în acest mod vrea s-o ignore sau de fapt nici n-o cunoaşte. Să luăm câteva exemple.

Noi am afirmat foarte des că în construcțiile sale metafizice, cât şi în unele puncte esențiale de pornire, Lucian Blaga nu-şi confruntă pozițiile cu *experiența*, nici cu cerințele *gândirii logice*. *Nu ne-ar fi trecut însă niciodată prin cap să facem afirmația globală că însăşi cugetarea lui Blaga ca atare este în afară de experiență şi logică*. Edgar Papu o face însă, deoarece afirmă textual că „amintita cugetare [adică a lui Blaga – n. ns. D.I.] nu se bazează nici pe experiență, nici pe deducție logică."[184]

Recunoaştem că spusele lui Ed. Papu îşi au oarecare justificare – e necesar însă, pentru a ne înțelege, să precizăm. Dacă este vorba să vedem în intuiție o funcție nouă de cunoaştere, care să aibă virtutea de a ne duce la descoperirea

[183] În „Revista de Filosofie", nr. 1-2, aprilie-iunie 1940, p. 193-199. Răspunsul lui Edgar Papu e dat tot acolo, în nr. 3-4, iulie-decembrie, acelaşi an, p. 367-374 [n.a. D.I.].

[184] *Ibidem*, p. 368.

marilor adevăruri, aşa cum raţiunea nu poate – o asemenea intuiţie nu există la Blaga. Mai mult: *Blaga combate o atare intuiţie*. Dacă însă înţelegem prin intuiţie o funcţie speculativă în care intră puterea de a imagina ipoteze şi a crea concepte pline de virtuţi explicative, atunci cădem de acord: *Blaga întrebuinţează o asemenea intuiţie, cu precădere faţă de experienţă şi logică*.

Dar, dacă recunoaştem că autorul trilogiilor „pleacă" de la aceste intuiţii, nu admitem două lucruri: să se facă din ele un tabù, care nu poate fi judecat de logică şi experienţă, şi să li se acorde, iniţial, o valoare în sine, ca moduri supreme şi indiscutabile de cunoaştere. Adevărul este că însuşi Blaga s-a simţit obligat ca, odată intuiţiile fundamentale formulate, să vină să încerce a le pune în acord cu experienţa şi logica – să le justifice, deci. Cu atât mai mult, prin urmare, vom fi noi îndreptăţiţi să verificăm acest acord şi să ne pronunţăm asupra valorii „intuiţiilor".

Chiar dacă pleacă de la mari intuiţii, nu suntem îndreptăţiţi a spune că filosofia trilogiilor e în afară de experienţă şi logică. Lucian Blaga îşi fundamentează cât poate mai mult, atât filosofia culturii cât şi teoria cunoştinţei, cu *fapte de experienţă* şi cu *o stringenţă logică* vrednice de un adevărat raţionalist, iar faptul că la un moment dat renunţă la ele nu se datorează împrejurării că a găsit o nouă metodă care să le înlocuiască, ci […] că domeniul în care cutează să pătrundă nu mai poate fi susţinut nici *logic*, nici cu *experienţa*. Ca dovadă că lucrurile stau cum spunem noi este, spre ex., teoria spaţiului mioritic, pe care Blaga o justifică printr-o seamă de *fapte de experienţă* întâlnite de cititor adesea în lucrarea noastră. La fel stă cazul cu o altă idee a lui Blaga, *matricea stilistică*, fundamentată prin analiza diverselor stiluri culturale – tot fapte de experienţă. La fel, în teoria cunoştinţei, găsim referinţe foarte dese la fapte ştiinţifice.

Deci, însuşi Blaga ţine să-şi fundamenteze prin fapte teoriile, cu atât mai mult vom fi în drept să-i cerem confruntarea cu experienţa, noi, care-i cercetăm gândirea.

Pornind de la această gravă neînţelegere în ce sens gândirea lui Blaga e în afară de experienţă şi logică, Edgar Papu se simţea totuşi obligat s-o fundamenteze pe ceva. Şi atunci o aşază pe conceptul de „*intuiţie*", căruia îi acordă un conţinut ce depăşeşte şi intenţiile lui Blaga, care nu e intuiţionist, fiindcă deşi Papu pomeneşte aici de Bergson, *trebuie să se ştie că Blaga s-a lepădat solemn de intuiţionism*. Degeaba ni se vorbeşte, deci, despre „[…] alegerea făcută de Blaga asupra unui specific tip intuitiv de gândire, spre a-şi procura mijloacele cele mai adecvate propriei sale structuri spirituale, pentru atingerea adevărului."[185] Fiindcă, în acest mod, se pune în seama lui Blaga o funcţiune cognitivă în care acesta nu crede.

Ce este însă această intuiţie care e în afară de experienţă şi de logică? Şi ce virtuţi are, de se simte Edgar Papu în stare să-şi ia răspunderea de a sprijini întreaga filosofie blagiană pe ea? Intuiţiile lui Blaga nu sunt altceva decât orice alte intuiţii – mult mai fine, mult mai pătrunzătoare, mai răscolitoare de adâncuri, dar similare oricăror altora. Ceea ce se ignoră este că *intuiţia astfel înţeleasă este ea însăşi*

[185] *Ibidem*, p. 369.

experienţă, întrucât se raportează la realităţi pe care le prinde, la existenţe exterioare sau interioare cărora le dă expresie. Dacă se raportează la existenţe pe care vrea să le prindă, intuiţia este un mijloc de experienţă, iar dacă nu se raportează la existenţe, este fantasmagorie.

Spunând, deci, că Blaga utilizează intuiţii în afară de experienţă, intuiţii care nu intră în contact cu realitatea, care nu sunt moduri de prindere a ei, şi care deci nu pot fi confruntate cu experienţa, înseamnă că gânditorul nostru filosofează în afară de obiect, în zona fantomelor.

Or, noi ştim că în filosofia lui Blaga, intuiţia are o funcţiune normală în structura ei, deşi crescută mult în proporţii. Iar dacă Edgar Papu susţine că „[…] întreaga construcţie filosofică a lui Blaga, departe de a fi fantezistă, apare ca produsul unei organizări a intuiţiilor, şi numai acesta este criteriul după care se cuvine a fi judecată”[186], aceste spuse nu pot avea decât un sens. Criteriul pe care ni-l îmbie, de a judeca filosofia lui Blaga prin „intuiţiile” ei, ne este cunoscut şi l-am aplicat. Intuiţiile nu pot avea alt înţeles decât acela de a prinde o existenţă sau de a-i premerge descoperirea, or, dacă este să judecăm „după” ele, înseamnă să ne întrebăm în ce măsură au reuşit într-adevăr să prindă acea existenţă, înseamnă să le judecăm în raport cu obiectul logic vizat de ele. Ceea ce e totuna cu a le judeca logic şi prin experienţă, *întrucât orice intuiţie este o experienţă în măsura în care vrea să prindă o existenţă*.

Noi am acuzat filosofia lui Blaga de o capitală contradicţie între teoria cunoaşterii cenzurate şi metafizica Marelui Anonim. Edgar Papu ne răspunde afirmativ – după cât se pare –, că Blaga n-a făcut altceva aici decât să aplice cunoscuta sa metodă a minus-cunoaşterii, *metoda dogmatică*. Apărătorul lui Blaga face abstracţie însă de o elementară stare de fapt: întâi, gândirea blagiană nu ia în acest punct nicidecum o formă „dogmatică”, ci dimpotrivă, se prezintă într-o construcţie fundată pe legile plus-cunoaşterii. Metafizica Marelui Anonim nu potenţează nicidecum misterele, ci le dezvăluie, mărturisind intenţionalităţi perfect logice şi expunându-le în termenii cei mai limpezi cu putinţă. Prin destăinuirile ce le face Blaga, nu simţim misterele ca mistere potenţate, ci le cunoaştem în chiar rostul lor. Unde este atunci „dogma” care măreşte caratele de mister? Nu cumva această „dogmă” devine – contrar intenţiilor lui Blaga – un refugiu al neputinţei de a gândi şi un paravan sub care se vor ascunde de azi înainte toţi delincvenţii la legile gândirii normale? Şi-apoi, metoda dogmatică nu poate funda o metafizică. Ea nu poate trece barajul cenzurii decât potenţând misterele, or, o „potenţare” nu este o „cunoaştere”, ci o întărire a necunoscutului, şi cine invocă minus-cunoaşterea nu poate face decât o *minus-filosofie*.

Poate că aici zelul lui Edgar Papu ne-ar scoate întâmpinarea că „[…] precizările şi elucidările dinăuntrul tuturor domeniilor, construite de Lucian Blaga, nu sunt autonome, cu alte cuvinte nu-şi consumă sensul în simpla lor expresie, aducând cu ele prezenţa pragului de unde începe nepătrunsul mister şi contribuind,

[186] *Ibidem*.

astfel, la o «potențare» a sa"[187]. În modul acesta, întreaga construcție a sistemului blagian n-ar fi decât un drum larg deschis, care se termină în mister, iar eventualele contradicții cât şi părțile de soliditate logică n-ar fi independente, „[…] ci toate pornesc să se transfigureze şi să se adune către negurile de cunoaştere-negativă ale «mitosofiei»."[188]

Oricine va trebui să înțeleagă că o asemenea interpretare, dacă ar fi justă, ar avea consecințe grave asupra valorii filosofiei lui Blaga. În cât ne priveşte, suntem gata să recunoaştem că în fața interpretării lui Edgar Papu, obiecția ce o adusesem lui Blaga se dizolvă, *fiindcă nu mai are niciun sens să acuzi pe cineva de contradicție, când mărturiseşte că îşi ia contradicția ca fundament de filosofare sau să-l acuzi că pluteşte în obscuritate, când declară singur că nu face altceva decât să pledeze pentru „intrarea în negură"*.

Dar această interpretare comportă o răsturnare completă a filosofiei lui Blaga. *În locul obiecției că unele puncte sunt obscure şi contradictorii, se aduce scuza că toate spusele lui Blaga sunt obscure întrucât sunt porți deschise spre mister şi nu-şi consumă sensul în simpla lor expresie*. Nu vom mai putea, deci, să ne adresăm afirmațiilor lui Blaga, fiindcă ele nu sunt ceea ce par, ci doar simboluri pentru sensuri ascunse. *În modul acesta, întreaga filosofie a lui Blaga e aruncată în obscuritate, ea nemaifiind decât o construcție verbală, al cărei înțeles stă dincolo de ceea ce spune, în negura misterului …*

Astfel, mersul gândirii lui Blaga ar fi complet opus mersului clasic al gândirii filosofice, care s-a străduit în toate vremurile să mărească lumina, nu să-i stingă şi ultimele resurse, să evite confuzia şi contradicția în gândire, nu s-o ia ca emblemă, să lumineze misterul, nu să-l întunece şi mai mult.

De aceea, nu-i dăm dreptate lui Edgar Papu, fiindcă avem păreri ceva mai bune despre soliditatea filosofiei lui Blaga …

10. O poziție remarcabilă prin ținuta ei obiectivă, prin spiritul critic matur şi prin cunoaşterea problemelor, este aceea a lui Alexandru Ionescu, din studiul său: *Lucian Blaga, filosof al culturii*[189].

Deşi în liniile sale generale, studiul lui Alexandru Ionescu recunoaşte soliditatea poziției ocupate de Blaga în cultura românească, deoarece „Peste toate obiecțiile aduse, cât şi peste cele ce se vor mai ridica împotrivă-i, Lucian Blaga, trebuie să recunoaştem, rămâne una din figurile noastre literare şi filosofice, care a reuşit să se impună în ultimii ani în cel mai înalt grad vieții publicistice româneşti […]"[190], i se aduc totuşi lui Blaga unele obiecții, dintre care ne atrage atenția mai ales aceea privind apriorismul abisal. Aici Alexandru Ionescu adoptă poziția lui H. H. Stahl, întrucât nu recunoaşte ca îndreptățită o explicare a sufletului românesc prin obscura existență a matricii inconştiente, acordând, dimpotrivă, valoare decisivă factorilor

[187] *Ibidem*, p. 372.
[188] *Ibidem*.
[189] Vezi Alexandru Ionescu, *Lucian Blaga, filosof al culturii*, „Convorbiri literare", nr. 3, martie, 1939, p. 326-337.
[190] *Ibidem*, p. 326.

de mediu. „Cadrul ambiant şi istoric sunt după noi factori, care concurg cu alţii numeroşi, nu pentru determinarea unor forme accidentale, pasagere, de manifestare umană, fără o influenţă formativă asupra sufletului, ci cu un rol alcătuitor şi hotărâtor de cele mai multe ori – ajutat de evoluţie şi ereditate – pentru formarea inconştientului în structura şi articulaţiile sale active şi caracteristice."[191] Aceeaşi poziţie o adoptă Alexandru Ionescu şi faţă de teoria spaţiului mioritic: „Matca stilistică a poporului român o vedem cu mai multă îndreptăţire ca descinzând din afară, din atmosfera mileniului românesc, în care monumentele naturale s-au împletit cu evenimentele într-un flux fenomenal de influenţă continuă asupra sufletului etnic, unde şi-a sădit virtualităţile creatoare, în adăstarea obiectivării. Între posibilităţile sufletului românesc, cu alte cuvinte, şi cadrul dezvoltării sale, nu-i numai o coincidenţă întâmplătoare de esenţe, cum ar reieşi din concepţia lui Lucian Blaga, privită în special prin afirmaţiile din lucrarea *Orizont şi stil*, ci un strâns raport de determinare."[192]

Ne-a atras atenţia mai ales o afirmaţie – pe care de altfel n-o dezvoltă –, în care Alexandru Ionescu priveşte problema evoluţionist, în sensul unei aprioriităţi a inconştientului pentru individ, care este însă totodată un […]

* * *

Plecând de la o anumită polemică purtată între revistele „Symposion" şi „Saeculum", Melania Livadă sintetizează toate atacurile pornite contra lui Blaga în următoarele puncte, pe care le reproducem fiindcă reprezintă, în global, suma obiecţiilor adresate trilogiilor[193]. Filosofia lui Blaga:

– „este anti-ortodoxă şi *deci* anti-românească;
– este băbesc-vrăjitoreşte fondată pe un pseudo-folclor şi pe credinţe, eresuri, mituri, magii anti-creştine;
– este «o operă de artă clădită din material filosofic»;
– are un stil impropriu filosofiei, alcătuit dintr-un limbaj care vorbeşte imaginaţiei şi nu raţiunii, confundând astfel filosofia cu arta […];
– este plină de inconsecvenţe şi de contradicţii;
– este anti-ştiinţifică şi anti-raţionalistă, prin fond şi formă;
– este lipsită de originalitate deoarece substanţa ei mistică, etnică şi metaforică «coincide» cu «tendinţe similare» mai dinainte existente şi manifestate în străinătate;
– este o mitosofie trăind primejdios sub zodia misterului, nu înţeles ca limită a cunoaşterii omeneşti, ca incognoscibil, ci ca mister magic de tabù, de mentalitate primitivă, care duce pe om înapoi la «tremuriciul misterului»;

[191] *Ibidem*, p. 332-333.
[192] *Ibidem*, p. 333.
[193] Referirea se face la Melania Livadă, *Lucian Blaga. Comentarii la o discuţie filosofică*, Editura „DACIA TRAIANĂ S.A.", Sibiu, 1944 [n. ns. I.I.].

– este, în sfârşit, o primejdie pentru sănătatea filosofică a poporului român şi chiar pentru întreaga lui spiritualitate, prin toxinele mai sus semnalate […]"[194]

Tuturor acestor obiecţii Melania Livadă le răspunde trimiţându-le la o lucrare cu valoare completamente îndoielnică, dar pe care autoarea o consideră „de strălucită exegeză şi de genială interpretare"[195]. E vorba de *Lucian Blaga energie românească*, luată drept „[…] nu numai un studiu de mare valoare, dar şi un «cap de pod» inexpugnabil pentru orice atac, care s-a produs şi s-ar mai produce împotriva filosofiei lui Lucian Blaga"[195]. Autoarea nu agreează, de asemenea, raţionalismul şi universalismul filosofic, preferând să se ataşeze poziţiei lui Blaga, dominate de spirit romantic şi creativism etnic.

Contra observaţiilor făcute de Rădulescu-Motru în „Revista Fundaţiilor Regale" din iulie 1943[196], Melania Livadă se străduieşte să arate: că raţiunea îşi are un anume loc în sistemul trilogiilor şi deci acestea nu pot fi acuzate de antiraţionalism; că misterul blagian e altceva decât primitiva spaimă de necunoscut […].

VALOAREA FILOSOFIEI LUI LUCIAN BLAGA

Motivele care ne-au îndemnat să tratăm problema atât de discutată a valorii filosofiei lui Lucian Blaga se adună toate în jurul convingerii că a sosit momentul pentru o precizare definitivă a poziţiei marelui cugetător în spaţiul nostru cultural. Mai întâi, o asemenea problemă se impune prin faptul că sistemul blagian constituie fenomenul dominant al ultimilor zece ani de cugetare românească[197] şi, ca atare, devine oportun ca astăzi, când şi-a trasat definitiv liniile fundamentale, să ne întrebăm în ce măsură glorioasa sa carieră corespunde unor intrinseci şi reale calităţi sau se datorează unor virtuţi accesorii şi de circumstanţă. Apoi, ne-a mai îmbiat şi împrejurarea că Blaga se bucură de o preţuire cu totul inegalabilă în faţa comentatorilor şi cititorilor săi. Pe lângă unii care trăiesc în preajma gândirii sale cu sfiala şi uitarea de sine cu care păşeşte credinciosul în jurul bisericii, sunt alţii care-i contestă orice valabilitate, negându-i atât valoarea intrinsecă, pe cât şi aceea de fenomen cultural. Şi în faţa acestei situaţii e de la sine înţeles că se impune căutarea unei precizări obiective.

Dar, discutarea filosofiei lui Blaga mai prezintă importanţă şi pentru dezvoltarea viitoare a mişcării filosofice româneşti. Blaga a exercitat o reală influenţă asupra multor capete şi condeie din generaţia mai tânără, care s-au străduit să-i împrăştie ideile sau chiar să le ducă mai departe. Publicistica noastră e plină de terminologia

[194] *Ibidem*, p. 4.
[195] *Ibidem*, p. 5.
[195] *Ibidem*, p. 5-6.
[196] Vezi C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, în „Revista Fundaţiilor Regale" nr. 7, iulie, 1943, p. 123-138.
[197] Din perspectiva anilor 1942-1943 [n. ns. I.I.].

blagiană şi în multe probleme ni se oferă soluţii luate din diverse părţi ale trilogiilor, soluţii care nu mai comportă, în mintea multora, discuţie. În excesul de zel dovedit de discipolii săi, litera maestrului devine indiscutabilă. Acest fapt poate avea consecinţe periculoase, fiindcă nu întotdeauna cei ce se află în lumina acestei filosofii i-au înţeles sensul veritabil. Aşa a ieşit, în sfera blagiştilor, de exemplu, opoziţia împotriva raţiunii, deşi Blaga însuşi utilizează la maximum această funcţiune, şi mulţi vorbesc în preajma sa de *intuiţie*, deşi el însuşi s-a declarat împotriva intuiţionismului. Pentru preîntâmpinarea acestui neajuns, noi nu vedem alt mijloc decât o prezentare critică şi o discuţie liberă a sistemului. Această discuţie va avea avantajul de a lămuri multe puncte obscure din gândirea lui Blaga, dar va avea şi misiunea să limpezească de unele fantasme cerul cugetării româneşti.

Punctul de vedere critic pe care l-am adoptat, socotindu-l ca singurul îndreptăţit să afirme judecăţi de valoare, ne interzice însă de a lua o poziţie extremă în plus sau în minus. *Gândirea lui Lucian Blaga ne-a apărut cu virtuţi unice, dar şi cu scăderi de egală greutate*. Ea a avut consecinţe pentru cultura noastră filosofică, într-o privinţă fericite, într-alta nefericite. De aceea, ca observatori imparţiali, nu o repudiem, nici n-o acceptăm în întregime sau, mai bine zis, o prezentăm aşa cum este: cu calităţile şi scăderile sale.

Printre altele, ne-am ferit să considerăm gândirea lui Blaga un tabù, cum au văzut-o unii drept-credincioşi ai ei, care ne-au făcut reproşul că am fi profanat-o, supunând-o unei cercetări critice. N-am privit acest sistem ca un lucru sacru, de care nu trebuia să ne apropiem decât prosternaţi, în genunchi şi cu mirodeniile necesare la îndemână, ci am privit-o ca un lucru uman; ne-am aţintit privirea cea mai lucidă asupra ei, şi fideli spiritului filosofic care exclude practici de rit primitiv în jurul unei construcţii speculative declarate tabù, am supus-o unei examinări după criteriile clasice ale filosofiei.

Lucizi şi imparţiali fiind în cercetarea noastră, am dat însă Cezarului ce este al său. N-am avut niciodată ochiul închis pentru frumuseţea unei cugetări care ne-a răpit adeseori şi cu insistenţă admiraţia. Dimpotrivă, vom simţi o deosebită satisfacţie să oferim acelor mulţi ce mai practică un cult exclusiv pentru scrierile lui Blaga, dovada că n-am trecut niciodată cu vederea liniile majore şi de mare forţă ale sistemului de care ne ocupăm. Dar se va simţi din aceleaşi rânduri îngrijorarea noastră că, din lipsa unei înţelegeri exacte şi a unei serioase perspective critice cu care trebuia recepţionată, această filosofie a putut să devină izvorul unei revărsări de pseudo-filosofare menită să întunece vederea spre veşnicele valori ale spiritualităţii speculative şi să compromită în aceeaşi măsură mişcarea filosofică românească, pe cât şi sistemul din care a pornit.

De aceea, noi am socotit că valoarea filosofiei lui Blaga va fi cu atât mai sporită cu cât această filosofie va fi mai înţeleasă în spiritul ei exact şi cu cât i se vor pune limitele critice necesare. Numai în felul acesta nu va mai putea avea acea influenţă negativă care s-a observat mai ales în spiritul anti-raţionalist şi în orgia confuză de expresie şi gândire din scrisul unora din tinerii învăţăcei ai săi.

Socotim însă necesară o distincție, pentru a face bine lămurit modul nostru de a concepe „valoarea" unei cugetări: trebuie făcută o bună deosebire între valoarea culturală sau istorică a unui sistem şi valoarea sa intrinsecă. Aceste două valori nu se acoperă, cu alte cuvinte, un sistem nu le deține cu necesitate pe amândouă. O concepție filosofică poate fi foarte apreciată pentru că ea corespunde unor cerințe ale timpului sau pentru că a devenit un ferment de creație spirituală şi de progres, deşi în sine ea nu deține adevărul. După cum un sistem poate avea mai multe carate de verosimilitate şi totuşi să treacă neluat în seamă. E o distincție capitală de criterii, care trebuie făcută aici.

Se impune, desigur, şi o apreciere a acestor două puncte de vedere din care judecăm o gândire. În privința aceasta, se ştie: cine iubeşte adevărul nu poate să aprecieze maxim decât criteriul sistematic. E punctul de vedere pe care l-am adoptat şi noi aici, deşi judecăm şi din celălalt.

Şi acum, să trecem la expunerea valorii acestei filosofii, valoare pe care am stabilit-o privind prin toate ferestrele pe care ni le-a deschis lectura sistemului blagian. Prin „valoare" însă, nu înțelegem numai partea de apreciere favorabilă, ci şi acele aspecte care din punctul nostru de vedere înseamnă o scădere. Le vom expune pe rând.

a) Una dintre cele mai valoroase idei ale lui Lucian Blaga – una care va străluci cu proeminență în tezaurul său speculativ – *este concepția despre specificul uman şi sensul culturii*. În vederile sale, omul nu mai este un animal printre celelalte – chiar dacă i se acordă supremația asupra lor –, ci este un regn aparte, un mod de existență specific care-l distanțează de animale, cam cât sunt acestea diferențiate de plante şi plantele de minerale. *Diferența dintre om şi animal nu mai este una de simplu grad de dezvoltare, ci este o diferență de regn*.

Cu aceasta se conferă omului o poziție singulară în cosmos şi o specificitate prin excelență spirituală: omul nu mai este un grad dezvoltat de animalitate, ci este definit printr-un specific mai adânc, de ordine spirituală: *omul este o existență în orizontul misterului şi al revelării*. Sensul şi destinul ființei umane este această existare în zona necunoscutului şi în tendința de a-l revela.

Prin aceasta s-a definit şi semnificația înaltă dată culturii: ea nu este un lux, un produs menit să atenueze animalitatea, sau creatoarea unei lumi iluzorii, de evadare din lumea concretă. Cultura este o altă înfățişare a esenței umane, ea decurge cu necesitate din esențialitatea specifică omului, aceea de a exista în orizontul misterului şi în vederea revelării, şi cu aceasta *cultura se defineşte ca însăşi împlinirea destinului uman*. „Cultura nu e un epifenomen, sau ceva contingent în raport cu omul. Ea e împlinirea omului. Ea e aşa de mult împlinirea omului, încât acesta nici nu are posibilitatea de a o nega cu adevărat şi efectiv, chiar dacă ar fi convins de inutilitatea şi primejdiile ei. Ea nu e deci o podoabă, pe care s-o poți azvârli, când nu mai excită, sau o haină pe care s-o poți lepăda când nu mai ține de căldură. Ea este expresia vizibilă a existenței umane catexochin, care este existență întru mister

şi revelare. Cultura nu este adaos suprapus existenței omului, arabesc nefolositor tolerabil."[198]

Că prin concepția sa se conferă culturii o unică demnitate, aceasta o mărturiseşte lucid însuşi Blaga: „De altfel, numai concepând cultura ca rod, figură şi grai direct, ale unui mod sui generis de existență, obținem acel punct de vedere, datorită căruia ea dobândeşte suprema demnitate. Orice încercare de a vădi cultura altfel decât ca o expresie a variantei ontologice, despre care vorbim, duce la o degradare şi la o depreciere a culturii."[199]

În acest punct al ei, concepția lui Blaga este de natură să aducă serioase servicii culturii, încetățenind ideea că o creație originală, de orice natură ar fi ea, are drept la viață întrucât numai prin cultură se exprimă specificul uman. Ceea ce înseamnă totodată îndreptățirea omului la cultură, şi un elogiu dintre cele mai talentate, valorilor spirituale. Omul este destinat culturii, impus prin însăşi esența sa, pentru creație. Se dă astfel ca înaltă semnificație şi demnitate umană, destinul demiurgic: *omul nu este un animal printre celelalte, orientat de legi biologice şi cu finalitate minoră, ci este spiritualitatea cu tendință transcendentă, în tensiune perpetuă față de mistere şi Marele Anonim, şi cu destinație sacră de creator de cultură*.

Stă în această definire a omului şi culturii o reală valoare a filosofiei lui Lucian Blaga.

Totuşi ne vedem siliți, chiar în cadrul acestor elogii ce le aducem gândirii sale, să nu acceptăm, când e vorba de om, că prin el se încheie evoluția şi că, mai sus de el, nu e posibilă o nouă etapă. „Odată cu omul – spune Blaga –, a apărut deci în cadrul naturii ceva radical nou. Odată cu omul s-a ivit în cosmos «subiectul creator», în accepția deplină a termenului. Or, aceasta ar putea să însemneze că omul încetează de a fi obiect sau material în vederea unei noi creații biologice. Împrejurarea că omul a devenit om, adică subiect creator, datorită unei hotărâtoare mutații ontologice, ar putea desigur să aibă tocmai semnificația că în om s-a *finalizat* evoluția, care procedează prin mutații biologice, şi că dincolo de el nu mai e posibilă o nouă specie biologică superioară lui."[200]

b) Una din notele cele mai impunătoare ale gândirii lui Lucian Blaga este că ea *se desfăşoară într-un sistem de mare amploare speculativă*. Nu vrem să spunem că este pentru prima dată când în cultura românească se manifestă o teorie filosofică originală şi sistematică. Se amintesc în această privință V. Conta, A. D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru, care şi-au închegat ideile – filosofice la primul şi al treilea, de filosofie a istoriei, la cel de al doilea – în formă de sistem. Dar un sistem de atari proporții, cum se întâlneşte la Blaga, n-a mai apărut la niciunul din predecesorii săi – şi aşa foarte puțin numeroşi.

Impresionantă mai ales rămâne vastitatea proporțiilor şi varietatea domeniilor în care se întinde originalitatea gândirii sale – proporții şi varietate care sunt în

[198] L. Blaga, *Trilogia valorilor* III. *Geneza metaforei şi sensul culturii*, p. 472.
[199] *Ibidem*, p. 474.
[200] *Ibidem*, p. 510.

creştere chiar şi în momentul când cititorul dă lectură acestor rânduri ale noastre. După cum s-a putut vedea, gândirea lui Blaga se întinde constructiv, de la gnoseologie, la metafizică, filosofie a culturii, artă şi estetică, filosofie a vieţii şi omului, a religiei, valorilor, şi fără îndoială că mai sunt şi alte domenii care îşi aşteaptă rândul, întrucât seria trilogiilor nu este încheiată încă.

În toate aceste domenii se manifestă amprenta unei gândiri personale şi desfăşurarea unor construcţii după planuri proprii. Că materialul este uneori împrumutat din diverse părţi, că diverse influenţe s-au exercitat chiar la întocmirea planului, nu va putea nimeni să conteste, după cum nimeni nu-i va putea contesta lui Blaga că toate aceste elemente le-a încadrat în bogata sa contribuţie personală şi le-a legat, dându-le o formă unitară de *sistem*.

Recunoscând astfel filosofiei sale valoarea de a fi un sistem, nu facem cu aceasta nicio afirmaţie asupra valorii conţinutului sistemului ca atare – ceea ce este cu totul o altă problemă.

Succesul deosebit pe care l-a avut opera sa se explică în parte şi prin caracterul formal sistematic de care am vorbit mai sus. Ţâşnirea din sânul naţiunii noastre a unui exemplar care să dea un „*Weltanschauung*" de proporţiile ce le-a dat Lucian Blaga, a trebuit să determine un legitim entuziasm şi o mândrie bazată pe conştiinţa maturităţii depline, dovedite prin el de spiritualitatea românească.

Prin apariţia „trilogiilor" a mijit speranţa că, în sfârşit, mişcarea filosofică românească a ajuns să treacă dincolo de graniţele naţionale şi să se înşire cu drepturi recunoscute între marile şi vechile mişcări speculative continentale. Ceea ce, evident, n-ar fi avut loc, dacă am fi rămas mereu în stadiul de comentatori a ceea ce au gândit alţii. Maturitatea de gândire a unei naţiuni se dovedeşte mai ales prin marile viziuni originale de ansamblu pe care este în stare să le dea. Lucian Blaga a apărut, în conştiinţa multora, ca solul aşteptat să ne reprezinte cu demnitate la marile curţi culturale europene. Şi dacă ne-ar fi îngăduit să facem o mică legătură între această convingere obiectivă şi un alt fapt, am spune că nu a fost fără un anume înţeles că filosoful, care nu mai dovedise până atunci niciun deosebit talent politic, a fost numit – când era în culmea faimei sale de gânditor – ministru plenipotenţiar într-o ţară din Apusul continentului…

Apariţia gândirii sistematice a lui Blaga a coincis deci unei profunde cerinţe a culturii naţionale, ceea ce l-a ridicat la valoare de mit şi a făcut ca imaginaţia colectivă, atât de generoasă uneori, să-i atribuie puteri nelimitate. Astfel, ne amintim cu precizie de unele voci care declarau, nici mai mult, nici mai puţin, că Lucian Blaga ar fi rezolvat criza culturii occidentale şi ar fi dezlegat impasurile ştiinţei… Ceea ce, evident, e departe de adevăr, oricât gândirea sa şi-ar fi luat pe ici, pe colo, un cert elan mesianic.

Sistemul de gândire al lui Lucian Blaga rămâne totuşi un legitim motiv de mândrie, în sensul că prin el spiritualitatea românească şi-a dovedit încă o dată forţele supreme. Mândrie crescută sau diminuată, bineînţeles, de valoarea intrinsecă a sistemului.

c) Valoarea filosofiei lui Lucian Blaga sporeşte în proporţii şi prin faptul că este – în aspectul ei de filosofie a culturii – şi o încercare de precizare a specificului nostru etnic. Această împrejurare l-a impus sub diverse formule, mai mult sau mai puţin potrivite, ca reprezentantul cel mai de seamă al spiritualităţii autentice româneşti, ca fiind chintesenţa calităţilor şi forţelor etnice.

Ne-am bucura dacă, în acest mit confuz, am aduce oarecare lumină, cu atât mai mult cu cât credem că ea este favorabilă chiar gânditorului nostru. Este incontestabil un merit pentru Lucian Blaga că este român, dar această cinste el o împărtăşeşte în egală măsură cu multe milioane de inşi, care sunt şi ei români. La fel, nu am găsi o măgulire a sa justificată nici pentru motivul că s-a ocupat de specificul etnic şi ne-a dat o teorie a lui. Cu specificul etnic s-au mai ocupat şi alţii, şi dacă el a reuşit să închege o teorie, aceasta credem că este meritul exclusiv şi personal al său.

De altfel, gândirea sa nici nu este aplicată numai materialului etnic românesc. În această privinţă, credem că sociologul H. H. Stahl, care i-a studiat cu atenţie teoria asupra fenomenului etnic românesc, a avut o observaţie cu totul justă când a constatat că Blaga „[…] nu este, în primul rând, un constructor de teorii pe material românesc şi nici nu are drept scop principal lămurirea fenomenului românesc. Ci d-sa este urmărit de viziunea unei vaste teorii a stilului, înţeleasă ca o teorie de filosofie a culturii. Dacă satul românesc apare şi el în scrierile d-sale, apoi este mai mult ca o exemplificare ce se adaugă la şirul altora şi care aparţin, indiferent, culturii indice, barocului, culturii egiptene, germane etc. etc. Este şi firesc lucru, căci teoria d-lui Blaga este o teorie generală, deci abstractă şi universal valabilă, inspirându-se din şi aplicându-se pe oricare fenomen cultural, fie el românesc sau de pe alte meleaguri.”[201]

Alta ar fi fost, desigur, situaţia dacă am putea dovedi că în concepţia sa se cristalizează credinţele şi viziunile filosofice cuprinse sub diverse forme fragmentare şi difuze, în înţelepciunea populară. Dacă s-ar dovedi, cu alte cuvinte, că filosofia sa nu este decât o expresie majoră a filosofiei latente din viziunea poporului nostru. S-au şi străduit unii să-l comenteze în acest sens, dar fără rezultat. Fiindcă, pentru cel ce-şi dă seama de influenţa occidentală din filosofia lui Blaga, cât şi de puternicul aport al originalităţii sale personale, contribuţia specificului etnic, atât cât va fi fiind, nu depăşeşte, desigur, proporţiile în care ea se găseşte la oricare alt produs al culturii noastre majore.

Nu e mai puţin adevărat, însă, că Blaga a înjghebat o teorie a etnicului românesc. Rămâne discutabil, desigur, dacă în ea a prins într-adevăr esenţialul realităţii româneşti, dacă a reuşit să-l diferenţieze de specificul popoarelor înconjurătoare şi dacă l-a temeinicit cum se cuvine. Despre aceste chestiuni discutăm în altă parte. Aici ne interesează într-atât întrucât *programatic*, Blaga desfăşoară o asemenea teorie şi, pe cât poate, o susţine.

[201] Vezi H. H. Stahl, *Teoria abisală a d-lui Lucian Blaga*, în „Sociologie Românească”, nr. 1-3, 1938, p. 10.

A tras, desigur, greu în balanță, la aprecierea acestei teorii, şi faptul că Lucian Blaga nu s-a apropiat de satul românesc cu aerul doctoral al unui savant care să drămăluiască realitatea mărunțind-o, ci cu aerul de taină al unui inițiat, al unuia care se împărtăşeşte cu crez şi sfială din spiritualitatea satului. Gândirea sa poate părea foarte îndepărtată de simplitatea şi liniile unei viziuni poporane; este prea doctă şi prea influențată de idei europene pentru a o putea apropia de mentalitatea populară.

Totuşi, când Lucian Blaga îşi deschide porțile sufletului pentru a primi cuminecarea cu duhul satului românesc, vorbeşte cu glasul unui inspirat, iar pana lui nu mai este pană, ci baghetă magică, din care izvorăsc metafore de necrezut şi frumuseți inegalabile. Simți cum vibrează din adâncuri dragostea pentru acest sat, în spiritualitatea căruia vede o unică minune.

Ar fi, de aceea, o lipsă dacă n-am menționa în această dragoste pentru sat şi spiritualitatea poporului în a cărei valoare şi demnitate crede, una din realele valori ale gândirii sale.

d) Tot la activul operei va trebui să însemnăm marile calități de *gânditor speculativ* ale autorului. Pentru că, nu oricui îi este dat să poată cuprinde zările indefinite ale speculației şi să dețină forța de a sintetiza într-o viziune unitară şi bine închegată diversitatea deconcertantă a fenomenelor. Pentru aceasta trebuie întâi de toate un *spirit metafizic constructiv*, pe care Blaga îl deține într-un grad excepțional. Mai trebuie apoi sfânta pasiune pentru gratuit şi curiozitatea înaltă de a sonda misterele. Şi mai mult: o forță logică şi critică fără de care întreaga construcție se poate dizolva cu uşurință.

Tuturor acestor cerințe, Blaga le răspunde cu un dar al său, pe care îl mai au, desigur, şi alții, dar care numai la dânsul a luat proporțiile pe care le-a luat: *darul unei intuiții inegalabile*. Intuiția devine la Blaga un instrument de o finețe desăvârşită, capabilă de adevărate minuni de analiză. Bineînțeles, nu este vorba aici de intuiția în sens bergsonian – *de aceea, Blaga nu este defel un intuiționist* –, ci de o intuiție capabilă să-ți sugereze cu o precizie farmaceutică nuanțele cele mai fine ale fenomenului analizat.

O problemă deosebită o constituie în opera sa funcțiunea logică şi critică. Se va părea poate unora curios, dacă nu de neînțeles, când vom afirma că Lucian Blaga dă dovadă de o dezvoltată întrebuințare a logicii şi de un remarcabil efort critic. Aceasta pentru că se va fi observat că, printre obiecțiile ce le aducem lui Blaga, cele pe care punem mai mult temei lovesc tocmai în structura logică a sistemului şi acuză lipsa de spirit critic în unele răspântii ale construcției sale.

Şi totuşi, nu ne vedem îndreptățiți să acuzăm pur şi simplu acest sistem de lipsă a unui efort spre închegare logică, în spirit critic. Dimpotrivă, credem că Blaga a epuizat ultimele resurse şi legi ale inteligenței în acest sens. Şi nicăieri nu întâlnim un mai tăios simț critic decât atunci când autorul „trilogiilor" atacă concepțiile adverse sau se pune în situația de a-şi justifica pozițiile.

E necesar însă să precizăm: *toată logica şi simțul critic sunt înhămate aici spiritului constructiv*. Sau, cu alte cuvinte, după cum unii nu fac artă pentru artă, tot

astfel Blaga nu face logică pentru logică, ci *logică pentru o anume concepție*. Primordial în gândirea sa nu stă funcția logică, ci funcția intuitivă şi vizionară care face salturi de sinteză, a căror justificare vin logica şi spiritul critic s-o facă. *La Blaga, constructivul premerge demonstrativului*, de aceea, oricât de impresionante sunt logica sa şi simțul său critic, ştim că avem de-a face doar cu avocați care vin să pledeze *post-factum*. Pledoaria poate fi cât se poate de frumoasă şi suntem îndreptățiți s-o aplaudăm, dar „sacra crimă", de care vorbeşte într-un loc Blaga – crima de a emite inițiale viziuni necontrolabile – rămâne totuşi o crimă …

Se va înțelege, deci, că suntem îndreptățiți să apreciem efortul logic şi critic, dar să-l şi combatem, când din marea grijă de a-şi apăra *construcția*, face salturi nepermise şi trece cu vederea goluri de neumplut, susținând cu orice preț cauze în parte pierdute …

e) Un cuvânt de neprecupețit elogiu va trebui să fie adus filosofiei lui Blaga şi în privința valorii sale literare. Poet şi dramaturg, bogat dăruit de zei, Lucian Blaga deține instrumente de sesizare a fenomenelor şi de exprimare a lor, de o valoare unică.

Forma în care se prezintă opera sa a dat naştere la unele obiecții pe care nu le împărtăşim. *Veacul nostru va da cu greu un al doilea exemplar care să se poată aventura în zone atât de eterate fără să piardă forța concretizării şi modelării artistice a elementelor celor mai abstracte*. Cu atât mai mult cu cât istoria filosofiei nu se poate lăuda cu prea multe exemplare în care mintea speculativă să se dubleze cu o pană măiestrită. Nu exagerăm defel dacă, în această privință, aşezăm pe Blaga lângă marii maeştri ai frumuseții cuvântului filosofic, cum au fost Platon, Schopehauer şi, în timpuri mai aproape de noi, Bergson. Este un titlu de glorie pe care gânditorul nostru îl merită din plin, şi care, de altfel, a şi contribuit mult şi pe bună dreptate la faima sa de gânditor şi scriitor.

Scrisul său frapează mai ales printr-o neasemuită bogăție de termeni noi, unii dintr-înşii purtând parcă o magică virtute de a sugera inexprimabilul şi de a sonda nuanțele şi tot parfumul misterului. De aceea au şi devenit monedă de mare circulație – cu riscul, desigur, ca uneori să-i găsim în mâinile unora, cu efigiile complet şterse sau cu substanță falsă în ei. Fără nicio excepție, însă, termenii constituiți de Lucian Blaga, chiar şi cei care la prima vedere nu fac impresie bună, sunt instrumente perfect adaptate pentru a reda noțiunea sau intuiția pe care vor să o exprime.

Despre arta scrisului său filosofic vor trebui să se facă, desigur, studii speciale, care ne mirăm că lipsesc până acum.

f) Remarcabilă într-un anume sens şi măsură este, de asemenea, valoarea „culturală" a filosofiei blagiene. Trebuie să recunoaştem că, dacă filosofia se află astăzi într-un loc de cinste în ansamblul preocupărilor culturale ale țării, aceasta se datorează în bună parte şi lui Lucian Blaga. Gândirea sa a deschis mari curiozități pentru problemele speculative, a determinat o avalanşă de eseuri care au năpădit paginile revistelor până în cele mai provinciale colțuri ale țării, iar prin fermecătorul

său talent literar a suscitat o ambiție pentru stil şi o dragoste pentru forma frumoasă a scrisului, care a ridicat mult nivelul artistic al publicațiilor tineretului.

Talentul său literar, de care vorbim mai sus, a adus, orice s-ar spune, reale servicii filosofiei româneşti. Transportând abstracția noțiunilor în gingăşia unicelor sale metafore, scrisul lui Lucian Blaga a schimbat în mare măsură părerea adânc înfiptă în mentalitatea comună, că filosofia este speculație seacă, lipsită de orice parfum şi culoare, şi îndepărtată cu totul de cursul robust al vieții. Aceasta a determinat fenomenul atât de caracteristic timpului nostru, al creşterii simțitoare a numărului iubitorilor de înțelepciune de pe ogorul culturii româneşti.

Este adevărat că la „odraslele" spirituale ale lui Blaga filosofia s-a cam devalorizat, întinzându-se în suprafață şi pierzând în adâncime. Este adevărat, iarăşi, că stilul şi terminologia sa, care pleznesc de frăgezime şi noutate, au luat la mulți din discipolii săi forma unei imitații servile şi forțate, după cum, nu ştim prin ce fatalitate, tot aceşti discipoli au apăsat şi unii au „dus" chiar mai departe tocmai acele părți din gândirea maestrului care rezistă mai puțin şi sunt, în general, mai slabe. Probabil, ca să confirme tradiționala constatare că zelul discipolilor cam stâlceşte, de obicei, faima maestrului.

Dar nu ne vom lăsa mânați de tentația de a pune această stare de lucruri numai în seama lui Lucian Blaga, ci vom trage la egală răspundere şi slăbiciunea spirituală de care dau dovadă discipolii săi. Cel puțin de la cunoscuta zisă a lui Hegel, că numai unul din şcolarii săi l-a înțeles, dar şi acela l-a înțeles prost, va trebui să ştie oricine are într-un fel sau altul discipoli întru gândire, că e de trebuință să se apere de aceştia, cel puțin în măsura în care se apără de adversari …

Recunoscând această latură negativă a influenței lui Blaga, înclinăm totuşi să credem că, *formal*, filosofia sa a adus, ca fenomen cultural, reale servicii mişcării noastre filosofice, lărgind cu mult interesul pentru speculație şi impunând-o ca preocupare demnă şi de cinstit în rândul celorlalte compartimente ale culturii, chiar dacă în conținut ea a dat loc la o deviere simțitoare de la conduita clasică a filosofării.

2. Trecem acum şi la partea de critică propriu-zisă, în care ne vom strădui să arătăm părțile de minoră rezistență, elementele contradictorii sau concluziile cu care nu ne-am putea în niciun fel împăca.

a) Una din obiecțiile cele mai de seamă ce se pot aduce filosofiei lui Blaga, este că, prin concesiile principiale şi de fapt ce le acordă spiritului metafizic, invită şi cade ea însăşi, deseori, în pură fabulație […]

[…] c) Evitând să participe la o discuție critică asupra valorii de adevăr a conceptelor fundamentale cu care lucrează şi a felului cum sunt ele puse în concordanță unele cu altele, Lucian Blaga se lasă în schimb furat de avântul constructiv, adăugând cu fiecare volum un nou etaj sistemului şi mărindu-i tot de atâtea ori aria viziunii. Acest fel de a concepe creația filosofică îşi are fără îndoială avantajele şi dezavantajele sale. Problema însă este de imensă importanță, deoarece stabileşte nu numai gradul de valabilitate al unui sistem oarecare, cum ar fi cel în

cauză, ci readuce în centrul discuţiei raporturile ce trebuie să domnească între cele două ramuri mai mari ale filosofiei: teoria critică a cunoştinţei şi metafizica. Aici, în modul cum concepe Blaga acest raport, noi îi găsim o totală şi primejdioasă insuficienţă. Convingerea noastră este de partea părerii că orice încercare metafizică trebuie să se sprijine pe o prealabilă şi suficientă teorie critică a cunoştinţei, că trebuie, de asemenea, să implice o logică fără lacune şi o corespondenţă cât mai verosimilă cu faptele sau cu realitatea bănuită. Iată pentru ce ne despărţim de felul de a vedea al lui Blaga care, cu ochi încântat şi visător, a însăilat sute de pagini de speculaţie frumoasă, dar cu nimic fundamentată, pentru a ne apropia de punctul de vedere lucid al teoreticianului cunoştinţei, preocupat în cel mai înalt grad de *certitudine şi adevăr*. Şi socotim ca perfect îndreptăţită şi ca fiind veritabila normă de conduită în această privinţă recomandarea dată de N. Bagdasar în următorul text din lucrarea sa de *Teorie a cunoştinţei*: „[…] pentru a ajunge la metafizică, trebuie să trecem neapărat prin teoria cunoştinţei; să ştim mai întâi ce este în stare să ne dea cunoştinţa; să ne dăm seama de capacitatea ei ştiinţifică; s-o supunem, cu alte cuvinte, unui sever examen critic. Metafizica, în înţelesul nu numai de aspiraţie vagă şi nelămurită, ci de disciplină întemeiată ştiinţific, nu este posibilă fără teoria cunoştinţei. Cunoştinţa metafizică trebuie să treacă proba de foc a examenului epistemologic.”[202]

Este prea adevărat, pe de altă parte, că în acest aspect al ei, de principială neglijare a teoriei cunoştinţei, filosofia lui Blaga se află în tovărăşia mai tuturor sistemelor metafizice înregistrate de istorie: „[…] niciunul din marii metafizicieni ai timpurilor trecute n-a cercetat amănunţit care sunt factorii constitutivi ai mijlocului de cunoaştere pe care ei îl socoteau în stare să-i ducă la scopurile propuse, niciunul nu şi-a pus problema dacă şi întrucât mijlocul cognitiv întrebuinţat este în adevăr eficace. Fără o prealabilă şi severă *critică* a cunoştinţei, ei se aruncau încrezători la dezlegarea celor mai vaste şi mai dificile probleme, sperând să atingă pe calea cea mai scurtă posibilă, scopurile teoretice cele mai înalte cu putinţă.”[203] Dar această insuficienţă a metafizicii lui Blaga rămâne, totuşi, o insuficienţă – şi chiar foarte gravă şi puţin scuzabilă pentru un gânditor din mijlocul secolului XX – chiar dacă ea se repetă cu oarecare consecvenţă pe plan istoric.

Lucian Blaga susţine, deci, mărturisit şi nemărturisit, pretenţiile metafizicii: el vrea o creaţie cu cât mai puţin control critic, cu cât mai multă îngăduinţă acordată plăsmuirii, fără o confruntare prea aspră nici cu experienţa concretă şi nici cu criteriile logicii. Născut artist de mare factură, Lucian Blaga ar vrea aceeaşi libertate de creaţie şi în filosofie ca şi în artă. În orice caz, constructivul trebuie să primeze: străduinţa de seamă a gânditorului trebuie să fie aceea de a-şi completa cât mai ingenios o viziune de ansamblu şi nu aceea de a da acestei viziuni maximum de certitudine că ea corespunde într-adevăr unei realităţi pe care vrea s-o

[202] N. Bagdasar, *Teoria cunoştinţei – expunere sistematică şi critică*, vol. I, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941, p. 17.
[203] *Ibidem*, p. 16.

reprezinte. De aici şi graba cu care autorul nostru etichetează căutarea de contradicţii în primul său sistem ca o „sterilitate a inteligenţei critice", deşi pe de altă parte pare uneori că recunoaşte, în principiu, valabilitatea criticii alături de metafizică („Omul a devenit o fiinţă de două ori mai trează pe urma eforturilor criticiste" […] „Să facem loc, cât mai mult loc criticii!" – spune el la începutul *Diferenţialelor divine*)[204].

Prin această înlăturare voită a spiritului critic de la fundamentul unei construcţii metafizice, gândirea blagiană păcătuieşte nu numai faţă de propria ei valabilitate, dar şi faţă de ceea ce a urmărit întotdeauna filosofia. Sistemele metafizice au ţintit în toate timpurile să dea o icoană perfect adecvată esenţei înseşi a realităţii şi prin aceasta o explicaţie integrală atât a fenomenelor, cât şi a transcendenţei. Mulţimea lor nu arată altceva decât că, fiecare vrând să fie cât mai aproape de adevăr (dacă se poate, să stabilească chiar o comuniune cu esenţa lucrurilor), s-a deosebit de celelalte acordându-şi sieşi virtutea de a fi imaginea cea mai limpede a realităţii. E drept că, din diferite şi cunoscute motive, toate sistemele filosofice înregistrate de istorie sunt, în mai mică sau mai mare măsură, construcţii subiective, relative deci, şi uneori arbitrare. Dar nu trebuie să uităm că, în fond, ele s-au crezut obiective, că au urmărit „adevărul", adică o concordanţă perfectă cu realitatea şi s-au străduit, pe cât au putut, spre ultima certitudine.

Sistemul de gândire blagian nu va scăpa nici el de această fatalitate a oricărei construcţii speculative, dar ceea ce nu vom conteni niciodată să-i reproşăm este că ia arbitrariul drept principiu de filosofare. Se poate prea bine ca ţinând ochiul aţintit asupra realităţii să nu-i poţi totuşi reprezenta exact structura şi contururile, dar atunci când porneşti de la date imaginare şi în mod voit ignorezi realitatea şi stringenţa logică, atunci poţi fi cu totul sigur că ai eliminat din capul locului posibilitatea de a crea ceva valabil. Gândirea blagiană îţi răpeşte, fără îndoială, aplauzele prin subtilitatea ei, prin orizonturile largi pe care le deschide, prin acel fior al misterului pe care ştie să ţi-l infiltreze cu o artă fără seamăn, deschizându-ţi priveliştea spre zările prăpăstioase de dincolo. Dar odată ieşit din interiorul ei şi mântuit de vraja expunerii şi de ademenirea unei arhitecturi impunătoare, când ochiul obiectiv şi critic îţi cere socoteală de cele văzute, trebuie să recunoşti fără înconjur că vii dintr-o lume de basm, de neguri răpitoare ca privelişte, dar care nu rezistă la lumina tare a reflexiei critice.

Principial, deci – şi lucrul acesta se vede mai ales în teoria despre Marele Anonim –, Lucian Blaga se aruncă în mod explicit, în fabulaţie, adică în incontrolabil. Iată, spre exemplu, cum priveşte Blaga însuşi încercarea de a-şi întregi teoria despre cultură cu unele idei metafizice: „Această viziune metafizică despre sensul culturii o privim noi înşine ca un adaos la cele expuse până aici, ca un adaos care nu urmează cu necesitate din cele expuse până aici, dar nici nu le contrazice; ca un adaos, cu alte cuvinte, care se îmbie tuturor, dar nu obligă pe

[204] Vezi L. Blaga, *Trilogia cosmologică* I. *Diferenţialele divine*, p. 16.

nimeni, nici chiar pe aceia care ar fi dispuşi să accepte integral teoria noastră despre stil şi cultură, desfăşurată până aici."[205]

Ca un adaos, cu alte cuvinte – am spune noi – arbitrar, prin care Blaga vrea să-şi justifice poziția. Pentru că, în concepția sa, elaborarea filosofică e un act subiectiv şi personal: „O viziune metafizică răspunde unor necesități spirituale prezente în primul rând în autorul ei, şi reprezintă de obicei un salt în incontrolabil. O viziune metafizică e totdeauna însoțită de strigătul artificial sugrumat al autorului: sunt prezent! Orice afirmație metafizică face înainte de orice vizibilă o prezență autorică. Metafizica este afirmarea unui spirit, a unei personalități, pe platoul unui suprem compromis între creație şi răspundere. Cu orice afirmație metafizică autorul pare a spune: «Stau aici, nu pot altfel.» Argumentele împotriva metafizicii nu ajută la nimic, cum argumentele nu sunt o rețetă eficace de pildă împotriva iubirii."[206] Deci, nu cunoaştere, nu ştiință, nu adevăr, ci salt în incontrolabil!

Consecință firească a acestui mod de a concepe filosofia este că întreaga concepție blagiană nu este altceva decât o evidentă şi mărturisită fabulație; nu este decât un joc speculativ de idei, care nu poate avea în fața cunoaşterii critice nicio valoare efectivă. Cu atât mai mult cu cât însuşi Blaga ne dă bune îndemnuri la această concluzie. El singur spune: „Pe podişuri metafizice gândirea încetează adesea de a fi filosofie, devenind ceea ce mai potrivit s-ar putea numi «mitosofie». Există desigur o enormă risipă de sensuri, de noime, de gânduri liminare, de presimțiri, care nu îngăduie o formulare la rece, pur conceptuală. Pe la aceste răspântii clar-obscure, filosoful devine mitosof. Nu am ținut să rostim cu această propoziție o scuză. Dimpotrivă; noi credem foarte mult în mituri şi în virtuțile lor tainic revelatoare. Vrem numai să ni se recunoască o permanentă grijă de autocontrol. Dacă ne-am lansat şi ne mai lansăm din când în când în mitosofie, nu e mai puțin adevărat că pe aceste drumuri am umblat întovărăşiți totdeauna de conştiința deplină a sacrei crime."[207]

Pentru noi, ca şi pentru oricare cititor, sunt clare mai multe lucruri:

a) *a trece de la filosofie la mitosofie este totuna cu a trece de la chimie la alchimie sau de la medicină la vrăjitorie*;

b) a renunța la filosofie, deci la gândire conceptuală şi realist controlată, tocmai „pe la aceste răspântii clar-obscure" care sunt răspântiile mai dificile ale filosofiei, înseamnă a stinge orice urmă de luciditate şi a te arunca orb în cea mai neagră obscuritate;

c) a mărturisi că „noi credem în mituri şi în virtuțile lor tainic revelatoare" înseamnă a descinde în superstiție şi pre-logicitate […]

[…] Este greşit să se creadă că prin asemenea retuşări şi mărturisiri *ad-hoc* se poate salva poziția Marelui Anonim. „Sacra crimă" este de fapt un exces de talent literar, iar crima este una de fabulație, adică de construcție imaginară şi arbitrară.

[205] L. Blaga, *Trilogia valorilor* III. *Geneza metaforei şi sensul culturii*, p. 478.
[206] *Ibidem*.
[207] *Ibidem*, p. 488.

Marele Anonim, oricum ar fi privit, ca mit sau ca ipoteză, este un concept prin nimic fundat şi, ca atare, tot ce se sprijină pe el rămâne în vânt. Este insuficienţa de mult remarcată, a poziţiei sale metafizice şi cosmologice, conţinută cu precădere în *Diferenţialele divine*, unde pe lângă un schematism ideologic cunoscut istoriei filosofiei se găseşte şi un conţinut de originalitate nespus de atacabilă. Ideea explicării complexului cosmic printr-o integrare de existenţe simple, infinitezimale, atomice, nu este o descoperire a lui Blaga. O atare explicaţie a apărut încă în Antichitate, sub formă mecanicistă, în concepţia leucip-democriteană, faţă de care concepţia blagiană poartă, pe lângă semnele unei bogăţii speculative nemăsurate, şi pe acela al unui desăvârşit finalism.

O similară explicaţie – cu deosebirile cuvenite – este de găsit, iarăşi, în monadologia leibniziană, monadele fiind şi ele, în orice caz, elementele simple din care se clădeşte complexul cosmic, elemente dincolo de spaţiu şi timp. Explicaţia atomistă domină, de asemenea, în ştiinţa contemporană. O bună parte din fizicienii de azi se năzuiesc să desfacă materia în elementele ei componente, căutând să ajungă până la părticelele indestructibile şi ultime, din care mai apoi să poată construi întreaga arhitectură a cosmosului.

Teoria blagiană este mult mai complexă decât oricare din aceste atomisme. Ea este integrată într-o concepţie metafizică desăvârşită ca formulare şi impresionantă în amploarea şi complexitatea ei. *Totuşi, va trebui să recunoaştem că bogăţia, precizia şi amploarea teoriei sale reprezintă fructul efortului de a reconstrui lumea din idei, şi nu din realităţi. Simple idei sunt: Marele Anonim, diferenţialele divine, teoria creaţiei indirecte, a tendinţei teogonice, şi toate celelalte elemente capitale din metafizica sa cosmologică*. Metafizica blagiană este grea de necunoscute care au, în schimb, avantajul speculativ că pot fi modelate după voie, că li se pot da toate proprietăţile necesare şi potrivite pentru a construi cu ajutorul lor o explicaţie în care să prindă sens experienţa şi cosmosul trăit. De aceea, ne vom vedea siliţi în faţa acestei situaţii să repetăm o întrebare firească: *la ce pot servi asemenea explicaţii fictive, când înşişi termenii cu care explici sunt nişte simple şi mari necunoscute?*

Faptul este cu atât mai grav cu cât Marele Anonim, cu toate determinantele fixate de Blaga, este concept central pentru filosofia sa. Şi totuşi, acest concept, pe lângă că e o afirmaţie strict gratuită, deoarece creatorul său nu aduce niciun argument care să-i susţină existenţa, dar prin atributele ce i se acordă depăşeşte şi puterea de a fi înţeles în mod logic. Autorul recunoaşte: „Cert, teza despre un Tot divin capabil de reproducere nelimitată pe planul identităţii numai din sine şi prin sine însuşi, fără de a fi ameninţat de istovire, reprezintă o propoziţie ce depăşeşte înţelegerea logică obişnuită."[208] Această recunoaştere nu scade însă nimic din gravitatea faptului. Marele Anonim nefiind nici scos din experienţă, nici obiectul unei ipoteze care ea însăşi, în cele din urmă, trebuie să aibă oarecare rădăcini în experienţă, rămâne o construcţie fantezistă. În sistemul de gândire blagian, existenţa Marelui

[208] L. Blaga, *Trilogia cosmologică* I. *Diferenţialele divine*, p. 159.

Anonim este o postulare dogmatică prin nimic asigurată şi ea poate fi oricând înlăturată de primul venit. Or, tăria întregului sistem stă sau cade cu acest concept.

E drept că Blaga ar putea veni să spună: recunosc că existența Marelui Anonim nu e confirmată de experiență, dar trebuie să se recunoască de asemenea că experiența nu se opune unei asemenea existențe. Răspundem: tocmai aici e greşeala de gândire; se crede că un sistem e pasibil de îndoială numai când e clar infirmat de experiență; cazurile când experiența *nu se poate pronunța* primind oarecum o legalitate principială. Realitatea este însă că toate construcțiile neconfirmate sau neinfirmate de experiență cad într-o zonă arbitrară: stringența logică ne obligă să recunoaştem că ele au dreptul la speranța de a fi cândva confirmate, dar până atunci ele nu pot cere să fie considerate mai mult decât nişte simple curiozități intelectuale. În această poziție se află unele din cele mai importante membre ale filosofiei lui Blaga şi în special cosmologia din *Diferențialele divine*.

Ne aflăm, deci, în fața unei grave insuficiențe principiale, de importanță crucială pentru orientarea filosofiei lui Blaga, şi căreia trebuie să i se pună în seamă toate excesele fabulative care vizează incontestabil sistemul. Este vorba de greşeala de gândire după care este destul ca o concepție să nu contrazică realitatea, pentru ca ea să capete credit din partea noastră, în orice caz, să poată fi luată în seamă. Or, se ştie că un sistem poate fi, ce-i drept, sau în concordanță cu realitatea, sau contra ei, dar Blaga uită că el mai poate fi, pur şi simplu, *alături de realitate*, fără să fie contra ei. Asemenea sisteme le-am putea plasa în zona *posibilului*. Ele nu pot fi luate în considerare decât dacă, într-un mod oarecare, dovedesc că au legături, fie şi parțiale, cu realul – că sunt întregiri sau duceri mai departe ale unor indicații oferite de experiență. Dar nu poți emite cele mai înalte idei metafizice cu senina explicație că „Enunțându-le, nu am ținut seama de experiență decât în măsura în care aceasta ar putea să le infirme."[209] Drepturile metafizicii sunt cu mult mai lărgite în domeniul ipotezelor – e adevărat –, dar ele nu sunt, totuşi, nelimitate. Chiar şi în metafizică, o teorie clădită numai pe simpla fantezie, care nu contrazice experiența, nu poate avea credit mai mult decât în ştiință.

Nu există, desigur, nici scuza că este un truc metodologic pentru ca teoria să-şi afirme *la urmă* concordanța cu experiența. Pentru că nici la sfârşitul *Diferențialelor divine*, spre ex., ca şi la începutul lor, nimic nu indică nici cea mai mică urmă de experiență care ar scoate realitatea *diferențialelor* sau a Marelui Anonim din bezna unui *probabil*, care n-are decât o singură certitudine: *că nu există* […]

[…] Omul este definitiv condamnat la imanență, fiindcă orice funcție de cunoaştere ar interveni, ea va fi necruțător cenzurată de Marele Anonim, care se va păzi astfel, pe sine şi misterele sale, de orice revelare pozitiv-adecvată. *În vecii vecilor, deci, omul va fi înlănțuit în ignoranță*. Or, acest scepticism, atât de straşnic, nu-l găsim prin nimic justificat. Cu atât mai mult cu cât Marele Anonim care-i stă la bază nu este decât o fantomă ieşită din generozitatea imaginativă a autorului atâtor trilogii […]

[209] *Ibidem*, p. 40.

* * *

În sfârşit, mai există încă un neajuns al metafizicii lui Blaga, care cu mare greutate ar putea fi ascuns de un ochi critic. În afară de obiecţiile formale arătate mai sus, se mai poate schiţa una privind conţinutul cosmologiei şi metafizicii sale. Şi anume, dacă am remarcat nobila sa concepţie despre om şi cultură, nu ne putem ascunde un sentiment de neplăcere văzând spectrul trist pe care-l înfăţişează viziunea sa de ansamblu.

Mai întâi, cu tot efortul său de a schiţa harta misterelor supreme, desfăşurând, cum am văzut, o amplă teorie despre Marele Anonim şi mecanismul „diferenţialist" al formării lumii, *concepţia sa se afundă în cele din urmă tot în neştiinţă*. Elementele ultime rămân simple postulate, misterioase, umbrite total de semnele întrebării. Cu toată libertatea de construcţie pe care şi-a luat-o, Blaga pare că n-a îndrăznit să raţionalizeze integral transcendentul. Gestul său rămâne nedesăvârşit, fragmentat – un mozaic de umbre şi lumini. Mister este prezenţa şi existenţa Marelui Anonim. Misterioasă, inexplicabilă şi cu totul arbitrară este proprietatea acestuia de a se reproduce indefinit. Mistere rămân mai ales motivele pentru care este silit să ţină în stare de permanentă neputinţă creatoare făptura umană. Răspuns s-a dat, desigur: *Marele Anonim cenzurează din motive de echilibru existenţial; însăşi ordinea lumii ar fi primejduită dacă omul ar deţine cunoaşterea absolută*. Dar cu aceasta nu se face altceva decât că se acoperă un mister cu un altul. Poziţia aceasta în care lasă Blaga cosmosul şi pe om este cu deosebire dezolantă.

Raportul dintre Marele Anonim şi cosmos, pe de o parte, apoi dintre acelaşi Mare Anonim şi om conţine ceva straniu, sumbru şi meschin. Creaţia firească a Marelui Anonim, aceea care ar fi rezultat conform proprietăţilor naturii sale, ar fi fost o serie indefinită de Mari Anonimi, similari primului. Dar, cum acest proces ar fi însemnat primejdie pentru Marele Anonim, acesta *a creat diferenţialele divine şi prin ele lumea ca un simplu expedient necesar pentru a-l scoate din încurcătura şi din primejdia care-l păştea.* Lumea rezultă, deci, dintr-o poziţie de strâmtorare în care s-a aflat Creatorul, ea este un simplu expedient, nu e o consecinţă firească a intenţionalităţii sau dorinţei lui. Iată o primă concluzie pesimistă a ontologiei lui Blaga.

De aici rezultă apoi, cum este şi natural, că universul n-are niciun sens. Strădania sa nu poate fi alta decât să-şi integreze diferenţialele în vederea realizării Marilor Anonimi din care a fost pulverizat –, dar acest scop este interzis şi ştim că nu va fi niciodată realizat. Concluzia? *Universul, în viziunea lui Blaga, este o existenţă mutilată, care se zbate zadarnic să se întregească, fiindcă Marele Anonim i-a condamnat pe veci neputinţa*. Frământarea lui e o vană mişcare pe loc.

La fel de dezolantă e şi poziţia omului. Aparte de faptul că-l consideră ca o formă deplin încheiată şi incapabilă de o viitoare evoluţie, omul mai rămâne condamnat şi la o veşnică şi totală ignoranţă în privinţa lumii. Menit să cunoască realitatea, dar refuzat totuşi de la acest act, omul ancorează în cultură ca expedient al situaţiei sale precare. În concepţia lui Blaga, privirea sa rămâne fără nicio speranţă, destinul său este irevocabil pecetluit.

Nu putem trece, iarăşi, cu vederea spectacolul dramatic al raportului dintre Marele Anonim şi lume. Nu înţelegem de ce să-l fi încărcat Blaga cu atâtea scăderi şi intenţii care fac din el o făptură quasi-umană. La drept vorbind, nu vedem în acest Mare Anonim decât o proiectare pe fond metafizic a fiinţei umane cu scăderile şi păcatele ei. Temător şi slab, invidios şi tiran, Marele Anonim are faţă de lume poziţia unui oprimator gata să reteze şi să zădărnicească orice intenţie şi gest al omului de a i se apropia.

Rămâne, deci, bine stabilit că întregul sistem blagian se învârte într-un mare cerc vicios, din punct de vedere al solidităţii sale logice: ideea de cenzură transcendentă presupune tocmai ceea ce ea refuză să accepte: cunoaşterea misterului, cunoaşterea Marelui Anonim […]

[…] Atât în *Cenzura transcendentă*, cât şi în *Diferenţialele divine*, autorul face un întreg sistem de afirmaţii, arătând tot mecanismul creaţiei lumii, dezvăluind toate secretele şi cele mai intime intenţii şi atribute ale Marelui Anonim. Încât, suntem îndreptăţiţi să ne socotim: ori e bună teoria „cenzurii" şi atunci tot ce spui despre Marele Anonim e o simplă reverie ideologică şi poetică, deci lipsită de valoare filosofică, sau ceea ce spui e adevărat şi atunci teoria despre cenzură nu mai e valabilă. Şi într-un caz, şi într-altul, sistemul lui Blaga se prăbuşeşte în întregime. Teoria cunoaşterii vine în vădit conflict cu ontologia. Gravitatea contradicţiei este, pentru noi, aşa de mare şi de evidentă încât suntem îndemnaţi s-o considerăm ca punctul de cel mai penibil şi fatal dramatism al gândirii lui Lucian Blaga […]

* * *

[…] Concepţia lui Blaga se înfundă aici într-un dublu orizont de mister şi obscuritate: *fondul categorial abisal este o realitate dedusă, construită, nu este un fenomen de experienţă*. Este ceva bănuit, şi mai mult: imaginat şi construit de Blaga ca stând la rădăcina fenomenului cultural. Este dedus din bănuitele sale efecte, şi cum fiinţa sa stă închisă în negurile inconştientului, *fondul categorial este el însuşi un mister*, un lucru în sine.

De altfel, am accentuat suficient că slăbiciunea fundamentelor sistemului blagian se datorează conceptelor nebuloase şi ipotezelor incontrolabile de la care porneşte. Blaga nu se sfieşte însă de a mărturisi singur, în unele momente, că ţine să-şi „exercite imaginaţia", în domenii unde, bineînţeles, nu poate fi urmat spre a fi controlat. Aşa, spre exemplu, când construieşte ideea de inconştient, atât de importantă pentru filosofia sa: „Nu înţelegem de ce ne-am interzice exerciţiul imaginaţiei tocmai în acest punct. Ce ne-ar putea opri la adică de a atribui inconştientului o amploare mai cosmotică decât conştiinţei, şi o suveranitate autonomă faţă de care aceea a conştiinţei nu e decât un palid reflex? […] Nu vedem prin ce am depăşi marginile îngăduitului, atribuind inconştientului elemente şi complicaţii interioare, o dinamică proprie, structuri, daruri şi calităţi, care, până la un punct cel puţin, îl dispensează de a se folosi de conştiinţă ca izvor de alimentare."[210]

[210] L. Blaga, *Trilogia culturii* I. *Orizont şi stil*, ed. cit., p. 28.

Observaţia noastră este că libertatea de a spune aceste lucruri nu înseamnă şi o justificare a argumentelor. Ce valoare poate avea o filosofie care se bazează mărturisit pe o „credinţă" sau pe „îndrăzneala anticipaţiei teoretice"? („Ipoteza inconştientului e întemeiată, în fond, nu pe o observaţie directă a acestui presupus factor, ci pe o credinţă, sau pe o îndrăzneaţă anticipaţie teoretică. Pe credinţa că nu pot să existe fenomene psihice fără de sens")[211]. E de la sine înţeles însă că o asemenea ipoteză, neverificabilă direct, ci susţinută doar de analogii şi presupuneri, prezintă marele dezavantaj că tot ce se va clădi pe ea va purta amprenta incertitudinii şi provizoratului, iar sistemul ca atare va pluti pe abisuri incontrolabile. „Atitudinea, ce o luăm faţă de ideea inconştientului atârnă în mare parte de orientările noastre metafizice. Ideea inconştientului reprezintă un comentariu posibil în marginea unor fapte de empirism psihologic, care prin ele însele ar îngădui însă şi comentariul mai simplist că sunt fapte fără de sens. Aventura metafizică, în care suntem angajaţi, ne face însă să optăm pentru constructivismul perspectivic al psihologiei şi al noologiei abisale."[212] Această îngăduinţă ce şi-o acordă sieşi nu-l împiedică însă pe Lucian Blaga să reproşeze altora excesul de metafizică, dacă teoriile respective îi stau în cale, cum face cu teoria morfologică, la care îi obiectează că prin teza despre sentimentul spaţiului, „pluteşte în oarecare nebulozitate metafizică".

* * *

Blaga recunoaşte că „[…] deformările de perspectivă, evadarea din spaţiul logic a elementelor conceptuale, care alcătuiesc formula dogmatică, se prezintă oricărei minţi normale ca absurde şi monstruoase […]"[213]. Ea se opune şi logicului, şi concretului. *Singura sa valoare nu trebuie căutată deci decât în aceea că vrea să fie semnul unui mister transcendent*. Aici însă, lucrurile se încurcă grav. Punctul de plecare al lui Blaga presupune într-adevăr rezolvate mai multe probleme, şi într-un fel indiscutabil afirmativ:

a) *că există un transcendent*;

b) *că tuturor conceptelor noastre le corespunde un mister acolo*;

c) că, în sfârşit, chiar când conceptele cad în câmpul logicului într-un cerc absurd, totuşi le mai corespund mistere, *dincolo*.

Oricine îşi dă imediat seama că aceste probleme presupus rezolvate de Blaga nu sunt dintre acelea peste care se poate trece cu o singură trăsătură de condei. Aici, trebuie să o spunem: *metafizicianul* a luat-o cu mult înaintea *teoreticianului cunoaşterii*, sau, cu alte cuvinte, s-a făcut o teorie a cunoaşterii, lăsându-se în urmă poziţiile critice, pe care le considerăm absolut necesare. Ca orice metafizician, Blaga a uitat că nu întotdeauna conceptele acoperă o realitate, şi că în orice caz,

[211] *Ibidem*, p. 42.
[212] *Ibidem*.
[213] Vezi L. Blaga, *Trilogia cunoaşterii* I. *Eonul dogmatic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 50.

punctul de plecare în filosofia cunoaşterii trebuie să fie discuţia raportului între concepte şi realitate, discuţia existenţei înseşi a transcendentului. E drept că „[…] o antinomie poate să reprezinte şi echivalentul intelectual al unui mister”[214], dar unde există dovada că într-adevăr şi *este*; şi în genere, se poate aduce o asemenea dovadă?

Dar chiar admiţând ca demonstrat că *există* un transcendent şi că se poate să fie reprezentat în unele mistere ale sale prin formule dogmatice, o altă întrebare vine să clatine optimismul cu privire la valoarea cognitivă a dogmei: *ce ne spune în definitiv dogma despre acest mister al cărui echivalent este*?

Blaga singur recunoaşte că dogma deformează raporturile logice inerente acestor concepte în aşa fel, că sinteza lor devine irealizabilă în concret; sinteza lor fiind aici imposibilă, se postulează o sinteză în transcendent. Pe planul experienţei deci, dogma nu dă nimic accesibil înţelegerii noastre, ci dimpotrivă, apare „absurdă şi monstruoasă”. Are ea mai multe şanse când e vorba de misterul transcendent? Nu facem decât să dăm cuvântul lui Blaga: „Formula dogmatică vrea *determinarea* unui mister conservând acestuia caracterul de *mister* în toată intensitatea sa.”[215] Apoi: „Dogma formulează transcendentul fără de a-i răpi caracterul de mister.”[216]

Nici nu se poate mai clar. Dacă nu ne înşelăm cumva asupra termenului *mister*, atunci putem spune că formula dogmatică, vrând să *determine* misterul *prin păstrarea lui ca mister*, înseamnă că se învârte de la început într-un cere vicios. Ea ne apare suspendată în vid: ruptă de legăturile ei cu logicul, nerealizabilă în concretul experienţei cronospaţiale, nu-i mai rămâne altă raţiune decât aceea de a semnifica totuşi un *mister*; dar chiar dacă i-ar corespunde un asemenea *mister* – ceea ce pentru noi nu e defel un lucru de la sine înţeles –, însuşi Blaga recunoaşte că metoda dogmatică nu face decât să conserve misterul „în toată intensitatea sa”. Cu marea sa luciditate critică, Lucian Blaga a văzut singur marginile metodei dogmatice. Şi valoarea acesteia nu poate fi decât în consecinţă.

Înţelegem grija lui Blaga de a defini dogma ca un „mod de a gândi”, vizându-i mai mult structura interioară decât posibilităţile ei de realizare „pe teren”, dar pentru teoria cunoaşterii, cât şi pentru metafizică, acest din urmă criteriu de judecare a unei metode este *esenţial*. „Dogmatismul rămâne dogmatism, fie că noţiunile cu care operează sunt potrivit tezei realiste echivalentele unor realităţi, fie că acestea sunt numai ficţiuni utile orientării omului în lumea dată”[217]. Afirmaţia este perfect adevărată din felul cum s-a definit dogma, *dar ea implică subordonarea valorii metodei dogmatice rezolvării unei alte probleme*: aceea a raportului dintre concept şi realitate. „O formulă dogmatică nu poate avea un mai intens raport cu realul decât au noţiunile cu ajutorul cărora e formulată”[218]. Vom da cuvântul tot lui Blaga şi când e vorba de a hotărî care din cele două intelecte exprimă mai adecvat realitatea, şi are prin urmare o mai mare putere cognitivă: „Se concepe un singur

[214] *Ibidem*, p. 53.
[215] *Ibidem*, p. 84.
[216] *Ibidem*, p. 133.
[217] *Ibidem*, p. 149.
[218] *Ibidem*.

caz când dogmaticul nu trebuie, dar ar putea avea mai multă corespondență cu realul decât formulele obținute prin metode de ale intelectului enstatic"[219]. Dar acest caz ar fi posibil numai cu condiția ca „noțiunile să exprime în adevăr esențe reale" şi ca „logicul în sine, adică legile sale, să fie un ce nereal, fictiv"[220]; „În cazul acesta, dogmaticul ar exprima realul mai adecvat decât intelectul enstatic […]."[221] Însă raportul noțiune-obiect nu este considerat – cel puțin de marea majoritate a filosofiilor din toate timpurile –, ca fiind unul de esențială similaritate, iar transcendentul, cu toate că nu a dat dovezi că e de natură pur logică în structura sa, nu poate fi considerat nici că ar fi o veşnică infracțiune la regulile rațiunii. Acestea ne par a fi concluzii bine stabilite, şi rezultanta lor nu poate fi decât ceea ce însuşi Blaga lasă să se înțeleagă perfect de clar: *că metoda dogmatică nu depăşeşte în puterea ei reprezentativă a esenței lucrurilor valoarea metodelor intelectului logic*. E drept că metoda dogmatică poate face abstracție de problema acestui raport între *concept* şi *obiect*. Ca mod de a gândi, „Dogmaticul se închipuie foarte bine şi pe un plan de pure ficțiuni"[222], dar pentru teoria cunoaşterii şi pentru metafizică, un „mod de a gândi" considerat ca *metodă* nu poate prezenta importanță decât în măsura în care aruncă fâşii de lumină în zona *realului*, în măsura în care, sondând lumea fenomenalului, poate scoate la suprafață esență din esența lumii.

Minus-cunoaşterea pentru care pledează Blaga prezintă, orice s-ar spune, un caracter cel puțin curios; despre ea se spune că este „ […] o cunoaştere cu o *anume direcție*"[223], ceea ce înțelegem foarte bine după lămuririle ce ni s-au dat, dar în paranteză ni se mai spune: „Formulele minus-cunoaşterii evoluează de la un minimum de incomprehensibilitate spre un maximum de incomprehensibilitate."[224] „O formulă dogmatică – se spune mai departe – e susceptibilă de developare, de precizare, devine tot mai neinteligibilă, înregistrând un spor de «carate» dogmatice."[225]

Ce se spune, la drept vorbind, în aceste fraze? *Că minus-cunoaşterea este o cunoaştere care evoluează în spațiul incomprehensibilului*. Din această afirmație ne este foarte greu să nu scoatem concluzia că, dacă este ceva incomprehensibil, atunci acel ceva este *modul cum minus-cunoaşterea – incomprehensibilă fiind şi tinzând spre neinteligibil –, mai poate fi totuşi* ***cunoaştere***.

Aici se deschide, evident, o problemă pe care Blaga pare că a soluționat-o într-un fel, după cum reiese din frazele citate mai sus, cu care noi nu ne putem pune de acord. Problema ar fi enunțabilă prin următoarea întrebare: *poate exista o cunoaştere fără înțelegere*? Căci *minuscunoaşterea*, aceasta vrea să fie: *un mod de a gândi care evoluează în spațiul incomprehensibilului*. Este sau nu *paradoxalul, absurdul*, limita înțelegerii omeneşti? Se poate oare construi o metafizică înglobând în ea

[219] *Ibidem*, p. 149-150.
[220] *Ibidem*, p. 150.
[221] *Ibidem*.
[222] *Ibidem*.
[223] *Ibidem*, p. 165.
[224] *Ibidem*.
[225] *Ibidem*.

elemente incomprehensibile, şi totuşi aceasta să aibă pretenţii de definitivat mai accentuate decât le-au avut sistemele „enstatice" de până acum?

Răspunsul nostru implică o mare îndoială cu privite la posibilitatea de soluţionare afirmativă a acestor întrebări. Cu toată incomparabila abilitate speculativă şi cu toată profunzimea analizei efectuată în *Eonul Dogmatic*, *minus-cunoaşterea* e departe de a poseda – după părerea noastră – acele virtuţi cognitive cu care ar vrea uneori să o înzestreze metafizicianul Blaga. El însuşi observă că dogma este în contradicţie şi cu logica, şi cu concretul; singurul sens ce-i mai rămâne să-l aibă este de a fi un corespondent al unui mister, dar de vreme ce pe acesta nu-l cuprinde decât *negativ* – chiar când ea revelează un mister, nu-l revelează decât criptic (ascuns) –, ea rămâne oarecum în vânt, izolată şi faţă de experienţă, şi faţă de transcendent. (De altfel e greu de conceput cum îl cuprinde *negativ*. Aici trebuie să înţelegem o simplă raportare abstractă la *ceva*; cât despre „caratele" misterului, acestea ni se par că nu marchează grade de „tenebrozităţi", ci mai mult *tensiunea interioară cu care este trăit un mister*, ceea ce pentru problema determinării obiective a misterului prezintă o mică importanţă).

Teoriei lui Blaga ar fi să i se aducă şi unele obiecţii mai de amănunt, la care renunţăm, cu excepţia uneia. *Cunoaşterea luciferică* implică întreaga problematică a cunoaşterii filosofice, şi ca atare multe părţi din conţinutul afirmaţiilor sale se vor fi găsind – desigur, sub altă formă sau în alte construcţii –, şi la alţi gânditori. La limită, s-ar putea prea bine spune, că în mod conştient uneori, altădată inconştient, metoda luciferică a fost unealta de lucru a filosofilor din toate timpurile. Ea este implicată în orice sistem care îşi pune problema unei *substanţe*, a unui *substratum* al lucrurilor, fie că acesta e declarat accesibil sau nu cunoaşterii umane. Ba mai mult, cunoaşterea luciferică este utilizată şi de ştiinţă (dovadă exemplele date de Blaga) şi nu devine propriu-zis cunoaştere metafizică decât în operaţia ei finală, la capătul acelui „indefinit" al operaţiei luciferice. Am putea chiar spune că numai această fază interesează metafizica. Dar asupra acestui fapt vom reveni.

Este natural deci ca Lucian Blaga s-o fi întâlnit şi la alţi gânditori – poate sub niciun nume, dar real operantă. Ceea ce e curios însă, e că totuşi Blaga de-abia îi recunoaşte vechimea. De altfel, el nici nu face *asemănare sau identificare* între „*cunoaşterea filosofică*" din toate timpurile şi „cunoaşterea luciferică", în măsura în care această identificare e permisă de natura imprimată cunoaşterii luciferice. De aceea şi pare oarecum surprins de faptul că Thales, recunoscut până astăzi ca primul filosof al gândirii occidentale, utilizează *mai întâi* metoda luciferică. El spune: „Începutul istoriei filosofiei coincide din întâmplare cu întâia întrebuinţare luciferică a conceptului categorial de «substanţă»."[226] Nouă nu ni se pare defel că această „coincidenţă" e „din întâmplare", fiindcă toată analiza ce o face Blaga cunoaşterii luciferice arată clar că în esenţă ea se confundă cu ceea ce are mai intim spiritul filosofic de totdeauna.

[226] L. Blaga, *Trilogia cunoaşterii* II. *Cunoaşterea luciferică*, p. 69.

O altă afirmație curioasă a *Cunoaşterii luciferice* e făcută în legătură cu filosofia lui Kant. Se cunoaşte locul pe care acesta îl ocupă ca teoretician al cunoaşterii în timpurile moderne. Pentru Blaga însă, Kant n-a ajuns până la cunoaşterea luciferică, toată teoria sa priveşte numai paradisiacul. Iată pasajul: „Precum rezultă din analizele de mai sus, teoria cunoaşterii, aşa cum ne-a lăsat-o Kant (şi prin imitație atâția după el), o teorie de basilicală monumentalitate, care reduce cunoaşterea la intuiție, categorii (apercepție transcendentală) şi la schematismul intermediar, *e în fond numai o teorie a cunoaşterii, pe care noi ne-am învoit s-o numim „paradisiacă.”*[227]

Nu ne vom întinde aici la o discuție mai amplă, dar după părerea noastră filosofia kantiană cuprinde – deşi într-un mod cu totul netrâmbițat – *ideea de mister* într-o măsură cu mult mai mare decât oricare alta. Ce altceva este acea fantomă a „lucrului în sine”, prezentă pe fiecare pagină a *Criticii rațiunii pure*, ca un „memento”? Cum s-ar explica altfel faimosul „scandal”, la care a dat loc acest concept de „lucru în sine” în lumea kantienilor şi anti-kantienilor, imediați sau de mai târziu?

Reamintim aici că ne este foarte bine cunoscută toată străduința depusă de Blaga pentru a-şi separa concepția sa despre „*orizontul misterului*” de misterul lucrului în sine kantian. Şi în paginile anterioare am şi arătat în ce măsură e justificată această precizare. Nu e mai puțin adevărat, însă, că rămâne şi o mare parte de esențială asemănare: Blaga, ca şi Kant, va gândi transcendența sub forma Misterului. Iar dacă este să trecem la precizări, apoi Kant a pus în lucrul în sine mai multe carate de mister, întrucât îl declară un tabù şi o imposibilitate pentru orice efort de cunoaştere şi reprezentare, pe când Blaga închipuieşte, după cum am văzut, un întreg sistem de amănunțită metafizică.

E drept că pentru Kant exista, în mod valabil, numai cunoaşterea fenomenului, dar el a arătat prin toată forța *Criticii rațiunii pure*, *de ce nu se poate vorbi de o cunoaştere a transcendentului*. El era cu mult mai pretențios şi mai econom în gândire: de vreme ce nu admitea că transcendentul poate fi cunoscut şi că, deci, cunoaşterea atinge totdeauna numai fenomenalul, a vorbi despre o nouă cunoaştere nu i se părea justificat. Kant n-a schițat cunoaşterea luciferică aşa cum o schițează Blaga, dar spiritul acesteia domină întreaga sa gândire, cum domină întreaga filosofie.

În ce priveşte concluziile mari ale *Cunoaşterii luciferice*, acestea, dată fiind similaritatea lor cu acelea ale *Eonului dogmatic*, vor atrage după ele aproape aceleaşi obiecții şi observații.

După cum se va vedea şi din *Cenzura transcendentă*, Lucian Blaga nu crede în posibilitatea de transcendere a cunoaşterii omeneşti sub forma ei *pozitiv-adecvată*. *Tot procesul indefinit şi pătrunzător al gândirii luciferice nu depăşeşte imanentul*. După cum se va fi observat la timp, conceptele de *fanic* şi *criptic*, cu care ea operează, nu sunt absolute, ci dimpotrivă foarte relative, întrucât fiecare *criptic* se transformă în cele din urmă în *fanic*. Operația luciferică ancorează în cele din urmă într-una din aceste poziții: sau revelează misterul în domeniul plus-

[227] *Ibidem*, p. 77. Sublinierea aparține autorului [n. ns. I.I.].

cunoaşterii în unul din cele trei planuri, ceea ce înseamnă o instalare în non-mister, sau se opreşte la linia zero-cunoaşterii, când misterul e declarat pur şi simplu mister, sau în cele din urmă se poate trece în minus-cunoaştere, unde nu avem de-a face decât cu mistere mărite, potenţate. *Convertirea misterului în non-mister nu este posibilă*. Blaga recunoaşte explicit: „Cunoaşterea luciferică pătrunde în sens intensiv în necunoscut, dar cuceririle ei pot să însemne cel mult substituirea unor mistere deschise prin altele, care, faţă de misterele iniţiale reprezintă mistere calitativ metamorfozate în diverse direcţii."[228] Cunoaşterea luciferică nu poate duce decât la acest rezultat.

Filosofia modernă cunoaşte, în linii mari, două atitudini în ce priveşte valoarea cunoaşterii. Una este de părere că se poate prinde transcendentul fie pe cale raţională, fie pe cale intuitivă, iar cealaltă declară incognoscibilitatea absolută a suprasensibilului. Lucian Blaga vrea să ia o atitudine intermediară, asupra căreia vom reveni când va fi vorba de *Cenzura transcendentă*, dar nu reuşeşte să ajungă decât tot la un relativism absolut.

Se cunoaşte foarte bine în filosofie imposibilitatea de convertire a transcendentului în termeni umani şi există sisteme filosofice care au pe frontispiciul intrării lor, ca o sentinţă fără drept de apel, afirmaţia că misterul rămâne mister, că orice încercare de raţionalizare rămâne dacă nu *de drept*, atunci sigur *de fapt*, pentru totdeauna imposibilă; că există incompatibilitate între structura facultăţilor cunoaşterii omeneşti şi transcendent. În fond, falimentul cunoaşterii raţionale a fost declarat de mult chiar de către „raţionalismul superficial". Toată teza lui Lucian Blaga, cu profunda şi originala analiză a actului luciferic, nu vedem să adauge ceva mai mult. Omul este tot atât de departe de transcendent ca şi mai înainte.

Dar dacă aceasta e poziţia lui Blaga, dacă şi pentru el, cu toată varierea calitativă a misterelor nu se poate ajunge la o convertire a lor în non-mistere, atunci prin ce se mai justifică marile speranţe puse în metoda dogmatică sau în minus-cunoaştere ? Oare nu este prin aceasta pecetluită şi valoarea „metafizicilor viitoare" pornite pe baze de minus-cunoaştere?

În materie de teoria cunoaşterii, o problemă mare şi o întrebare gravă se pun oricărei ieşiri din raţionalismul clasic: duce metoda nouă cu ceva mai departe dezvăluirea misterelor lumii sau nu? Are ea prin urmare o valoare mai mare decât cunoaşterea raţională obişnuită sau raţionalizantă? Aceasta este întrebarea crucială în materie de teorie critică a cunoaşterii.

Blaga, cu neobişnuita lui luciditate în gândire, va da un răspuns la această întrebare. E drept, un răspuns indirect, dar sigur. Vom vedea însă că el infirmă în bună parte multe din afirmaţiile prea tăioase la adresa raţionalismului „logic" şi taie multe aripi din speranţele cu care se prezintă noua metodă. În fond, minus-cunoaşterea nu se prezintă cu puteri superioare faţă de intelectul logic. Delimitarea făcută între cunoaşterea paradisiacă şi luciferică este foarte profundă şi justă, *dar ceea ce Blaga numeşte atenuare calitativă a unui mister nu înseamnă în realitate*

[228] *Ibidem*, p. 39-40.

decât atenuarea non-misterului, ceea ce e altceva. Cunoaşterea luciferică nu lucrează decât aparent cu mistere; acestea nu-i sunt propriu-zis obiect, ci numai temă de lucru. Misterul rămâne tot mister în întregimea lui, pentru că gândirea luciferică nu face decât să substituie unui non-mister, *unui fanic*, *un alt fanic* mai simplu (fenomenele luminii înlocuite prin „ondulaţie în eter"). Or, aici ne învârtim încă tot în domeniul fanicului, iar atenuarea calitativă priveşte calitatea fanicului, nu a misterului. Ca temă, deci, cunoaşterea luciferică e altceva decât cea paradisiacă, dar ca realizare, ca posibilitate de dezvăluire a misterelor, ea nu duce mai departe, pentru că – încă o dată – a substitui un fenomen mai simplu unuia mai complex nu înseamnă a atenua un mister, ci a simplifica un fenomen.

Filosofia implică în însăşi esenţa ei un paradox, singurul care explică pentru noi imposibilitatea de transcendere a minţii omeneşti. Ea este o cerinţă *a convertitului, a transfiguratului*, o întrebare fără sens a absolutului şi deci fără posibilitate de răspuns. Ce vrea filosofia? Vrea „*să cunoască Absolutul*". Dar a cunoaşte înseamnă a transfigura, înseamnă a pune pe note umane, a converti. Ce? *Absolutul*, care nu poate fi principial şi structural prins în sfere umane. Din acest paradox fundamental al cunoaşterii filosofice rezultă că filosofia este o întrebare a raţiunii, a umanului. Şi ori are un răspuns raţional, uman, care n-o satisface niciodată, ori atunci ea nu mai este filosofie. Formulele neraţionale, dogmatice scapă înţelegerii noastre – aceasta o recunoaşte şi Blaga –, or, dincolo de înţelegere nu mai poate exista o filosofie valabilă. Este în aceasta un tragic paradox al filosofiei, dar el este absolut real.

În aceste consideraţii stă motivul pentru care punem un accentuat semn de îndoială deasupra oricărei mari speranţe în metafizici viitoare, care ar avea la bază o metodă ce prescrie introducerea în gândire a incomprehensibilului, a „misterului ca mister". Şi tot de aceea considerăm ca eşuată orice pledoarie pentru o raţiune care în cele din urmă se mărturiseşte a nu mai fi raţională[229].

[229] Pentru textul complet al acestei secţiuni, vezi D. Isac, *Lucian Blaga teoretician al cunoaşterii*, în „Freamătul şcoalei", nr. 5-6, 1938, p. 199-231.