

STUDII ȘI ÎNSEMNĂRI BLAGIENE

Dumitru Isac

Abstract. *STUDIES AND NOTES ON BLAGA.* The work *Studii și 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 ȘI MARELE ANONIM¹

Privirea critică aruncată în paginile de față asupra conceptului fundamental din gândirea lui Lucian Blaga necesită, pentru a fi just înțeleasă, unele lămuriri prealabile. Ea acordă – după cum se vede la locul său – un credit mai substanțial altor principii de filosofie decât acelea de la care pornește cugetătorul de care ne ocupăm. O elementară responsabilitate ne-a obligat în consecință să arătăm și motivele care ne-au îndemnat să acceptăm alte puncte de plecare și alte concluzii în acțiunea de filosofare a minții omenești. 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 esență, 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 ușurință și să nu fie silit a ne crede „pe cuvânt”, ci numai în conformitate cu documentarea ce o prezentăm. *Claritatea și argumentarea* sunt, după părerea noastră, cele mai elementare reguli de politețe ce trebuie să le respecte față 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 contradicții. Le-am semnalat cu grija deosebită de a nu depăși textul și de a nu trece eventuale nedumeriri personale drept neajunsuri ale autorului. În schimb, nu ne-am sfiit ca, în locul unde am fost convinși că există contradicție, s-o subliniem cu toată evidența și să-i arătăm toate consecințele.

Știm că gândirea lui Lucian Blaga se bucură de o deosebită prețuire în multe cercuri intelectuale de la noi și mai ales în cele ale tineretului. Mărturisim fără vreo constrângere de niciun fel că aderăm intim și în mare parte la această prețuire. În capitolul final al lucrării noastre ne vom strădui să arătăm chiar, care sunt realele calități formale și de conținut 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 discuție să dea seamă de valabilitatea afirmațiilor sale și nu ne obligă să-i trecem cu vederea punctele de minoră rezistență sau să nu-l silim să răspundă unor exigențe critice din fața 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 împletește intim convingerii că obiecțiile cuprinse în ea nu implică o depreciere a operei de care ne ocupăm. Discuția 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 așteaptă. Căci un sistem de gândire filosofică se supune la două criterii de apreciere, fără prea multă legătură între ele: unul privește 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 creație pentru contemporaneitate și posteritate. Istoria stă dovadă că nu există corelație între aceste două valorificări. De aceea nu credem că este fără tâlc să se spună că un sistem filosofic poate rămâne mare chiar și când se contrazice. Din aceste considerații rezultă și claritatea poziției noastre față de Blaga. Se va înțelege acum ușor de ce putem începe paginile de față cu un elogiu ce-l aducem operei sale, făcând în același timp totale rezerve cu privire la unele din punctele esențiale ale gândirii filosofice cuprinse în ea.

Ținem de asemenea să subliniem că n-am putut admite nici la Blaga însuși – cu atât mai puțin la cei ce l-au imitat și exagerat pe această temă – grava atingere adusă, de modul său de a gândi și a concepe filosofia, unuia din fundamentele cele mai serioase ale spiritului speculativ clasic. Înainte de orice, *filosofia caută adevărul*. Ea vrea certitudine, evită nesiguranța, urmărește cu ultimele eforturi și cu cea mai înaltă tensiune să despartă lumina de umbră. Filosofia nu cunoaște odihnă când este vorba să stabilească siguranța celor afirmate. Nicio obiecție nu i se pare de neluat în seamă, nicio aserțiune 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-și scuze gestul. *Realitatea este ceva dat, dincolo de limitele spiritului individual – aceasta o admite și Blaga –, iar nouă ne rămâne numai să ne străduim a-i găsi esențialul, a-i desluși încheieturile și înțelesul.* Aici ni se pare că stă sensul istoric al căutării filosofice și al noțiunii de adevăr. Dacă realitatea este una în ansamblul ei și noi suntem urșiți de soartă să-i căutăm acest ansamblu, urmează atunci că sarcina noastră nu mai este de a înlocui cercetarea realității date cu produsele arbitrare ale imaginației. Nu ne mai este îngăduit să ne construim fiecare *adevărul nostru individual*, când știm 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 însăși, cât și în influențele exercitate în cultura românească, o serioasă deviere de la acest capital punct de vedere. Se evită prea mult spiritul critic, remarcăm o eschivare pronunțată din fața examinării logice și a confruntării faptice, o căutare a construitului și imaginatului, o îndrăgire nelimitată a ipotezei gratuite și oarecare silă pentru *certitudine*.

Pentru cei familiarizați cu terminologia filosofică, plasarea metafizicii lui Lucian Blaga față de gândirea occidentală se poate face fără mari greutate. Precizăm totuși că problematica metafizicii se învârtă în jurul conceptului de „transcendență”, care vrea să denumească realitatea ce depășește sfera obiectelor sensibile și cade dincolo de orice putere normală de percepere a subiectului cognitiv. Concepțiile care au ținut să se pronunțe asupra acestei misterioase existențe „transcendente” au emis convingeri foarte diferite. Unele și-au pus întrebarea dacă o asemenea transcendență 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 reuși 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 cunoaștere a transempiricului. Într-un studiu publicat în „Revista de filosofie”, am prezentat o schiță a bătăliei intelectuale duse în jurul conceptului de transcendență, iscată din problema kantiană a „lucrului în sine”². Arătam acolo cum Kant face parte dintre acei cugetători care și-au clădit sistemul lor filosofic pe convingerea că, dincolo de lumea fenomenală – de lumea așa cum o vedem noi în spațiu și timp –, mai există o lume a „lucrului în sine”, în care obiectele, departe de ochiul transformator și subiectiv al formelor apriorice ale spiritului omenesc, zac în forma lor primară, nealterată. Dar, pe cât de categoric afirma Kant existența acestor „lucruri în sine”, tot pe atât de hotărât constata că mintea omenească nu are puterea de a le cunoaște. De aici o serie întreagă de contradicții și de discuții în jurul lor. Schopenhauer, ca elev al lui Kant, își va aproba maestrul în privința afirmării existenței lucrului în sine – ceea ce nu admitea, spre exemplu, Fichte –, dar va adăuga îndată că ne stă la îndemână și puterea de a-l cunoaște și a-l preciza în esența sa. Bergson va fi și el

² Vezi D. Isac, *Transcendența 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 recunoaște 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 privește puterea omenească de a cunoaște aceste mistere, ea se dovedește absolut inoperatorie, pentru că Marele Anonim interzice, printr-o înaltă cenzură și din motive temeinice, ca ochiul omenesc să atingă plaiuri zăvorâte;
3. Totuși, ceea ce se desprinde clar și paradoxal din textele metafizicii lui Blaga este că putem ști câte ceva despre lumea de dincolo (vrem să spunem că autorul, în contradicție flagrantă cu ideea *cenzurii*, ne dă unele știri pozitive despre Marele Anonim, ceea ce creează un incontestabil element dramatic în sânul sistemului său).

Paralela pe care o ducem aici între gânditorul român și unele capete de culme ale filosofiei occidentale nu trebuie să sperie pe nimeni. Pentru a nu se da o greșită 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 speculative 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, slujește mai puțin la stabilirea unei paternități ideologice cât mai mult ne servește ca solide puncte de orientare în discuția conceptului de Mare Anonim. De altfel, introducerea în discuție a unor capete străine aduce lumini și perspective folositoare chiar când ele au pus problemele pe planuri divergente. În acest sens, felul cum Kant și Schopenhauer au privit problema cunoașterii filosofice și a transcendentului luminează discuția Marelui Anonim, chiar când Lucian Blaga nici nu i-ar fi citit pe acești cugetători.

Analiza tezelor fundamentale din concepția lui Blaga ne îndreptățește să conchidem că ele nu sunt altceva decât o reluare travestită a termenilor unei problematice familiare istoriei filosofiei. Influența gândirii occidentale se vedește și

prin aceea că presupuziția fundamentală a întregii sale filosofii – *subiectivitatea absolută a cunoașterii omenești* – este o permanență fundamentală în istoria filosofiei, nu prezintă niciun fel de noutate. Raportul ce vrea să-l stabilească Blaga între „disimulare” și „mister” nu face decât să pună în termeni noi noțiuni vechi. Gândirea sa mustește aici de influență apuseană, în așa măsură încât el însuși se vede silit să se explice: „Se va spune că enunțând disimularea calitativă a «obiectului» prin cunoașterea senzitivă, nu spunem un lucru tocmai nou. Nici nu pretindem aceasta; din contră, recunoaștem că faptul a fost bănuț și apoi formulat odată cu întâii pași ai filosofiei, încă de pe când acești pași 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 și 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 înscrie la aceste formulări care au vrut de-a lungul istoriei să exprime „ființa supremă”. După chipul și 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 și cosmologiei. Putem adăuga aici „apriorismul categoriilor abisale”, care e o parafrază la subsol a apriorismului categorial kantian [...]

[...] Lumea de *dincolo*, lumea transcendentă, nu ni se revelează simțurilor și minții noastre în însăși esența ei, ci în măsura în care devine cunoaștere, ea se transformă cu totul, nemaisemnând cu ceea ce era în ea însăși. Astfel că ordinea de fapte spațio-temporale în care trăim este numai o organizație de simboluri, reprezentante ale unor ființe necunoscute, misterioase. Întrebarea ce și-au pus-o în fața acestei situații diverși cugetători privea *cauza* subiectivității cunoașterii. Cei mai mulți dintre ei au luat drept cauză limitarea sau structura însăși a funcțiilor noastre de cunoaștere. Pentru Blaga, explicația trebuie căutată „mult mai central ontologic”. Subiectivitatea cunoașterii, va spune el, nu trebuie explicată, așa cum au făcut unii, prin neputința subiectului individualizat rezultată din faptul că e limitat –, ci prin conceptul de „Mare Anonim”. Marele Anonim, ca ființă metafizică supremă sub a cărei oblăduire stă ordinea immanentă și transcendentă, din motive superioare care privesc buna orânduire a celor două lumi, interzice printr-o cenzură strașnică orice cunoaștere pozitiv-adevătată 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 pândește și 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 cunoașterii*. III. *Cenzura transcendentă*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 48.

facute subiectul și obiectul.”⁴ Bănuielile întinse de autor asupra motivelor pentru care Marele Anonim găsește cu cale să ne oprească de la cunoașterea transcendentului, se cristalizează în jurul a trei argumente. Există o motivare [...]

[...] un sistem de simboluri și creații subiective. Remarcabil este însă că semnele acestea, deși subiective, prind aparență de obiectivitate. În sânul însuși al celei mai strașnice disimulări se creează în cunoaștere o quasi-obiectivitate. Elementele sensibile și intelectuale se structurează într-o formă general valabilă, nu rămân dispartate și individuale. Acest caracter fundamental al cunoașterii este semnalat de L. Blaga ca o „diagonalitate”. „Diagonalitatea cvasi-cunoașterii – spune el – consistă în aceea că, prin mijloace subiective, adică prin structuri cenzoriale, se realizează, indirect cel puțin, un aparat care ține totuși loc de «cunoaștere obiectivă.»”⁵

Cu privire la această „diagonalitate” sunt de semnalat două curiozități în textul blagian: prima constă în faptul că, pentru Blaga, Kant motivează metafizicește subiectivitatea cunoașterii prin limitarea individuației și tocmai de aceea se simte obligat să precizeze că „O cunoaștere poate fi în principiu *nelimitată* și totuși *subiectivă*, tot așa o cunoaștere poate fi *limitată*, dar *obiectivă*”⁶; iar cea de-a doua curiozitate constă în credința ce și-o afirmă Blaga că până la el nimeni n-a remarcat diagonalitatea cunoașterii⁷, Nietzsche, Avenarius, Mach, James, Vaihinger punând subiectivitatea în funcție de anume limitări sau orientări ale individuației. Adevărul este însă că interpretarea ce o dă aici Blaga lui Kant cade în contradicție cu ceea ce toată lumea știe: că după concepția acestuia, cunoașterea omenească este subiectivă nu fiindcă e limitată, ci fiindcă datul primordial, pentru a deveni element cunoscut, trebuie să se supună unor *condiții*, unor forme apriorice (spațiul, timpul, categoriile) care îl transformă calitativ într-o altă existență. Cât despre *diagonalitatea* cunoașterii, ea nu este o descoperire recentă decât prin nume, pentru că oricine știe că în filosofia kantiană există, în sânul însuși al fenomenalității, deci al subiectivității, o concordanță a afirmațiilor cu legile generale ale intelectului, cât și cu ordinea empirică, și această concordanță 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 depășit cu nimic hotarul bunurilor sale. Numai așa se poate interpreta afirmația sa că „Gânditorii care s-au ocupat cu problema cunoașterii, încercând s-o determine, n-au operat decât cu termenii alternativi: «subiectivitate» și «obiectivitate»”⁸. Și trecându-l pe Kant printre „subiectiviști”, constată că, dintre aceștia, „Niciunul nu a conceput posibilitatea unui autentic «compromis», adică a unei subiectivități astfel ajustate încât să țină loc de «obiectivitate»”⁹. Afirmația 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 și obiectiv în sensul că lumea fenomenală, deși subiectivă, dacă o raportăm la *lumea în sine*, este obiectivă prin faptul că formele apriorice ale sensibilității și 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 și să judecăm în mod critic conceptul de „Mare Anonim”, este de a face evident întâi de toate acest fapt: *că Marele Anonim denumeste un loc familiar și 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 și ne deschide o perspectivă suficient de largă pentru a ne mișca în voie și a desprinde cu ușurință veritabilele dimensiuni ale conceptului. Ne mărește, 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 și 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* își definește viziunea sa metafizică și 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 și 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 așa de inedită pe cât au afirmat-o comentatorii și însuși autorul ei. Declarația sa prin care constată că: „Noutatea punctului nostru de vedere consistă, credem, în faptul că nu năzuim nici la înlăturarea misterului și 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 și concluziile ultime ale gândirii lui Lucian Blaga arată o substanțială similaritate de poziție speculativă cu filosofia kant-schopenhaueriană. În *Critica rațiunii pure*, lucrul în sine, concept golit de orice conținut, urmărește cu aceeași 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 și fundamental pentru istoria speculației¹¹.

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, și 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 pășim la o critică a lui, socotim că unele lămuriri preliminare mai sunt încă necesare. Amintim astfel că în judecarea unei concepții se recomandă în general două criterii: *confruntarea cu experiența, cu lumea faptului și cercetarea consecvenței în ordine logică între premisele și concluziile gânditorului respectiv*. În cazul de față nu vom aplica decât cel de al doilea criteriu, și 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 experiență”¹². Ne vom acomoda deci, pe cât e rezonabil să o facem, opiniei formulate de mulți, că o construcție metafizică e foarte greu susceptibilă unei încercări critice și că în orice caz ea are dreptul la un regim special și la un deosebit menajament în ce privește controlul solidității sale. Natura obiectului, domeniul puțin accesibil unei demonstrații riguroase, îndepărtarea de faptele precise fac controlul anevoios și reușita lui îndoielnică. Găsim de aceea dreaptă și 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 sustrate totuși în întregime criticii, și nu trebuie decât între anumite limite, pentru că altfel domeniul filosofiei ar deveni un haos arbitrar, calea spre cunoaștere și adevăr ar fi lipsită de orice criteriu de siguranță și, în consecință, confuzia și discreditul ar lovi în chiar fundamentele cunoașterii. De această situație și-au dat perfect de bine seama chiar și acei care acordă unei construcții metafizice oarecare drept principial de a nu se conforma întru totul prescripțiilor criticii. Se admite astfel că, chiar dacă o doctrină filosofică poate fi menajată în ce privește cerințele rezultate din confruntarea ei cu faptele experienței, există totuși un criteriu de judecată de la care nu se poate abate nicidecum: *ea trebuie să prezinte răspunsuri mulțumitoare la întrebarea dacă este de acord cu ea însăși* – cu alte cuvinte, trebuie să arate o perfectă și evidentă concordanță logică între premise și concluzii. Acesta este de altfel punctul de vedere pe care l-am adoptat și noi cu privire la teoria Marelui Anonim: vom cerceta dacă este un element armonic sau un focar de contradicții în sistemul lui Blaga.

Ținem 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, București, Editura Tehnică, 1993, p. 112: „lupta între două sisteme semănând prea adesea cu acele turniruri din epopeile cavalești, în care doi paladini fermeceți pot să se taie reciproc în bucăți și să iasă din luptă, amândoi sănătoși și viguroși”].

Blaga nu admite că metafizica trebuie să fie, în mod principal, în funcție de o critică sau o teorie a cunoașterii. Spiritul său filosofic pare să fi făcut aici o însemnată concesie structurii de artist, care incontestabil definește structura personalității sale. Și aceasta se vedește prin faptul că în artă interesează mai puțin dacă ceea ce crezi corespunde unei realități sau este o simplă plăsmuire a imaginației. 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, desăvârșită. În filosofie însă, lucrurile stau tocmai invers. *Aici, o construcție, o viziune despre lume și viață își capătă toată valoarea numai în măsura în care ea corespunde realității, fiindcă orientarea fundamentală, atât a faptului științific cât și a celui filosofic, este realistă, în sensul că încearcă să surprindă în forme cât mai adecvate, o ordine existențială presupusă ca dată.* E drept că un filosof și sistemul său mai prezintă și o *valoare istorică* măsurată prin influența pe care au exercitat-o asupra contemporanilor și urmașilor, dar această prețuire se referă la ceva vremelnic și nu rezultă din structura însăși a sistemului, cât din alți factori externi, mai mult sau mai puțin accidentali. Valoarea intrinsecă și valoarea istorică a unei gândiri nu se condiționează, 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 puțin de *adevăr* – supremul scop al filosofiei de totdeauna – și dacă a dat un răspuns satisfăcător cerinței spiritului de a cunoaște *realitatea*. *Valoarea istorică* indică mai degrabă felul cum sistemul s-a oglindit în conștiința contemporanilor, felul cum el a putut acționa asupra altor minți fructificându-le, dar nu arată nicidecum și măsura în care el s-a apropiat de adevăr. Trebuie să reținem deci, că sunt aici două criterii distincte, ireductibile, și că aplicarea unuia nu poate suplini în niciun fel, nici nu poate face inutilă aplicarea celuiilalt.

Lucian Blaga face parte, incontestabil, dintre aceia care nu pun prea mare preț pe valoarea *reprezentativă* a teoriilor. Ribot făcea următoarea distincție în ce privește 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 dépasser les faits.”¹⁴ Lucian Blaga face parte în mod mărturisit din cea de a doua categorie.

Trecând acum la o privire mai amănunțită a conceptului de care ne ocupăm, vom semna mai întâi poziția critică pe care o deține el în ansamblul sistemului. Prin *Marele Anonim* se denumește, 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 mințile preocupate de a filosofa sunt de două feluri: unele clare, precise, dificile în materie de dovezi, într-un cuvânt științifice; celelalte, găsind că realitatea este puțin lucru pe lângă ideal, că soluțiile metafizice, oricât de fragile ar fi ele, valorează mai mult decât demonstrațiile, neputincioase să depășească faptele”].

identificare completă cu „lucrul în sine”, am văzut că o analogie în linii mari se poate stabili în mod sigur. Preferăm totuși să substituim Marelui Anonim termenul de *transcendență*, pentru a putea face o mai ușoară comunicare cu pozițiile altor gânditori, referitoare la subiectul ce-l discutăm. În ce-l privea pe Kant, atitudinea sa teoretică față de transcendent a dat naștere în decursul timpului la o adevărată „ceartă”. A fost acuzat, în general, că afirmând pe de o parte o existență transcendentă, iar pe de altă parte declarând că rațiunea omenească n-o poate cunoaște, s-a contrazis prin aceea că, dacă nu poți cunoaște ceva, dacă știi prea bine că funcțiunile tale mintale nu sunt apte să-l prindă sub nicio formă, urmează că nu ești îndreptățit să-i afirmi, acelui ceva, *existența*. Kant susținea, într-adevăr, că spiritul omenesc nu posedă nicio cale de a veni în contact cu substanța veritabilă a lumii, cu *în sinele* lucrurilor. Atât formele apriorice ale sensibilității, cât și 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 immanentă, fenomenală, ele devin inoperante *de fapt* dacă sunt extinse dincolo de experiența sensibilă. De aici a rezultat o nouă contradicție în sistemul kantian: lucrul în sine era declarat drept *cauză* a lumii fenomenale, or, cauzalitatea era trecută de însuși Kant printre *categoriile* intelectului, adică printre acele forme apriorice care nu puteau fi aplicate în transcendent. Și atunci afirmația că lucrul în sine e cauza lumii fenomenale era un nonsens, o contradicție. Pe scurt, Kant era acuzat că afirma o existență transcendentă, dar nega posibilitatea de a fi cunoscută, or, dacă ea nu e cunoscută, nu e dată în experiență și puterile rațiunii n-o ating, de unde știi că există?

Inconsecvența reproșată lui Kant este înlăturată de gândirea unui Schopenhauer sau Bergson. Stând pe aceeași poziție cu Kant în ce privește afirmarea unei realități ultime, acești gânditori găsesc în schimb că există căi de pătrundere valabilă în transcendență. Nu ne interesează, desigur, dacă metodele propuse de ei sunt într-adevăr valabile. Rămâne faptul că gânditorii respectivi și-au dat seama că justificarea oricărei încercări de transcendere stă în puterea ce o atribuim posibilităților de cunoaștere umană. *Nu poți vorbi despre un lucru în sine, o voință, o durată pură sau un Mare Anonim, dacă ți-ai interzis principial orice posibilitate de pătrundere până la aceste realități.* Kant, printr-un mare efort de echilibristică mintală, încercase să niveleze cu totul asperitățile poziției sale, mărturisind că a gândi o existență nu este totuna cu a o cunoaște și că, deci, poți afirma lucrul în sine negând totuși că există vreo funcțiune cognitivă care să-l atingă. Schopenhauer și Bergson evitaseră presupusa lacună kantiană, dând conștiinței umane proprietatea de transcendere intuitivă. *Lucian Blaga se pare că alege poziția cea mai puțin consecventă: neagă cu desăvârșire puterea de cuprindere pozitivă a misterelor supreme, dar construiește totuși o metafizică a cunoașterii, în care ordinea transcendentă devine vizibilă în alcătuirea și intențiile ei intime.* Aici stă, după părerea noastră, punctul cel mai vulnerabil al speculației sale și partea cea mai curioasă din întreaga sa filosofie. Blaga propune o nouă metodă, *minus-cunoașterea*,

dar îi neagă valoarea de revelare a misterelor transcendente. Afirmă o cenzură implacabilă și dă dreptate lui Kant să nege valoarea de transcendență a categoriilor, dar – lucru uluitor –, introduce în miezul gândirii sale, și fără preocuparea de justificare, acest concept de „Mare Anonim”, care nu denumesc în fond decât o antropomorfizare nemărturisită și neîngăduită a transcendenței. Prin aceasta, conceptul de „Mare Anonim”, cu conținutul și 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 și lumea misterelor centrate în jurul Marelui Anonim. Individul cognitiv încearcă să cunoască misterele, dar se lovește de o aspră interdicție impusă sub forma unei *cenzuri*. Omul nu reușește să cunoască transcendența, fiindcă însăși această transcendență, prin Marele Anonim, a interzis orice cuprindere pozitivă a misterelor.

Cea mai de seamă contradicție, aceea care stă în miezul însuși al teoriei de care ne ocupăm, poate fi formulată în următoarea întrebare: de vreme ce afirmă că individul cunoscător este cenzurat „definitiv și irevocabil” în oricare din formele sale de cunoaștere, cum de mai poate autorul Cenzurii transcendente să stabilească o hartă a ontologicului și să-i dezvăluie acestuia mecanismul său cel mai intim? „Există un mister existențial central (Marele Anonim) – povestește Blaga – și mistere existențiale derivate, pe care «Centrul» le ține sub streșina grijii și inițiativelor sale. Misterele existențiale derivate nu se *apără* direct ele înseși 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 și mecanismului central transcendent constituie obiectul *Diferențialelor divine*. Prin urmare, Lucian Blaga susține pe de o parte că nu putem cunoaște absolut nimic pozitiv adecvat despre transcendență, iar pe de altă parte știe:

- 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 cunoaște 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 ști toate acestea, de vreme ce bănuim că Marele Anonim nu i-a acordat nicio dispensă specială în ce privește cenzura și că, prin urmare, i s-a interzis lui însuși „definitiv și irevocabil” orice afirmare despre ceea ce este „dincolo”? Cum de a obținut Blaga această scutire de la cenzurare, când „Prin cenzura transcendentă intercalată, înadins și din superioare motive, între misterele

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

existenței și cunoașterea individuată, se refuză cunoașterii individuate orice cuprindere pozitiv-adekvată a misterelor existențiale”¹⁶. E copilăresc și absurd!

Dar nu numai atât. Lucian Blaga dezvăluie și 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 pândește și 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 și obiectul.”¹⁷

Recunoaștem 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 cunoaște în mod pozitiv-adekvat. Or, el tocmai cunoașterea pozitiv-adekvată o interzice individului și o conferă Marelui Anonim. Ar rămânea atunci ca teoria despre Marele Anonim să fie un fel de revelare neadekvată, 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 attribute precum «rațiune»; «voință» etc. Attribute de felul acesta îi vom conferi cel mult sub rezerva categorică și mărturisită de a vorbi conștient *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*, și factorul central metafizic va fi dotat cu attributele 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 și una, și alta înglobează în sânul lor dificultăți de neînving. Dacă Marelui Anonim nu i se poate atribui *raționalitatea* decât *mitic*, adică *neadekvat*, atunci teoria despre cenzură nu mai are sens, pentru că ea presupune intenționalitatea Marelui Anonim de a opri individuațiunea de la cunoașterea absolutului. Aici Blaga a trecut cu mult peste cercul permis de teoria cenzurii. Nu numai conceptele de „rațiune” și „voință” nu pot face parte din determinantele Marelui Anonim, ci orice alt atribut ce i s-ar conferi este neadekvat. 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, și totuși i-l dă atunci când afirmă că Marele Anonim a impus cenzura din motive care privesc ordinea existențială, și 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 aceleași neconținute cuvinte: e numai un mit. Căci, dacă luăm această de a doua pantă de interpretare și considerăm explicația metafizică a cunoașterii prin Marele Anonim ca un simplu *mit*, cum lasă a se înțelege însuși Blaga, atunci evident că socotelile par să se schimbe și obiecțiile aduse de noi aici par să nu-și mai aibă obiect. Dar prin acest fapt să nu se creadă cumva că poziția metafizică a lui Blaga și-ar fi câștigat un spor de soliditate. Nicidecum. În acest caz, mitul Marelui Anonim are tot atâta valoare filosofică pe cât are o valoare științifică mitul cunoscut, prin care Aristofan explică în *Banchetul* platonician geneza iubirii. Repetăm: *rostul filosofiei nu este de a crea mituri, de a construi universuri și ființe imaginare, ci de a cunoaște Realitatea.*

Lucian Blaga distinge mai multe feluri de a gândi: *rațional, mitic și ecstasic*, și ne mărturisește că în determinarea Marelui Anonim le va utiliza pe toate – după împrejurări. Totuși, el nu ne-a arătat în mod precis când vorbește rațional, când mitic și când ecstasic. De aici, izvorul posibil al multor neînțelegeri și 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 și a sfârșit prin a crede în ea. Este Marele Anonim o expresie mitică a existenței? Dacă e așa, atunci în ce constă valoarea ei reprezentativă? *Dacă este mit, este construcție arbitrară, plâsmuire necontrolată a imaginației, icoană simbolică, dar neadecvată, a unei necunoscute, lăsată la bunul plac al fabulației autorului ei.* Și atunci în ce mai constă valoarea filosofică a teoriei Marelui Anonim, când știm prea bine că în ea se vedește mai degrabă chipul însuși al omului decât contururile transcendentului? Cum poate această teorie să dea răspuns mulțumitor strădaniei de cunoaștere a realității? 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 cunoașterii trebuia să eșueze în mod necondiționat, pentru că intra în vădită contradicție cu premisele stabilite în domeniul gnoseologic. Lui Kant i s-a reproșat neconținut că mersese prea departe când afirmase existența lucrului în sine, pentru că stabilise în prealabil absoluta imposibilitate a funcțiunilor de cunoaștere ale minții omenești de a pătrunde în transcendent. De altfel, Kant nu făcuse decât *să afirme* existența 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 privință cu mult mai temerară; ea nu se mulțumește să constate subiectivitatea desăvârșită a cunoașterii omenești, ci se întreabă pentru ce ordinea existențială e astfel alcătuită încât omul să nu poată niciodată să deschidă perspectivă spre mister? Ce semnificație are întemnițarea omului în lumea propriilor lui creații?

Cu această întrebare Blaga, bate temeinic la porțile imposibilului, pentru că însăși concepția sa despre inaptitudinea minții omenești de a pătrunde în transcendent îl oprește să poată da un răspuns valabil. Atunci când te întrebi de sensul dat

lucrurilor, când te străduiești să afli de ce lumea e așa cum e și nu altfel, noima ce o bănuiești stând la baza ei nu-ți poate răsări decât când ai stabilit oarecare legătură cu suprasensibilul, unde își află dezlegare toate câte aici pe pământ sunt nedezlegate. Fiindcă – așa cum se dovedește și 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 și toate misterele derivând din el, de aspirațiile oricărei cunoașteri individuate, creând între aceasta și misterele existențiale o rețea de factori izolatori”¹⁹ –, când știm prea bine că e doar un fel de a vorbi *mitic* despre un mister care rămâne și va rămâne în vecii vecilor un mister? Vorbind despre cele patru feluri de cunoaștere pe care le deosebește: concretă, înțelegătoare, mitică și ocultă, *Cenzura transcendentă* continuă: „Prin fiecare dintre aceste cunoașteri, misterul existențial e alungat spre a fi înlocuit cu un echivalent neadecvat.”²⁰ Deci, și în cazul când teoria Marelui Anonim e luată ca un mit, care ar vrea „să exprime în icoană sensuri smulse existenței” –, cum definește 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 însuși, ca o construcție *pur verbală*, fără nicio semnificație obiectivă: „Cunoașterea mitică e un organ de revelații disimulatoare prin excelență”²¹ [...]

[...] Dacă totuși s-a construit un sistem „metaforic”, reprezentând în termeni neadecvați o realitate incognoscibilă, acest fapt întărește 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 și 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 cunoașterii 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 totuși cu vederea indecizia în care se zbate, dramatic, poziția metafizică blagiană. Marea originalitate pe care ea pretinde că a adus-o în problema cunoașterii 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, găsește că subiectivitatea cunoașterii se datorează intervenției factorului metafizic central, Marele Anonim, care din

¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

²⁰ *Ibidem*, p. 56.

²¹ *Ibidem*, p. 50.

superioare motive și în baza unui „tâlc metafizic” „interzice conștiinței cuprinderea pozitiv-adekvată a misterelor.” Prin aceasta, încercarea lui Blaga devine de fapt o raționalizare a transcendentului, o introducere a lumii umane într-un angrenaj de semnificații și intenționalități 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 construcție verbală, fie ea și metaforică. Aceasta pentru motivul bine întemeiat că – privind și interpretând *mitic* și metaforic Marele Anonim – „*tâlcul metafizic*”, „*primejdiile*” și *rațiunile înalte și necunoscute nouă*, care determină pe Marele Anonim să ne cenzureze cunoașterea, devin *indescifrabile mistere* și, ca atare, nu poți arunca asupra lor suspiciunea cenzurării, *pentru că despre un mister nu ești în drept să spui nimic atâta vreme cât îl consideri mister*. Adevărul este că – în ciuda mărturisirilor clare făcute de Blaga în unele părți – *Cenzura transcendentă* contrazice, în alte părți, interpretarea mitică a Marelui Anonim. Precizia, raționalitatea în care încadrează elementele explicației, felul categoric sub care se prezintă, îndeamnă la o interpretare *ad litteram*. De altfel, numai într-o asemenea interpretare și-ar avea oarecare sens încercarea de a opune teoria Marelui Anonim, ca explicație metafizică originală a subiectivității cunoașterii, celorlalte teorii (biologico-finaliste) [...]

[...] Adăugăm aici că Marelui Anonim i se conferă, prin abuz și inconsecvență, atribuții de cunoaștere. „Marele Anonim e în posesia unei cunoașteri pozitiv adecvate și nelimitate.”²² Ce sens va fi având această afirmație e foarte greu de conceput. Întâi de toate, este de neînchipuit ce înseamnă, și mai ales *cum e posibilă* o cunoaștere *pozitiv-adekvată*; apoi, nu se poate concepe o ființă dotată cu *puteri cognitive* decât prin analogie cu făptura omenească. Și, în consecință, Marele Anonim nu poate fi decât o ființă construită după chipul și asemănarea noastră, ceea ce este o evidentă antropomorfizare. L. Blaga va simți, desigur, neajunsul unor asemenea afirmații, de aceea va veni cu o atitudine moderatoare: „Marelui Anonim însuși i-am atribuit, într-un chip pentru noi de neconceput, «*cunoașterea absolută și nelimitată*». Prin aceasta voim numai să relevăm că natura cunoașterii Marelui Anonim trebuie să fie cu totul altfel decât natura cunoașterii individuate.”²³ Înțelesul acestor pasaje este, desigur, cât se poate de obscur, datorită faptului că vrea să ni se vorbească despre o cunoaștere care de fapt nu e cunoaștere! [...]

[...] Și acum, drept încheiere, să ne fie permisă și o mică încercare de explicație. Contradicțiile semnalate în gândirea lui Lucian Blaga și care, în fond, se pot reduce la aceea că *interzice trecerea în transcendent, și totuși o efectuează într-un mod surprinzător*, își au izvorul lor originar în structura de artist a autorului. Blaga nu ține principial seama de faptul că metafizica trebuie să fie în funcție de teoria cunoașterii. Construcțiile metafizice le poți prezenta în două feluri: sau ca niște înșăilări arbitrare menite să mulțumească imaginația, sau ca imagini adecvate ale unei realități. În filosofie – acesta e un lucru elementar –, nu interesează decât al

²² *Ibidem*, p. 150.

²³ *Ibidem*, p. 181.

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

Blaga face, însă, tocmai contrariul: neagă în mod absolut funcțiilor de cunoaștere ale minții omenești valoarea de revelare, dar construiește totuși – *cum*, nu știm –, o metafizică a Marelui Anonim. *Prin aceasta, Marele Anonim devine punctul dramatic al gândirii lui Blaga, deoarece se instalează ca un focar de contradicții în sânul sistemului.* Kant a trecut și el în transcendent, negându-și premisele *Criticii rațiunii pure*. Același păcat îl paște și 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 și goale, se va confirma, credem, observația ce o facem: *că filosofia lui Blaga este o operă de artă clădită din material filosofic, și în aceasta stă toată tăria și 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 ființă 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 și fără a-și asimila substanțe din afară. Prima însușire, funcțiune, gest al Marelui Anonim, este deci acela de a crea din sine o serie nesfârșită de alți Mari Anonimi, identici sieși. „Marele Anonim, existență de o copleșitoare complexitate și amploare, are prin sine însuși, fără a fi supus niciunei scăderi sau alimentări, putința să genereze *ad indefinitum* existențe de aceeași amploare substanțială și de aceeași complexitate structurală.”²⁴

Inițial, deci, Marele Anonim este pornit spre indefinită reproducere de existențe similare sieși. Și dacă lucrurile ar fi rămas aici, dacă Marele Anonim ar fi dat curs acestei tendințe a sale, lumea nu ar mai fi existat, ci ar fi existat o serie nesfârșită de Mari Anonimi; serie în permanentă creștere. Marele Anonim nu tinde, deci, în primul rând la crearea lumii; cosmosul rezultă dintr-o operație a sa de ordin secund.

Existența lumii se explică altfel decât printr-un proces demiurgic direct și intenționat, 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 inițial. 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 și, dimpotrivă, ia măsuri ca ea să fie îngrădită.

²⁴ *Idem, Trilogia cosmologică. I. Diferențialele divine*, București, 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 copii 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-și 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 veșnică virtualitate, căci din dezlănțuirea procesului reproductiv ar rezulta fie alte «toturi divine», adică tot atâtea sisteme autarhice care s-ar sustrage pazei și controlului central, fie sisteme egocentrice, care ar încerca să se substituie întâiului și 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 și teama de a nu periclita prin ea centralismul existențial, și înțelege să iasă din acest impas printr-un surogat de creație: în loc de a reproduce un număr indefinit de Mari Anonimi, asemănători sieși, va reproduce numai părți din acești Mari Anonimi posibili, îi va împrăștia 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 și liber realizat, al unui Dumnezeu posibil.”²⁶

Marele Anonim nu creează în mod direct nici alți Mari Anonimi, cum ar fi firese, în baza impulsunii sale fundamentale, nici fenomene întregi, ci doar particule cât se poate de simple sub raport substanțial și structural, dar eterogene, din totul divin, în perspectivă virtuală. Pentru completarea înțelesului de „diferențială divină”, recurgem și 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 naștere unităților infinitezimale și 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 oprește 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 și să devină primejdioase. Și, în consecință, însuși 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 și ordinea existențială. Marele Anonim emite, deci, în primul rând, diferențialele divine, elemente de ordine transpațială, absolut simple și, în consecință, neimaginabile. Diferențialele divine trebuie să le percepem ca purtătoare „infinitesimale” (simbolic, ca „puncte”) ale câte unei structuri virtuale absolut simple²⁸. Din aceste diferențiale se compune, în urmă, printr-un proces de integrare, totalitatea celorlalte fenomene. Materia, viața, spiritul nu sunt în fond decât forme complexe de diferențiale divine specifice.

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

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

Procesul de integrare a diferențialelor cunoaște mai multe grade. Diferențialele se pot „potrivi” mai mult sau mai puțin, atunci când sunt puse în situația de a se integra. Blaga vorbește de o „suficientă potrivire” și o „minimă potrivire”. În primul caz rezultă individuațiuni normale, cu finalitate evidentă și localizată. În al doilea, apar organisme 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 și psihică, cât și cele de regenerare, transplantare sau aparițiile monstruoase.

La fel se pot explica și alte deficiențe în sânul creațiunii, cum ar fi vremelnicia, destructibilitatea, dimensiunile minore. Toate își au explicația în geneza indirectă a lumii și în intenționalitatea superioară pusă la baza ei: tendința Marelui Anonim de a-și limita creația și a o ține în permanentă stare de inferioritate, spre a nu-i da posibilitatea să se ridice contra sa și, eventual, să-i uzurpe poziția centrală.

În felul acesta, concepția lui Blaga se desenează ca un finalism pronunțat, cu toată partea lăsată întâmplării în mecanismul cosmic. În viziunea sa, chiar și acordul mecanic al diferențialelor divine este făcut cu sens de Marele Anonim. Faptul că lumea este rezultatul unei creații indirecte și că diferențialele se conexează oarecum mecanic, implică o înaltă potrivire și prevedere din partea

²⁸ *Ibidem*, p. 56.

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

Astfel, se știe că modurile ontologice sunt mai multe: al cristalelor, plantelor, animalelor și omului. Întrebarea care i se iscă deodată autorului este: de ce există mai multe moduri ontologice sau de ce există atâtea, și nu mai multe? De ce ființe adânc și esențial asemănătoare se deosebesc, totuși, prin caractere secundare, de ce la tipuri cu totul distincte persistă elemente formale asemănătoare, de ce în complexitatea lor formală ființele se diversifică atât și de ce sub unghiul ontologic variațiile sunt mai puține, dar mai abrupte? Răspunsul pledează pentru teza creației indirecte prin diferențiale. După argumentele pur speculative care sprijină ipoteza unei geneze indirecte, pe temei de diferențiale divine, toate aceste aspecte empirice generale pledează, parcă, și ele mai mult în favoarea acestei ipoteze. Persistența încăpățânată a unora dintre structurile fapturilor, alături de variabilitatea altora, indică mai curând o discontinuitate a elementelor de bază, capabile de diverse combinații, decât o geneză directă și integrală a acestor fături și ființe potrivit unor planuri *ad-hoc*. La fel, distribuția unor motive formale asemănătoare (izvoade) la fături și ființe 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 fături și ființe ca „întreguri indivizibile”.

Dar argumentul empiric care în ochii lui Blaga este într-adevăr decisiv, împotriva unei geneze directe și morfologice a lumii, îl constituie fenomenele de *parafinalitate*. În acest punct, autorul trilogiilor operează o abilă eliminare a celor doi adversari pe care-i găsește în cale: materialismul și vitalismul, făcându-i să se extermini reciproc. *Fenomenele de finalitate elimină ipoteza materialistă, iar fenomenele de parafinalitate elimină ipoteza vitalistă*. Driesch a fost acela care s-a învrednicit prin experiențele sale să dea lovitura de grație materialismului mecanicist, fără ca totuși ancorarea sa într-o explicație entelehială să fie acceptată de Blaga. Mecanicismul rămâne definitiv executat de Driesch, entelehismul pe care-l anunță în loc este, la rândul său, anulat de fenomenele de parafinalitate. Aspectele finalității organice și, pe urmă, faimoasele experiențe ale lui Driesch interzic explicarea mecanicistă a vieții. 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 situație se impune o nouă explicație, cu termeni neuzați, și Blaga o aduce prin teoria diferențialelor divine. Marele Anonim are tendința firească de a se reproduce aidoma, la nesfârșit. Dar, din teama de a-și

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 totuși întreguri cu părți în subordine, care ar fi ideile, tipurile, formele entelehiale; de a crea individual prin acte monofazice, indivizibile. Se teme însă și de acest gest. Și atunci preferă creația indirectă prin diferențiale divine, realități la care trebuie să se refere, după Blaga, explicația finalităților.

Concomitent cu aceste idei, Blaga emite și o anumită teorie asupra organizării cristalelor, vegetalelor și animalelor. Fenomenul de la care pornește e acela al „unității formative”, asupra căreia se aruncă imaginația gânditorului pentru a-și 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 număidecât doi factori:

- 1) Factorul direcțional, egal cu un mănunchi de indicatori după care se orientează materia și teoriile fizico-chimice în procesul de organizare al individului-cristal. Indicatorii rezumă cu aproximație și într-un fel virtual structura cristalului. Acest factor să-l numim „factor D”;
- 2) În orice unitate formativă trebuie să existe și un anume quantum de energie cu totul specifică, pe care unitatea formativă o utilizează și de care are nevoie pentru organizarea materiei și a energiilor fizico-chimice potrivit indicatorilor direcționali. Această energie o vom numi „energie delta”.

Odată fixați acești doi factori ai unității formative, autorul pășește la alte presupuneri. Și 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 predominanță, în sensul că factorul D al ei realizează la planurile sale de construcție energiile delta ale celorlalte unități formative. Fură, cu alte cuvinte, energia delta conținută în celelalte unități. S-ar naște aici, desigur, întrebarea cum reușește să predomine o anume unitate și 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, și 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 încheșării individului cristal. Evident că predominanța aceasta a unei unități e temporară și că unitățile celelalte își păstrează, să zicem așa, nuda proprietate a energiilor delta, deoarece, când cristalul se pulverizează, unitățile revin în posesie plină a energiilor respective. Asemenea unități formative stau, desigur, și 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 și se diferențiază toate celelalte. De aceea, ea și conține cel puțin patru factori: factorul D și delta, apoi un factor dirijor al procesului de înmulțire și 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 și unul

destinat să dirijeze înmulțirea celulară. Odată în funcțiune, acest factor, el ne pune în prezența mai multor celule și deci a mai multor unități formative. Celula inițială exercită prin alt factor al ei o acțiune de demontare ireversibilă a factorilor lor direcționați și de însumare a energiilor delta ale acestor celule. În felul acesta, celula inițială le subordonează pe celelalte, stingându-le definitiv și progresiv factorii direcționali. Mecanismul imaginat astfel are darul să explice mulțumitor fenomenele de regenerare. În regiunea respectivă intervine o unitate formativă cu misiunea de a restaura organul dispărut. Însă această unitate nu mai deține toate calitățile unității inițiale, ci este dintre acelea cu o seamă de indicatori direcționali demontați, iar cu ceilalți paralizați. Ea nu mai poate să intervină decât cu acești indicatori paralizați și care și-au revenit din amorțire. Teoria este deci în stare să explice și finalitățile și parafinalitățile deopotrivă.

În orice caz, ipoteza emisă aici de Blaga și al cărei interes cade mai degrabă sub ochii biologilor, nu e lipsită de ingeniozitate și de logică. Ea ne amintește cu insistență ipotezele chimiei, care încearcă să-și imagineze structura realităților subatomare, ceea ce ne îndeamnă să subliniem că este o ipoteză construită după toate legile genului. Integrate în viziunea sa metafizică, unitățile formative care sunt unitățile germinative ale indivizilor, trebuie privite ca fiind ele însele realități complexe, compuse din diferențiale divine. Atât factorii direcționali, energiile delta, cât și ceilalți factori rezultă din integrarea diferențialelor eterogene. Ca atare, unitățile formative sunt destructibile și reformabile, ceea ce prezintă interes pentru problema evoluției. În vederile lui Blaga, teoria adaptabilității nu e în stare să dea seama de apariția unor specii noi. Nici viața însăși nu poate fi luată ca principiu creator de specii. Singura explicație notabilă trebuie să se refere la teoria unităților formative și la procesul metafizic de integrare a diferențialelor. Apariția unei specii înseamnă o schimbare de structură în unitatea formativă în care se declară mutația respectivă. Cum, însă, unitatea formativă constă dintr-o integrare metafizică de diferențiale divine, e de presupus că o reformă în structura ei înseamnă o integrare suplimentară de noi diferențiale, o grupare a lor pe substratul formativ dat. Explicând în acest mod apariția de noi specii, Blaga își mărturisește 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 variații 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 diferențialele divine, prezența generatoare a Fondului Anonim.*”²⁹

Blaga este cel dintâi în a recunoaște unele din paradoxele concepției sale. Faptul nu atenuează însă cu nimic impresia puternică de arbitrar pe care ți-o lasă întreaga sa concepție. Înainte de a trece la câteva considerente personale, lăsăm ca autorul însuși să ne dea referințe asupra punctelor de maximă obscuritate a metafizicii și cosmologiei sale.

²⁹ *Ibidem*, p. 111.

Astfel, Blaga însuși mărturisește: „Suntem cei dintâi să recunoaștem 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 și a științei.”³⁰

Atitudinea aceasta este caracteristică lui Blaga și o socotim cu totul afilosofică, pentru că nu credem ca din istoria filosofiei și științei să se desprindă învățătura că paradoxul trebuie luat drept principiu de filosofare. Stăm aici în fața unui exces de imaginație și 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 nesfârșit. Faptul miră logica, deoarece reproducerea nelimitată din același 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 și alte dați în situații similare. Sunt regiuni unde terenul devine, prin însăși natura sa, foarte echivoc în raport cu posibilitățile noastre de înțelegere. Trebuie să ne împăcăm și 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 cunoașterii. Dar, oricât ar încerca autorul să legitimizeze 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 știe acest lucru? Iată întrebări la care n-a dat și nici nu poate da vreun răspuns valabil. Formula paradoxală semnalează un „mister”?? Blaga nu se oprește la această poziție de simplă afirmare a transcendenței, ci o antropomorfizează, o raționalizează complet. Alt punct paradoxal ne este indicat de însuși autorul său ca fiind faptul că, deși Marele Anonim deține proprietatea de a se reproduce la infinit, totuși 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 găsește o justificare în sfera „minus-cunoașterii”.

Dar, indiferent de aceste poziții inițiale paradoxale, rămâne marea întrebare: cum a fost posibil ca Blaga să raționalizeze și 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 povești, a unor creații ale fanteziei născocite pe marginea unor probleme liminare? Iată atâtea și atâtea elemente care ne dau un lămurit și colorat tablou asupra transcendenței. Un Mare Anonim, ființă supremă cu puteri și rosturi centrale în mecanismul cosmic și supra-cosmic, dotat cu proprietatea de a se

³⁰ *Ibidem*, p. 157.

³¹ *Ibidem*, p. 159.

reproduce la infinit sau de a crea existențe cu structură majoră. Iată-l pe acest Mare Anonim cum gândește, cum se teme, cum este prevăzător, cum ia măsuri de stăvilire a tendinței sale creatoare, iată-l cum, în loc să desfășoare creația, o mutilează, o pulverizează. Iată acum și o întrebare care se naște de aici și pe care o aruncăm filosofiei lui Blaga: ce rost i se dă lumii în acest mecanism? Nu cumva lumea e o creație nedorită, întâmplătoare, cu sens, și totuși cu semnificația de a interzice o creație?

În vederile filosofiei sale, lumea este o pseudo-creație apărută peste prevederile Marelui Anonim, și chiar contra lor: „*Lumea, ca sumă a diferențialelor divine disponibile sau integrate și organizate în individuații de diverse tipuri, se produce deci periferial față de Fondul Anonim și are în cele din urmă suprema semnificație a unei teogonii sistematic, consecvent, radical și înadins zădărnice.*”³² Prea se accentuează caracterul de apariție silnică a lumii, prea meschin ni se pare acest Mare Anonim și e cam tristă lumea pe care ne-o oferă Blaga. Dacă ținem seama de faptul că este o lume ieșită mai mult din puterea de închipuire a lui Blaga decât din mâinile Marelui Anonim, ni se va îngădui pretenția că, de vreme ce ni se oferă simple povești, să fie cel puțin frumoase! Prea avem impresia neputinței acestui Mare Anonim, prea îl vedem îngrijorat de o revoluție printre elementele subordonate, pentru a nu vedea că în însăși concepția 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 știrbește mult din prestigiul pe care trebuie să-l dețină ideologic prin poziția metafizică pe care o are. Atât Marele Anonim, cât și lumea prind un aspect prea cenușiu [...] Ne miră mai ales cum îi atribuie calități *substanțiale*, cum e aceea de a fi o *spiritualitate*. Iată textul: „Hotărându-ne pentru ipoteza unui Generator transmundan (de o extremă complexitate substanțială și structurală, între altele și de natură spirituală), rămâne să determinăm mai de-a-proape ființa sa cât și raportul său cu lumea.”³³

Mai ținem să evidențiem încă un aspect interesant al cosmologiei blagiene, deși el ar cădea cu mult mai mult efect în atenția 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 „ortodoxist”. Marele Anonim, ca existență metafizică primordială, nu are prea multe asemănări cu conceptul creștin de Divinitate. În viziunea *Diferențialelor divine*, el este împodobit cu atribute și chiar defecte omenești: nu e atotputernic fiindcă se teme de propriile-i creații, este avar cu tăria lui, meschin și tiranic; autorul merge până acolo încât îl și numește *Dumnezeu-demon*³⁴. Ceea ce, evident, nu poate încăpea, credem, în vederile teologiei creștine. Pe de altă parte, nemurirea sufletului este trasă la mare îndoială: „Ceea ce rămâne după moartea individuală cât privește conștiința sunt aceste secrete diferențiale psihice, spirituale, *eterogene*, dar *nu* «conștiința» și

³² *Ibidem*, p. 118.

³³ *Ibidem*, p. 125.

³⁴ *Ibidem*, p. 67.

niciun pretins «suflet individual», ca factor total și indivizibil care ar fi fost în posesia conștiinței sau poate chiar identic cu ea.”³⁵

Există mai multe considerente pentru care socotim că Blaga desfășoară aici o concepție metafizică deosebită de metafizica teologică ortodoxă. Avem toate semnele necesare că Blaga are o altă concepție despre Dumnezeu și avem chiar dreptul să spunem că asistăm la situarea în locul metafizic central a unei ființe care nu mai poartă nici pe departe trăsăturile divinității așa cum le cunoaștem din cadrul învățaturii noastre creștin-ortodoxe.

Socotim întâi mărturisirea, expresă a lui însuși Blaga, care a ținut să ne avertizeze că ezită să dea Marelui Anonim denumirea de Dumnezeu, pentru că „[...] ne derutează prin apucăturile sale egocentrice și prin uzarea față de noi de unele măsuri a căror promptă calificare ar stârni stupoare teologilor”³⁶. Adăugăm apoi toate acele însușiri care îndepărtează de conceptul de Dumnezeu, cum ar fi afirmația 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 perfecțiune pe care omul l-ar visa sau ar urmări să-l realizeze. Blaga ne sfătuiește 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 și care, prin toate măsurile preventive luate, tinde tocmai la conservarea disanalogiei.”³⁷

S-ar mai putea, de asemenea, cita și faptul că lumea nu este, în concepția lui Blaga, rezultatul unei voințe și intenționalități divine directe: „Geneza lumii nu s-ar fi dezlănțuit dacă Marele Anonim s-ar fi abandonat fără rezervă posibilităților sale reproductive firești”³⁸ [...]; „Efortul volițional al Marelui Anonim are ca obiectiv *ceea ce nu trebuie să se facă, iar nu ceea ce se face.*”³⁹

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

În ce ne privește, socotim că libertatea metafizicianului trebuie să fie absolută în sfera gândurilor sale. Zugrăvind aici conceptul de Mare Anonim în ceea ce-l aseamănă și-l deosebește de ideea divinității creștine, nu ținem decât la o exactă situare a concepției blagiene și la o justă interpretare a ei.

Tot în rândul obiectivelor ce am avea de adus *Diferențialelor divine* trebuie să socotim și ușurința 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 discuție. Este vorba de întrebarea dacă lumea e într-adevăr rezultatul unei „geneze” sau ea există din veșnicie și pentru veșnicie. Ce-i drept, autorul își pune această întrebare, recunoaște chiar ca îndreptățită în oarecare măsură și cealaltă teză, deoarece spune că „Avem desigur latitudinea să ne închipuim lumea și ca o permanență, din totdeauna și fără de sfârșit, susceptibilă de multe schimbări în mărunțișurile ei, dar inalterabilă în mare”⁴⁰.

Motivul pentru care preferă totuși teoria genezei ca punct de plecare este cât se poate de șubred. Iată-l: „Se va vedea însă că lumea însăși, cu structurile și cu articulațiile 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 afirmații ale sale îl îndreptăteau 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 excepție, potrivit unui model, luat din lumea de toate zilele”⁴², atunci apare ca foarte probabil că nu numai explicațiile concrete s-au dat prin analogie cu faptele empirice înconjurătoare, dar și ideea unei geneze a lumii trebuie să fi apărut ca mai naturală minții omenești tot prin analogie cu experiența concretă care arată că orice existență își are un început și un sfârșit. Lucian Blaga acceptă totuși teza genetică pentru că „lumea devine mai accesibilă unei ofensive lămuritoare” și 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 consecința unei intenționalități divine, ci pentru că ideea unei geneze este un instrument mintal cu mai mult efect lămuritor în sistemul de explicație a lumii. Motivul alegerii conceptului este pragmatic. Geneza, ca și Marele Anonim, ca și diferențialele divine apar, în acest caz, ficțiuni, elemente mintale cu care se poate înjgheba o „explicație”, dar această explicație nu-și ia de nicăieri certitudinea că acoperă o realitate!

Toată această insuficiență a gândirii blagiene provine dintr-o pornire de creație filosofică „more geometrico”. Se pornește de la concepte dogmatice fondate în afară de orice posibilitate de control, și se clădește pe ele cu o încredere vrednică de cel mai pur dogmatism. Căci, ori de câte ori luciditatea critică își vedește prezența, ea creează momente dramatice și dislocări profunde în sânul sistemului. În acest sens, nu ne sfiim să afirmăm că gândirea lui Lucian Blaga e în disonanță cu concepția veacului. Prin elementele ei mistice, dotate cu o forță mai mult artistică și mai puțin filosofică, metafizica sa miroase a preistorie speculativă, plină de farmec, dar naivă și uneori puerilă, argumentată în mărunțișuri, dar așezată în total pe șubrede temelii dogmatice.

Oricât ar fi vrut autorul s-o apere de contradicții, n-a reușit. E destul să amintim grava antropomorfizare a Marelui Anonim, antropomorfizare nepermisă și

⁴⁰ *Ibidem*, p. 20.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

fără sens, dat fiind că în *Cenzura transcendentă* se afirmă că misterele de dincolo rămân veșnic mistere, omul nefiind în stare să prindă nici cea mai mică fărâmbă din adevărata realitate transcendentă. Or, ce descoperim din construcția metafizică blagiană? Că Marele Anonim gândește și voiește, stăpânește și se teme, creează și interzice creația, are intenții și urmărește scopuri. Marele Anonim e făcut, deci, după chipul și asemănarea omului, e creație artistică fără nicio valoare filosofică, pentru că însăși concepția gnoseologică aparținând aceluiași autor îi interzice plămuirea 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 întrebuița propria expresie a autorului –, e într-adevăr „ros” de grave contradicții. Fără a-i nega marile calități speculative – acea suplă și subtilă plimbare pe margini de probleme adânci, acea prindere intuitivă a marilor mistere și stabilirea unei directe comuniuni afective cu obiectul problematicii metafizice, și 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. Cunoașterea ca absolută adecvație între conținutul cognitiv și obiect (cunoașterea adecvată).

2. Cunoașterea inadecvată, dar care ține loc de cunoaștere adecvată (cvasi-cunoașterea).

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

Prin urmare, Marele Anonim reușește să-și păstreze destul de bine secretele lui transcendente. El cenzurează cunoașterea omenească în așa 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 și cu doruri de transcendență, iar pe de altă parte urmărește apărarea mistereleor existențiale de orice eventuală cunoaștere „pozitiv-adecvată”. Motivul pentru care Marele Anonim aplică o cenzură cunoașterii individuate l-am menționat, însă fiindcă el ocupă un loc central în metafizica lui Blaga, mai dăm și un citat: „Un centru individuat, altul decât Marele Anonim și alături, care ar fi în posesiunea

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

«adevărului absolut, adecvat și nelimitat», ar reprezenta pentru echilibrul existențial și pentru planul, în care și spre care se articulează existența, un insuportabil izvor de perturbații.⁴⁴

Nu e nevoie acum de prea multă subtilitate pentru a înțelege că Marele Anonim este înzestrat cu o facultate de cunoaștere, și anume cu aceea care este refuzată structural și prin cenzură omului: cunoașterea absolut-adekvată. Blaga afirmă: „Din moment ce suntem dispuși să atribuim Marelui Anonim o «cunoaștere», nu putem să i-o atribuim decât în formă maximalistă.”⁴⁵

Observăm, iarăși, că nu înțelegem defel de ce Blaga se simte „dispus” să acorde Marelui Anonim, care e supremul mister, deci supremul incognoscibil, un atribut așa de uman cum e cunoașterea, chiar dacă e în formă maximalistă! De altfel, aceeași cunoaștere el o mai acordă, în mod limitat bineînțeles, și unui anume factor formativ în procesele biologice. Dar asupra acestui punct nu mai insistăm.

Cenzura transcendentă uluiește tocmai prin arbitraritatea construcției teoretice. În *Cenzura transcendentă* se vorbește de un Mare Anonim, i se determină acestuia anume calități, i se conferă funcțiuni, i se atribuie intenții și i se dau puteri, dar de unde rezultă că și există acest Mare Anonim? Nu cumva existența lui ar trebui să fie prima problemă de discutat și de rezolvat mai înainte de toate, pentru orice filosofie care face aserțiuni asupra realității, și încă a realității supreme?

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

Un lucru este clar în această problemă: *întrebarea pusă de presupusul critic este de o importanță capitală, iar răspunsul lui Blaga este nu se poate mai insuficient*, pentru că acest răspuns deschide drum liber incontrollabilului în materie de filosofie. Istoria sistemelor filosofice stă dovadă că salturile făcute de „viziunile metafizice”, pe deasupra și în disprețul criticii, au fost de obicei salturi în vid. Construcțiile 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 credința pusă ca suport al „saltului” duce inevitabil în sfera arbitrarului.

Spusele noastre vor fi și mai evidente, dacă vom mai reproduce încă o frază din *Cenzura transcendentă*: „Înțelegem grija criticii de a da speculației o ținută cât mai onorabilă – întrebarea ei de mai înainte cu privire la dreptul de a vorbi despre existența Marelui Anonim are totuși o înfățișare 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 și de ce dacă e logicistă nu mai merită un răspuns, dar din toată afirmația 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 și el să spună când afirmă că, făcând oarecari concesii criticii, consideră „propoziția despre existența Marelui Anonim ca un simplu *punct de vedere*”.

Lucrurile ar mai merge dacă noțiunea de *Mare Anonim* n-ar cădea în contradicție cu însăși teza unei cenzuri transcendente. Însă acest fapt are totuși loc, căci dacă Marele Anonim aplică în mod conștient și intenționat o cenzură, atunci cum se face că noi mai putem ști că există un Mare Anonim și pe deasupra – lucru uimitor –, îi cunoaștem și cele mai intime gânduri ale lui: *motivele pentru care ne cenzurează cunoașterea*? Dacă într-adevăr e valabilă cenzura, atunci n-ar trebui să știm nimic despre Marele Anonim, iar dacă știm ceva, atunci înseamnă că nu e valabilă cenzura!

Blaga va simți această obiecție și va reveni. Iată o afirmație a lui, semnificativă pentru problema în discuție: „Ideea despre «primejdia metafizică» implicată de o cunoaștere individuală 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 existență și cunoașterea individuală.”⁴⁸

Prin această „*retragere*” însă, nu se face decât să se afirme implicit că toată teoria despre cenzura transcendentă e o metaforă, în ultimă esență, o construcție verbală. Din această dilemă Blaga va ieși cu greu, dat fiind că filosofia e altceva decât o construcție a imaginației: *e cunoaștere de realități*.

Se vorbește neconținut de imposibilitatea de transcendere a cunoașterii obiectiv adecvate din partea individuației și totuși se trece permanent peste ea, relatându-se de Marele Anonim ca despre un fapt bine cunoscut: „Marele Anonim e în posesia unei cunoașteri absolute. Acest absolut privește atât calitatea, cât și extensiunea cunoașterii. Ceea ce înseamnă: Marele Anonim e în posesia unei cunoașteri pozitiv-adecvate și nelimitate.”⁴⁹ Cum s-au putut afla aceste lucruri când pe pagina imediat anterioară se stabilea: „Cvasicunoașterea e, prin conținuturile ei, în întregime *subiectivă*”, iar „aparatul ei de transcendere [al cunoașterii negative – n.a., D.I.] funcționează în așa fel că rămâne cumva totuși exterior obiectului”⁵⁰

Cunoașterea atribuită Marelui Anonim apare deci ca o ipoteză – dacă-i putem zice așa – absolut gratuită. Blaga își va da seama și aici de carența poziției sale, de aceea va reveni, va face rezerve de natură numai s-o amplifice: „Marelui Anonim însuși i-am atribuit, într-un chip pentru noi de neconceput, «cunoașterea absolută și

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 cunoașterii Marelui Anonim trebuie să fie cu totul altfel decât natura cunoașterii individuate.⁵¹

Afirmațiile acestea nu pot avea totuși nicio altă semnificație decât una verbală, pentru că a vorbi despre o cunoaștere care recunoști în urmă că nu poate fi o cunoaștere; a spune că Marele Anonim e dotat cu rațiune și voință, dar că ele nu seamănă cu rațiunea și voința umană, va conveni oricine că e un lucru greu de conceput și de admis [...]

[SPAȚIUL MIORITIC ȘI MATRICEA STILISTICĂ]⁵²

Ca o primă aplicație a teoriei stilistice și, totodată, ca o încercare de confirmare a ei a fost elaborarea în *Spațiul mioritic* a concepției cu privire la specificul național românesc. Meritul principal al efortului său stă, incontestabil, întâi de toate, în afirmarea categorică a unui asemenea specific și, 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 și o încredere deplină în puterile creatoare ale poporului. Nu o dată, de-a lungul paginilor acestei minunate cărți, slova sa măiastră vibrează profetic privind în zările viitorului perspectivele marilor noastre potențe spirituale care-și așteaptă realizarea. Și nu pe o singură pagină pana sa ne uimește prin virtuozitatea inspirației, făcând din *Spațiul mioritic* o operă proeminentă, ca valoare artistică, pentru întreaga noastră literatură.

Poziția teoretică fundamentală a *Spațiului mioritic* este afirmarea unei structuri spirituale specifice poporului nostru, în cadrul tezei generale a existenței unui specific stilistic spiritual la fiecare popor. Prezența unei constelații etnice specifice e enunțată expres de marele gânditor: „În ciuda influențelor, care-și dispută inutil pământul nostru, în ciuda interferențelor care își fac jocul nestatornic în țara și sufletul poporului nostru, există un «românism», în înțelesul superior al unui complex, sau a unei constelații, cu totul aparte, de determinante spirituale. Dincolo și mai presus de misterul sângelui, românismul e un patrimoniu stilistic, alcătuit în parte din determinante ce-i aparțin exclusiv, în parte dintr-un raport intim, de natură funcțională și de dozaj, al unor determinante care-l depășesc.”⁵³

Și trecând la enunțarea determinantelor stilistice care aparțin specificului nostru etnic, după părerea sa, el spune: „E înainte de toate un anume undulat orizont spațial, cel mioritic, și la fel un orizont de avansare legănată în timp. Ele formează coordonatele unei spiritualități. Fuzionează cu aceste orizonturi înainte de orice un sentiment al destinului, trăit tot ca o undulare, ca o alternanță, de sușuri și

⁵¹ *Ibidem*, p. 181.

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

⁵³ L. Blaga, *Trilogia culturii* II. *Spațiul mioritic*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, p. 332.

coborâșuri, ca o înaintare într-o patrie siderală, unde se urmează ritmic dealurile încrederii și văile resemnării. Vine pe urmă șiragul celorlalte determinante: o preferință arătată categoriilor «organicului» ale lumii, și o tendință de transfigurare «sofianică» a realității. Năzuința formativă se conturează și e activă îndeosebi ca orientare spre forme geometrice și stihiale, aceasta într-un chip organic atenuat. Adăugăm mănunchiului o invincibilă dragoste de pitoresc și de asemenea un foarte vădit simț al măsurii și 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 înfăptuiește cu un uimitor simț pentru nuanță și cu tot atâta simț al discreției.⁵⁴

Importanța acestui fenomen abisal este considerabilă, în concepția gânditorului. Matricea stilistică enunțată și formulată în acest fel definește un popor, ba chiar mai mult: îi menține prezența în istorie. Blaga ține să spună și să accentueze singur acest fapt: „Această matrice reprezintă identitatea cu sine însuși a românismului în cursul veacurilor; ea constituie permanența și puterea noastră, în aceeași măsură ca plasma germinativă; ea e porțiunea noastră de «omenească veșnicie» în succesiunea necurmat împrăștiată a generațiilor. Matricea stilistică colaborează la definirea unui popor tot așa de mult ca sângele și graiul. Ea poate să crească sau să scadă, dar când se stinge, se stinge și poporul.”⁵⁵

Căutând să dea adâncime și ilustrare concepției sale, Blaga se va strădui să deslușească întâi de toate *orizontul spațial* presupus a sta îndărătul creației noastre culturale. În care scop se referă la *doină* ca la expresia cea mai puternică a specificului nostru, căreia îi găsește ca fundal orizontal *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 și indefinit, alcătuit din deal și vale*.

Conform concepției sale despre prezența și funcțiile matricei stilistice, originea orizontului evocat în cazul de față de *doină* nu trebuie căutată în peisajul geografic, ci în sufletul omenesc. Frobenius accentuase și el sentimentul spațiului ca atmosfera în care crește o cultură, după cum, pentru Spengler, caracteristica unei culturi stă în specificul ei sentiment al spațiului. Blaga înlătură ideea de sentiment al spațiului ca factor ținând de sensibilitate și conștiință. Pe când morfologii citați pun sentimentul spațial în funcție de peisaj, Blaga, sub numele de „orizont spațial”, îl trece în seama subconștientului. Pentru el, unitatea stilistică a unei culturi nu poate fi explicată numai prin peisaj sau prin sentimente care ar ține de el. Este nevoie aici de realități sufletești mai adânci, și Blaga le găsește în orizontul spațial subconștient. Numai în felul acesta se poate explica, după părerea sa, nepotrivirea care există uneori între structura orizontului spațial al inconștientului și structura configurativă a peisajului real geografic; cum tot numai printr-o explicare abisală se înțelege, după el, de ce în același peisaj geografic pot coexista culturi cu orizonturi spațiale total diferite.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 232-233.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 292.

Spațiul mioritic rămâne așadar determinanta cea mai de seamă a specificului nostru etnic. Iată termenii în care Blaga îl descifrează, aplecând urechea la minunata expresie a creației noastre populare, *doina*: „[...] se exprimă în ea melancolia, nici prea grea, nici prea ușoară, a unui suflet care suie și coboară, pe un plan undulat indefinit, tot mai departe, iarăși și iarăși, sau dorul unui suflet care vrea să treacă dealul ca obstacol al sorții, și care totdeauna va mai avea de trecut încă un deal și încă un deal, sau duiosia unui suflet, care circulă sub zodiile unui destin ce-și are suișul și coborâșul, înălțările și cufundările de nivel, în ritm repetat, monoton și fără sfârșit. Cu acest orizont spațial se simte organic și inseparabil solidar sufletul nostru inconștient, cu acest spațiu-matrice, indefinit undulat, înzestrat cu anume accente, care fac din el cadrul unui anume destin. Cu acest orizont spațial se simte solidar ancestralul suflet românesc, în ultimele sale adâncimi, și despre acest orizont păstrăm undeva, într-un colț înlăcrimat de inimă, chiar și 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 spațiu matrice, înalt și indefinit undulat, și înzestrat cu specificile accente ale unui anume sentiment al destinului: spațiu mioritic.”⁵⁶

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

Astfel, Blaga îl găsește în felul cum țăranul își orânduiește casele în satul de la șes. Caracteristica „*deal-vale*” a sufletului structurat mioritic își află expresie în situarea distanțată a gospodăriilor: „Casele în satele românești de la șes nu se alătură în front înlăntuit, dârz și compact, ca verigile unei unități colective (a se vedea satele săsești), ci se distanțează, fie prin simple goluri, fie prin intervalul verde al ogrăzilor și al grădinilor, puse ca niște silabe neaccentuate între case. Această distanță, ce se mai păstrează, e parcă ultima rămășiță și amintire a văii care desparte dealurile cu așezări ciobănești.”⁵⁷ Blaga crede, de asemenea, că găsește același spațiu mioritic, manifestat în arhitectura rurală și bisericească, unde orizontul spațial indefinit undulat s-ar imprima în echilibrul păstrat între expansiunea în plan și în înalt, ambele zădărnice în orice tendință excesivă. Poezia populară ar sta și ea, în sfârșit, ca o dovadă despre același ritm mioritic „*deal-vale*”: „Poezia noastră populară se consumă în orice caz într-o simpatie masivă față de versul constituit din silabe accentuate și neaccentuate, una câte una, adică față de ritmul alcătuit din deal și vale sau din vale și deal.”⁵⁸

O dovadă cu oarecare putere probantă ar constitui-o apoi faptul că în același peisaj geografic pot să coexiste neamuri cu spații matrice diferite. Și ochiul său, avid de pitoresc, se oprește în Ardeal, schițând 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 și român: „de vreo opt sute de ani saxonul din Ardeal, transplantat de undeva de pe malurile Rinului, își înalță în peisajul ardelenesc rosturile culturale și cetățenești, sobre și ca de piatră, în spiritul nealterat al spațiului său gotic, de ieri și de totdeauna. Sămânța permanentă a acestui duh, saxonul a adus-o cu sine de aiurea și o păstrează cufundată în râul sângelui său, precum aurul miraculos în matca legendarului fluviu. Iar alături, trecând legănat cu turmele pe lângă înaltele și negrele turnuri și cetăți, care vorbesc despre un alt destin, ciobanul valah își slăvește din fluier, suind și coborând, spațiul său, care e numai al său. Sunt două feluri de oameni care trăiesc în același 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 și altor popoare. Printre acestea este și *sofianismul*. Cele trei stiluri: roman, gotic și bizantin, ar deține fiecare, simbolic, o anume metafizică, adică o anumită concepție a raportului dintre om și transcendență. Specificul popular românesc ar ține de stilul bizantin și 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, și că omul și 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 și 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 și 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 mărturisește 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 și în componența spirituală a multor alte popoare. Blaga vorbește cu prudență de

⁵⁹ *Ibidem*, p. 173.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 223-224.

⁶¹ *Ibidem*, p. 238.

specificul etnic și se ferește de termeni categorici; în orice caz, putem desluși 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 și 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 și de arta religioasă, «sofianicul» este o determinantă ipostatică de mari posibilități, creatoare încă, a spiritualității populare din estul și sud-estul european.”⁶²

Lucrurile par să stea la fel, sau aproape la fel, și cu celelalte determinante ale specificului național. Astfel, *dragostea de pitoresc și podoabă* e o trăsătură de seamă a sufletului nostru popular: „Dragostea de pitoresc și de ornament are în viața țărănească sau ciobănească, românească, o întâietate atât de precumpănitoare asupra economicului, încât o vedem activă și manifestă chiar și acolo unde omul e absorbit ca o simplă tristă unealtă într-un sistem de exploatare, impus silnic de duhul întârziat al vremii.”⁶³ Totuși, 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 totuși în această patimă a lui o măsură, un ritm și un duh atât de degajat, cum niciunul dintre toate neamurile înconjurătoare.”⁶⁴ După cum *dozajul* imponderabil, și 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 și motivele ei, ci mai mult în felul cum aceste elemente și motive sunt raportate și dozate. Avem exemplu, în această privință, *ornamentica*, unde specificul nostru se imprimă prin dominanta geometrismului drept-liniar și a figurației stilizate și prin dozajul echilibrat între geometric și motive organic stilizate. Ornamentica românească, „împreună într-o viziune sintetică, geometrismul static, năzuința stihială în tratarea motivelor naturale, și orientarea spre nuanță coloristică, ceea ce dă împreună un complex de determinante deosebit de armonice, 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, așa 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 și podoabă este o trăsătură caracteristică popoarelor balcanice și Orientului apropiat. „Setea de culoare, de amănunt, de variație, de belșug de forme, jocul sieși suficient al imaginației, beția ornamentului și aventura arabescului, se realizează în sud-estul european și 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 inconștientului în toate modurile de manifestare ale vieții spirituale. Ea mai îndeplinește însă, totodată, și rolul important de asimilare a influențelor străine.

O altă dominantă a specificului nostru popular ar fi, după Blaga, înclinația spre nuanță și discreție, vizibilă chiar în ornamentică, unde se manifestă prin adoptarea culorilor stinse și a rarefiatului. Nuanța și discreția se găsesc însă și în muzică și poezie: în modulațiile melancolice ale cântecului popular și în substanța lirică a poeziei populare, unde dorul, jalea, urâtul, atât de des cântate, sunt stări sufletești de nuanță, stări sufletești specifice, întrucât termenii ca atare sunt, după cum se știe, intraductibili în alte limbi.

Într-un cuvânt deci, Lucian Blaga conchide categoric la existența unei matrici stilistice românești, ceea ce înseamnă afirmarea unui apriorism etnic. Afirmarea unei matrici stilistice românești, compusă dintr-o garnitură de categorii abisale, care poartă în ele un *apriorism plăsmuitor*, în sensul în care categoriile kantiene poartă un apriorism al cunoașterii, îl îndeamnă pe Blaga să creadă că este îndreptățit să enunțe teza unui *apriorism românesc*, compus din factorii de care ne-am ocupat în paginile precedente. Găsim, de asemenea, ca o întărire a teoriei, și o analiză a lui Eminescu, în lumina factorilor stilistici enumerați. Matricea stilistică schițată mai sus se revelează limpede la genialul poet, prin mai toate dominantele ei. Orizontul spațiului undulat există în poezia sa, deși nu este simbolizat prin imaginea plaiului, ci prin aceea a *mării și apei*. Determinanta sofianică se găsește mai rar, dar *Luceafărul* i se pare lui Blaga că „are, nu numai prin motivele de poveste, ci și în toată atmosfera sa, ceva din reflexele aurii ale transcendenței coborâtoare în lume.”⁶⁷ La fel se pot distinge năzuința spre pitoresc și simțul de nuanță și discreție.

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

Avem în această privință satisfacția de a constata că Blaga nu întrevede o primejdie în aceste influențe, așa că nu se grăbește să le blameze, nici să dea sfaturi de evitare a lor. Punctul său de vedere este mult superior tuturor celor din jurul său. Și anume: din textualele sale mărturisiri se străvede credința că robustețea specificului nostru popular va învinge și va asimila orice influență străină. Fiindcă, după ce observă că până acum acest specific s-a manifestat numai pe plan minor, într-o înfloritoare cultură populară, Blaga așteaptă, în viitorul imediat, o manifestare și pe planul culturii majore. „[...] o matrice stilistică, existentă, rămâne un puternic organ de asimilare a influențelor străine. Ea poate să se afirme în pofida tuturor inducțiilor spirituale de aiurea. Matca noastră stilistică nu va mai putea fi, firește, pusă la adăpost de asemenea inducții. Prinsă în rețeaua

⁶⁷ *Ibidem*, p. 323.

determinațiilor continentale, ea va utiliza de acum totdeauna și un material și forme de împrumut. Nu mai puțin însă ea va putea să-și afirme suveranitatea.”⁶⁸

Filosofia lui L. Blaga are, deci, încredere în existența unui patrimoniu național care va fi mâine creator de înaltă cultură. Și pana, optimist inspirată, a autorului *Spațiului mioritic* surprinde această convingere în fraze pline de mari speranțe cu privire la realizările noastre viitoare: „Examenul atent și stăruitor al culturii noastre populare, ne-a dus la concluzia reconfortantă despre existența unei matrici stilistice românești. Latențele ei, întrezărite, ne îndreptățesc la afirmația că avem un înalt potențial cultural. Tot ce putem ști, fără temerea de a fi dezmințiți, este că suntem purtătorii bogați ai unor excepționale posibilități. Tot ce putem crede, fără de a săvârși un atentat împotriva lucidității, este că ni s-a dat să luminăm cu floarea noastră de mâine un colț de pământ. Tot ce putem spera, fără de a ne lăsa manevrați de iluzii, este mândria unor inițiative spirituale, istorice, care să sară, din când în când, ca o scânteie, și asupra creștetelor altor popoare. Restul e – ursită.”⁶⁹

LUCIAN BLAGA ȘI SPECIFICUL ETNIC⁷⁰

Problema delimitării specificului etnic și a precizării importanței sale în creația culturală și mai cu seamă în efortul de cunoaștere filosofică ni s-a evidențiat 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 consecințe mari privind orientarea generală a culturii noastre și deoarece Blaga a fost luat, cu apriorismul său, drept un stindard de luptă, ne-am impus încă mai demult să subliniem poziția sa precisă în acest domeniu și să frământăm puțin elementele problemei, pentru a înlătura pe cât ne stă în putință superficialitatea unor poziții care pot deveni dăunătoare, pe cât vor să pară de bine intenționate.

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

⁶⁸ *Ibidem*, p. 335.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 336.

⁷⁰ Studiul acesta a apărut, pentru prima dată și cu un conținut mai restrâns decât aici, în anul 1939, în revista clujeană „Symposion” [vezi Dumitru Isac, *Specificul etnic și cunoașterea filosofică*, în „Symposion”, nr. 2-3, iunie 1939, p. 99-114 – n. ns. I.I.], ca o critică adusă concepției că nu există valoare științifică sau filosofică fără să poarte pecetea „etnică” sau „națională”. Ideile și unii autori combătuți atunci au dispărut acum din planul actualității. Totuși, reluăm problema; întâi, pentru că ea are în centru filosofia lui Blaga, apoi pentru că în momentul de față atmosfera e mai receptivă pentru adevărurile enunțate atunci și în al treilea rând pentru că problema – dincolo de orice contingențe sociale sau politice – are o valoare teoretică, în sine [nota la subsol aparține autorului – n. ns. I.I.].

Textul a mai fost publicat în vol.col. (coord. Viorel Cernica, Titus Lateș, Mona Mamulea, Mihai Popa), „Studii de istorie a filosofiei românești”, vol. X, *Teme ontologice: existență, ființă, realitate*, Editura Academiei Române, București, 2014, p. inexact [n. ns. I.I.].

În măsura în care ne-am putut face în această privință o convingere, afirmăm că pentru Lucian Blaga poporul nostru deține un complex de factori creatori care-i sunt proprii și care, stând în adâncurile inconștientului sub forma unei *matrici stilistice*, au rolul de a modela și conduce întreaga noastră spiritualitate. Importanța ce se acordă acestui fenomen abisal pentru existența autonomă a spiritualității noastre este deosebită. Însăși apariția poporului român e marcată de cristalizarea acestui spațiu, întrucât după Blaga poporul românesc s-ar fi născut de-abia în momentul când în sufletul său s-a încheșat matricea stilistică proprie.

Totuși, cu întreg apriorismul său, amplu dezvoltat în *Spațiul mioritic*, Lucian Blaga nu reușește decât în foarte mică măsură să schițeze un specific etnic care să fie într-adevăr *specific*, adică să aparțină numai și numai neamului nostru. Specificul său este relativ, nu aparține exclusiv poporului român și, mai ales, nu aparține prin componentele sale cele mai de seamă, care sunt comune popoarelor sud-est europene. Concepția sa se balansează nehotărât între determinantele specifice și altele, care sunt comune mai multor națiuni. Singur este obligat să recunoască aici lipsa unui material mai bogat și a unei precizii care trebuia să fie decisivă. Înțelegem și admitem ca îndreptățită constatarea că într-o operă de artă, ca și într-una filosofică, se strecoară ceva din ființa neamului din care face parte autorul. Rămânem la convingerea că în empirismul englez, în raționalismul francez, în voluntarismul german sau pragmatismul american se oglindește în oarecare măsură firea popoarelor respective. E un fapt. Dar ceea ce nu se poate admite este să vii și să spui, fără niciun argument temeinic: pentru că sistemele filosofice de până acum poartă amprenta națiunii autorului, de acum înainte orice sistem trebuie să fie cât mai etnic. Această pretenție pare dozată cu o mare miopie, pentru că nu ține seama întâi de toate de faptul că, dacă într-adevăr specificul etnic a făcut ca filosofia engleză să fie empiristă, cea franceză raționalistă etc., *atunci e clar că specificul etnic a stat în calea stabilirii adevărului filosofic*, deoarece judecata filosofică s-a pronunțat în sensul că empirismul, raționalismul, idealismul sau pragmatismul sunt vederi numai parțiale, mărginite, fie ale procesului de cunoaștere, fie ale obiectului de cunoscut. *Intervenția specificului etnic n-a dus la crearea de adevăruri universale, ci a impus gânditorului, inconștient bineînțeles, un fel parțial de a vedea și de a judeca realitatea.*

Și-apoi însăși existența unei note specifice naționale în filosofie comportă o serioasă discuție. Mai întâi, e de observat că specificul etnic nu determină în mod hotărât și consecvent orientarea filosofică a unui gânditor. Nu toți filosofi francezi sunt raționaliști, nu toți germanii sunt idealisti, după cum nu toți englezii sunt empiriști. Etnicul se arată în această privință foarte capricios. O privire mai adâncă și o cunoaștere mai amănunțită a istoriei filosofiei arată îndată că nu e vorba numai de singulare excepții, ci de faptul că, așa cum precizează P. P. Negulescu, „[...] la fiecare din popoarele ce au avut o filosofie găsim sisteme filosofice foarte diferite [...] găsim reprezentate toate direcțiile posibile ale cugetării filosofice”⁷¹. Lăsând

⁷¹ Petre P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, București, Tipografia „Bucovina”, I. E. Torouțiu, 1934, p. 166.

deci la o parte faptul că „filiația ideologică” remarcată la filosofii de același neam mai poate fi interpretată și ca un produs al unei influențe venite din afară, și anume din ambianța culturală a timpului, că prin urmare meditarea gândirii înaintașului putea să fie prea bine un motiv de „înfierare” ideologică a urmașului, *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 și al succesorilor săi imediați găsim empirismul reprezentanților psihologismului, cu Fries și Beneke, și al reprezentanților pozitivismului, cu Laas, Jodl și Dühring; alături de materialismul lui Vogt și Moleschott, găsim spiritualismul neo-criticist”⁷². Și 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 etniciștilor noștri. Problema etnicului își așteaptă încă teoreticianul care s-o pună la punct. Cel care s-a apropiat mai mult și cu mai bogată înțelegere de datele ei, din perspectivă filosofică, este, desigur, Blaga. Dar și concluziile la care ajunge el – jumătate bazate pe anumite premise filosofice, jumătate pe analiza produselor culturii poporane – constituie de-abia momente care își cer încă o confirmare și o precizare și de la care trebuie să se pornească. Spre deosebire de construcțiile grosiere și puerile ale unora din discipolii săi, care s-au grăbit să vorbească de o „logică țărănească” și o „logică națională” – ca și cum gândirea românească n-ar avea la baza ei aceleași principii care constituie gândirea universală și deci normală –, Blaga rezolvă etnicul în caracteristici cu totul imponderabile, alcătuite în cele din urmă din *nuanțe, dozaje și raporturi* ale unor elemente a căror distribuție depășește în mare parte granițele etnicului românesc.

Astfel, când e vorba să raporteze fenomenul Eminescu la matca stilistică etnică, Blaga vorbește de „spațiul ondulat”, „sofianicul” și „năzuința spre pitoresc” ca determinante stilistice subconștiente, dar să nu trecem defel cu vederea că în aceleași pagini ale *Spațiului mioritic* stabilește *sofianicul* „ca potență creatoare a spiritualității ortodoxe, ca o determinantă stilistică subconștientă a culturii est și sud-est europene”⁷³, iar dragostea de pitoresc o declarase ca pe „o trăsătură caracteristică multor popoare”⁷⁴. *Românismul* de care vorbește Blaga se compune și din determinante nespecifice, adică din caracteristici comune și 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 și de dozaj, al unor determinante care-l depășesc.”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*, București, 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 și chiar unii dintre cei mai zeloși 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 și determină creația culturală. Or, aceste categorii abisale nu sunt structurate în mod etnic, ci variază și după alte coordonate: ele se deosebesc de la regiune la regiune, de la un neam la altul, de la individ la individ, modificându-se și în timp.

Blaga cere, de asemenea, specială și 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 și generozitate, și 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 și integrală și generoasă și rodnică. O apreciere imanentă a operei de artă e însă cu puțință numai dacă însul 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 inconștient.”⁷⁶

Fără să dăm dreptate din toate punctele de vedere acestei luări de poziție, remarcăm totuși că prin ea se tăgăduiește 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, și el este creator de opere de artă valabile, dar numai în măsura în care și 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 și-o lămurește el însuși 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 însușire 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 și neserioase. Iar ca postulat de artă, teza se arată de-a dreptul primejdioasă. Problema raportului dintre artă și etnic nu poate fi soluționată prin gesturi atât de totalitare și de brutale.”⁷⁷

⁷⁶ Lucian Blaga, *Artă și Valoare*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1939, p. 131.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 178.

E drept că Blaga se războiește aici mai mult cu etnicismul de conținut decât cu cel de structură, dar chiar în privința acestuia din urmă nu vedem în el un etnicist normativ și dogmatic, așa cum au devenit unii din discipolii săi. Teoria sa despre etnic, deși precizată până în amănunte, are în normativitatea ei o formă moderată și în conformitate cu un bun simț speculativ remarcabil.

Etnicul, după teoria sa, se manifestă în artă. Și se manifestă în chip necesar, inconștient și involuntar. La baza oricărei opere de artă stând o matrice stilistică, iar cum aceasta „face parte, cel puțin prin câteva din categoriile ei fundamentale, din inconștientul colectiv”, era firesc ca opera de artă să exprime și 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 conținut cu orice preț etnic, după cum nu insistă să recomande respectarea unor determinante structural etnice.

Privind în lumina acestor considerații problema raportului dintre etnic și filosofie, ajungem, în concluzie, la următoarele constatări: a) nu găsim la teoreticienii etnicismului o concepție clară și bine întemeiată despre ceea ce este etnicul; b) istoria ne stă dovadă că națiunile creatoare de filosofie n-au creat fiecare câte un anume fel de filosofie, ci au tolerat în sânul lor direcțiile cele mai opuse ale gândirii, *ceea ce înseamnă că etnicul nu are o filosofie specifică*; c) faptul că, totuși, unele popoare au imprimat gânditorilor lor unele înclinații spirituale (spre empirism, raționalism etc.) *a dus la o mărginire a viziunii filosofice*. Înțelegem străduința de a se crea o cultură cu notă națională și admitem întru totul părerea că nu prezintă nicio valoare o cultură importată brut și nepotrivită specificului național. Simpla imitație de idei sau imitație artistică își are, credem, în orice punct al globului pământean, aceeași lipsă de valoare. Dar nu vom admite, iarăși, o izolare disprețuitoare față de cultura umană, pentru că știința, filosofia și artele sunt bunuri ale omenirii întregi. Ce haos s-ar naște în filosofie când fiecare neam și-ar lua drept măsură de valorificare a adevărului specificul său etnic?

Înțelegem, de asemenea, că nota etnică își găsește o mai mare îndreptățire în artă, unde ea poate, în parte, să prindă și o valoare normativă. Etnicul poate fi o fatalitate în artă, așa cum spune L. Blaga și după el spun alții, *dar nu este o fatalitate pentru filosofie*. Faptul este explicabil atâta vreme cât ținem seama că arta nu are tendința de stabilire a unei cunoașteri obiective a lucrurilor, ci este trăirea subiectivă a unor realități. Filosofia, prin însuși sensul ei, este un efort de depășire a subiectivului, de descătușare din relativ, de ancorare într-un golf nebătut de vânturi contrarii și nesupus la capricii temporare. Termenul de „absolut”, întâlnit adesea în cele mai bătute răspântii filosofice ca un ideal al speculației, poartă în el semnificația acestei ancorări în obiectiv. Filosofia caută să-și 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 credința – nu știm întrucât justificată –, că adevărul există sub formă de ființă ascunsă în miezul realității și chemarea minții omenești e să-i dezvăluie înfățișarea. Chiar când mai târziu s-a făcut catastrofa 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 totuși *dincolo* de lumea noastră adevărul absolut, sub formă de *mister absolut*, pentru noi. Cunoașterea filosofică înconjoară relativul și subiectivul tocmai pentru că ea caută adevărul absolut, degajat de orice contingentă. Ea și-a fixat această mare misiune și din drumul ei n-o poate abate nicio altă rațiune, decât o imposibilitate de fapt. De aceea și 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 și oricui*. Argumentul adus de unii cum că orice adevăr e legat de o mentalitate și de un sistem logic care ar evolua odată cu formele sociale nu dovedește decât neînțelegerea lor pentru ceea ce vrea filosofia. Sociologismul filosofic trebuie să înțeleagă odată că un ideal nu se justifică și nu se dărmă prin fapte. Și adevărul filosofic este un ideal. Că firavele însăilări de cunoaștere reprezentate de sistemele de gândire de până acum ale omenirii oglindesc în ele o mie și una de contingente legate de timpul, locul, rasa, individul, ambianța culturală, socială etc., din care au apărut – asta nu ia dreptul filosofiei de a-și slăvi și mai departe conceptul ei de adevăr absolut și nu dovedește altceva decât că omul, din tot o mie și unul de motive, nu este apt pentru realizarea lui. Filosofia va continua să slujească zeității căreia și-a închinat destinul: în ea stă măreția străduinței sale. Iar dacă specificul etnic infiltrează totuși în mod inevitabil o notă națională, aceasta se va considera ca o condiție inevitabilă filosofării, și nu ca un ideal.

Și 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”, deși la un moment dat întreagă această mișcare se concentrase în jurul său. Mai degrabă putem spune că mișcarea și-a „asimilat” concepția lui Blaga, peste prevederile acestuia și uneori contrar lor. Rădăcina principală a erorii trebuie căutată în solul politic al timpului și în atmosfera culturală decolorată de imixtiunea unor concepte străine de faptul autentic cultural. În acest sens putem spune fără teama de a greși 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 scris niciodată în forma în care ele erau enunțate.

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

În această privință putem spune că Blaga este departe de a subscrie atât concluziile, cât și 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 și specificul culturilor pe baza ipotezei sale despre matricea creatoare inconștientă. Punctul său de plecare era deci mai amplu. Dar nici concluziile nu concordă. „Specificul etnic” căutat și găsit de Blaga la noi, românii, nu prea este atât de „specific” precum este și enunțul. Determinantele sale – sau, în termenii doctrinei, *categoriile abisale ale matricei noastre stilistice* – nu respectă riguros granițele neamului nostru, ci se revarsă, în majoritatea lor, peste alte popoare, înglobând întreg sud-estul european cât și popoarele spiritualității ortodoxe.

Faptul că ideile etniciste au avut un răsunet limitat se datorează întâi de toate situației reale că în ele însele erau de o structură șubredă, care nu reușea să convingă decât o categorie de inși neisprăviți bine intelectualicește. Apoi, trebuie adăugată numaidecât rezistența mai mult sau mai puțin activă manifestată din diferite părți. Nu este cazul să facem o enumerare completă a celor ce au tratat direct sau au soluționat numai tangențial problema. Ne mărginim numai, drept încheiere, să remarcăm spusele și poziția principială, luată în termeni categorici de Mircea Florian, într-un studiu publicat încă în anul 1933⁷⁸ și republicat în volumul *Reconstrucție filosofică*⁷⁹. Și o facem cu atât mai mult cu cât în spusele acestui autor se străvede o înțelegere perfectă a punctului de vedere clasic al filosofiei, ignorat cu consecvență și din neștiință de cei mai mulți „etniciști”.

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

Oprindu-se apoi un moment asupra poziției lui Max Scheler, autorul observă că acest gânditor german a încercat să împace atât exigențele științei obiective, cât și trebuința de a recunoaște o prezență și eficiență factorului național. Și anume, Scheler găsește că imaginea definitivă a lumii trebuie să fie o sumare a viziunilor naționale. Mircea Florian atacă ideea sub motivul bine întemeiat că o sumare a imaginilor naționale despre lume ridică insurmontabile greutăți; convingerea sa oprindu-se la constatarea că „Existența unei filosofii în adevăr naționale înlătură posibilitatea unui adevăr adecvat și absolut.”⁸²

⁷⁸ *Filosofie și naționalitate* [n. ns. I.I.].

⁷⁹ Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, București, Editura „Casa Școalelor”, 1944.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 189.

⁸¹ *Ibidem*, p. 190.

⁸² *Ibidem*, p. 196.

Intervin – după cum observă M. Florian – și alte greutăți în calea unei naționalizări a filosofiei. Una ar fi aceea că specificul național este încă neprecizat: „Caracterologia popoarelor a dus la un adevărat fiasco, afară numai dacă nu suntem deloc pretențioși și ne mulțumim cu scheme abstracte, vagi și discutabile, cum sunt de pildă: francezul e raționalist, englezul e empirist, germanul și rusul mistico-romantic, italianul realist, românul chibzuit etc.”⁸³ Altă dificultate intervine din faptul că „specificul național” nu este unitar în obiectivările sale, ci pare că include mai multe specifice regionale. „Tradițiile, ca de ex: obiceiurile, costumele, sunt locale și legate de o arie geografică limitată. Sub acest raport, se poate spune că provinciile sunt mai reale decât națiunea. De aceea oricine vorbește de o filosofie națională trebuie, prin logica faptelor, să ajungă la filosofii pe provincii, pe județe, plăși, orașe și chiar mahalale.”⁸⁴ Or, o atare concluzie vădește prin sine slăbiciunea premiselor.

Filosofia nu poate fi națională prin *obiectul* ei pentru că universul e același pentru toate popoarele; ea nu poate fi națională nici prin *scop*, pentru că dacă e scrisă sau gândită numai pentru un popor, atunci ea își limitează valoarea. Naționale sunt: moravurile, literatura, arta, nu însă modul de a gândi – știința și filosofia. Cu aceste convingeri, M. Florian s-a așezat în rândul apărătorilor unei poziții teoretice juste, amenințată la un moment dat de invazia unor prejudecăți și false înțelegeri, atât a specificului național, cât și a specificului filosofic.

* * *

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

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

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

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 197.

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

Individul nu este mecanic dotat și determinat forțat la matricea stilistică și etnică, ci păstrează o posibilitate de apropiere sau depărtare de matricea colectivității din care face parte. „Raportul dintre etnic și individ e sub unghi stilistic labil și variabil. Câteodată individul adaugă, continuativ, categoriile *sale* abisale la cele *etnice*, deosebindu-se de etnic numai prin categorii de însemnătate mai periferică; 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; acești indivizi se deosebesc de etnicul, la care totuși participă, nu numai prin categorii periferice, ci și prin categorii abisale de primă importanță; acești indivizi au un profil mai individualizat și se găsesc într-un fel de statornică tensiune în raport cu etnicul, care alcătuiește fundalul lor.”⁸⁵

Raportul dintre individual și etnic, așa 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 speculație filosofică și de creație culturală în general. Această părere este desigur exagerată, mai ales în privința speculației filosofice, și ni se pare că tendința 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 înțelesul de complex categorial abisal, aparține inconștientului și nu vedem modul, nici posibilitatea, ca individul să-și poată forța matricea stilistică – atunci când acesta se îndepărtează în mod firesc de etnic, după cum am văzut din textul blagian de mai sus – și să o determine să ia configurație 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 și-ar putea confecționa orice matrice stilistică. În orice caz, Blaga nu a lăsat în niciun loc vreo indicație că o asemenea operație are sens. Deci, nu vedem la ce e bună riguroasa obligație cu care ne tratează unii „etniciști”, 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 enunțarea unui specific etnic sub forma matricei stilistice abisale, este de considerat atitudinea pe care o ia Blaga față de influențele străine în cultură. Aici subliniem că poziția sa nu este atât de categoric opusă eventualelor influențe exterioare, deși el admite, așa cum orice om de bun simț trebuie să conceapă, că împrumuturi nefirești, care să nu se altoiască organic pe trunchiul autohton, nu pot aduce roade. „Matricea stilistică e un potențial inconștient și are o situație privilegiată. Poporul e legat de ea, se definește prin ea, se afirmă prin ea.

⁸⁵ L. Blaga, *Trilogia culturii* III. *Geneza metaforei și sensul culturii*, p. 466.

De aceea niciun popor nu poate avea vreun interes de a-și stinge singur matricea stilistică sau de a se lepăda de ea, cât timp aceasta se găsește încă în stare binecuvântată. O matcă stilistică, alcătuită din categorii abisale, nu poate fi niciodată fertil înlocuită cu un program *conștient*, elaborat sau împrumutat de-a gata. Un program conștient, oricare ar fi el, e totdeauna inferior unei matrici inconștiente. Un program conștient 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 conștient de cultură, să zicem vest europeană, ar însemna pentru noi o crimă împotriva matricii noastre inconștiente, ar fi un act naiv, lipsit de răspundere, și ar avea aceleași șanse 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 și puterea matricii 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 însuși sistemul lui Blaga, pe lângă partea de originalitate care-i revine autorului său, cuprinde, bine asimilate, o mare masă de concepte și poziții culese din filosofia occidentală, fără ca acest fapt să-i scadă valoarea. Ca exemplu cules la întâmplare, am putea lua însăși teoria categoriilor abisale, care poartă în sine – pe lângă partea incontestabilă, de conținut – pecetea europeană a conceptului de „categorie”, prin analogie cu care Blaga și-a edificat propria-i teorie.

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

E bine să remarcăm că la Lucian Blaga diferența dintre cultura minoră și cultura majoră nu implică și o diferență de valoare. Sau, pentru a fi și mai preciși: Lucian Blaga simte toată greutatea unei valorificări și lasă în mod mărturisit problema deschisă. Întrebarea și-o pune, desigur: „A pune problema diferențelor dintre o cultură minoră (anistorică) și o cultură majoră (desfășurată istoric), înseamnă a atinge în cele din urmă și 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 și de prudență: „Problema valorii tipurilor de cultură comportă însă o mulțime de puncte de vedere. Fiecare tip de cultură își are calitățile și deficiențele, avantajele și dezavantajele.”⁸⁸ Deși recunoaște ca o superioritate a culturii minore faptul că-l ține pe om mai aproape de prezența ontică, totuși nu se poate pronunța pentru o întâietate în ordinea valorii: „Cultura minoră ține pe om îndeobște mult mai aproape de natură. Cultura majoră îl depărtează și-l înstrăinează de rânduilele firii. Filosofic privind, nu se știe 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 și problematica acesteia, curiozitățile ce le stârnește și satisfacțiile ce le prilejuiește, nu sunt cucerite cu prețul unui dezavantaj, care le ține aproape cumpănă: cu înstrăinarea prea mare a omului de veșnica Mumă. Vrem să spunem cu aceasta numai că o comparație a culturii minore și a culturii majore, sub unghiul valorii, nu e tocmai simplă. Ea ni se pare chiar așa de complicată, încât ne vedem sfătuiți să nu o atingem decât cu sfială și cu tăcerea noastră. Preferăm să lăsăm această problemă deocamdată deschisă.”⁸⁹

Ce distanță de la această prudență ideologică, până la fulgerele aruncate de ortodoksiți împotriva culturii majore!

Problema raportului dintre specificul etnic și cunoașterea filosofică implică din capul locului două esențiale întrebări: întâi, dacă specificul etnic are vreun rol determinant în creația filosofică și apoi dacă – stabilit fiind acest rol – influența 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 și-au primit de multă vreme unele soluții 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 discuția 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 relație și sub o precisă influență a atmosferei culturale a timpului în care apar creațiile ei și a caracterului specific al poporului respectiv. Englezii formează un popor cu tendințe practice, iar reflexul filosofic al acestei caracteristici îl formează empirismul cunoscut al gânditorilor săi și faptul că filosofia engleză e, în general, o filosofie practică. Pentru aceleași motive sunt americanii pragmatici în gândire. „Nu e deci întâmplător că pragmatismul își are patria sa adevărată în America, în țara industriei și a mașinilor [...]”⁹¹. Francezii, în schimb, sunt găsiți pozitivisti, iar germanii idealști, ca reflectând spiritul lor național.

Poziția lui V. Gherasim nu este chiar atât de extremistă în acest sens, ci lasă coeficientului personal o mare parte de contribuție la crearea operei filosofice, întrucât declară că încearcă să demonstreze „că gândirea, adică sistemul cugetării unui filosof, e în directă funcție de necesitățile sufletești ale respectivului filosof, dar în mare măsură și de sufletul națiunii, căreia îi aparține filosoful”⁹².

⁸⁹ *Ibidem*, p. 356.

⁹⁰ Vezi V. Gherasim, *Etnicul în filosofie (Spre o filosofie românească)*, în „Glasul Bucovinei”, anul XI, Cernăuți, 1928.

⁹¹ Idem, în „Glasul Bucovinei”, miercuri, 18 iulie, 1928, p. 2.

⁹² Idem, în „Glasul Bucovinei”, vineri, 27 iulie, p. 2.

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

Mai interesant decât partea documentară, care este superficială și ca formulare, și ca analiză, sunt afirmațiile principale care amintesc de alți etniciști 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 și noi capabili de cugetare profundă, suntem și noi capabili de creație; 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 artiștii, cât și cugetătorii noștri vor putea aduce un aport progresului general al omenirii numai dacă se vor coborî în adâncurile vieții populare, dacă vor pune urechea ca să asculte bătăile inimii neamului, dacă vor ști și vor putea să se identifice cu aspirațiile acestui mare popor.”⁹⁴

Desigur că, dintre toate curentele ideologice de la noi, cel care prezintă pentru problema în discuție un interes deosebit este *gândirismul*. Nu-l vom analiza aici în toată amploarea sa și subliniem că afirmațiile ce le vom face nu privesc decât felul cum diferiții săi reprezentanți concep să statorească poziția dintre etnic și filosofie. Pentru a înțelege însă unele exagerări de care va fi vorba, însemnăm încă de pe acum că gândirismul, cel puțin așa cum îl înfățișează corifeii săi, *nu deține o perspectivă filosofică autentică*. În mod mărturisit, ei înșiși se așază în afară de filosofia clasică, împreună cu întreg curentul gândirist: „Scriitori creștini, noi n-am avut nevoie să căutăm marele adevăr în sistemele de filosofii sau în sâmburiile culturilor ce alcătuiesc istoria spiritului omenesc. Asemenea poporului din viața căruia o tragem pe-a noastră, noi am deschis ochii în lumina adevărului revelat.”⁹⁵ Fără a porni nici cea mai mică discuție privitoare la valoarea adevărului revelat, ne exprimăm totuși convingerea că ortodoxiștii știu la fel cu noi că *filosofia, când nu e teologie, e cu totul altceva decât o teorie a adevărului revelat*.

O dovadă evidentă că pozițiile filosofice ale gândirismului își află rădăcinile în domenii *afilosofice* ne stă imediat la îndemână. Este ostilitatea împotriva rațiunii

⁹³ Idem.

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

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

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

Trecem acum peste faptul că gândirismul a arborat față de cultura occidentală o aversiune pe cât de impresionantă, pe atât de nejustificată. Influența științei omenești e privită adesea ca un „noro” care stropește albul credințelor noastre patriarhale și nu lipsește nici invitația de a ne întoarce la viața spirituală a satului. Dar oricât de înduioșător 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 învâрте în jurul pământului, și nu invers. De asemenea, nu ne va convinge că trebuie să căutăm răspuns la problemele metafizice pe la stâne și prin văgăunile munților. Realitatea este alta. Opera de culturalizare și civilizare nu poate merge de jos în sus, ci de sus în jos. De altfel, țaranul nostru își dă poate mai bine seama de asta decât mulți savanți gândiriști: priviți-l ce respect are pentru omul cu înaltă știință de carte, cu câtă atenție și religioasă sfială ascultă litera scrisă. Poate că e mai multă înțelepciune în această atitudine decât să crezi și să spui că oamenii de știință sunt niște „șarlatani”, 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 aceleași cauze profunde care sunt: *extinderea elementului afectiv în domenii unde n-are de hotărât decât judecata obiectivă și instaurarea unui spirit dogmatic în*

⁹⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁹⁸ *Ibidem*.

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

Să ne oprim puțin. Deși 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 și cu faptele. Mai întâi de toate, se confundă, în mod inadmisibil, creația filosofică și creația literară, atunci când se spune că trebuie să prezentăm străinătății o filosofie cu accente etnice pentru că numai aceasta va avea valoare în fața ei. „Dacă în filosofie vom gândi și vom vorbi așa cum fac străinii, aceasta nu-i va interesa căci o știu și ei. Ci îi va interesa ceea ce va avea un sunet al nostru, ceea ce va avea unicitate sau ceea ce va da soluții și acorduri noi la probleme generale. Experiența întrucât ne privește, de altfel, s-a făcut pentru literatura și arta românească, atât cât s-a tradus ori s-a prezentat în Apus și ea ar da același rezultat și pentru filosofie. Însuși acest Apus s-a învățat, 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 creațiile noastre, fie ele artistice, științifice sau filosofice, *dacă ele se vor mărgini să fie simple imitații ale culturii apusene*. Asemeni „creații” nu pot avea nici pentru noi altă valoare decât *informativă*. Se impune deci *originalitate* pentru a vorbi de o veritabilă creație. Dar una este originalitatea în artă și alta este în filosofie. Artă noastră națională poate, pe drept cuvânt, interesa străinătatea prin noutatea expresiei în care s-a concretizat și care arată o anumită structură sufletească specifică neamului nostru. Filosofia nu poate prezenta însă o originalitate colectivă, cum prezintă arta. Ea urmărește un scop comun gânditorilor speculativi de totdeauna și de pretutindeni: *cunoașterea adevărului*, și nu poate utiliza alte mijloace decât cele de până acum: *gândirea* cu legile ei, care nu se schimbă după granițe etnice, și *experiența sensibilă*, aceeași pentru toată lumea. Originalitate în filosofie înseamnă o soluție nouă la problemele puse și rămase neconținut aceleași, și numai în acest sens s-ar putea vorbi de o contribuție românească la gândirea universală. Dar ceea ce trebuie subliniat este că originalitatea viitoarelor soluții aduse de gânditorii români va fi prin natura lucrurilor o originalitate *personală* și mai puțin una colectivă. Aceasta pentru motivul prea simplu că filosofia e operă a unei *gândiri* și noi nu vom gândi altfel decât gândește toată lumea. Iar dacă vom ține seamă că filosofia vrea să fie întâi de toate o *cunoaștere obiectiv orientată* – dând cuvântului „obiectiv” sensul său dublu: că filosofia vrea să cunoască o lume de *obiecte*, adică de existențe distincte și independente de ceea ce subiectul constată că este „el”, și că vrea s-o cunoască în

⁹⁹ V. Băncilă, *Lucian Blaga energie românească*, Cluj, Colecția „Gând Românesc”, 1938, p. 160.

mod *obiectiv*, adică prin înlăturarea oricărui factor ce ar relativiza-o, legând-o de structura unei individualități sau de alte contingente –, vom înțelege că filosofia, atât prin obiect cât și prin metode, depășește granițele etnice. Și atunci se desprinde clar răspunsul la întrebarea în ce va consta originalitatea noastră în filosofie față de cultura occidentală: nu în a vorbi și a gândi altfel decât străinii, *ci în a gândi mai mult și mai profund decât ei*.

O „autohtonizare” a filosofiei, așa cum ar vrea mișcarea gândiristă, ni se pare cu totul dificilă și anti-filosofică. Puținele lucrări de filosofie în care se concretizează acest fel de a gândi nu sunt nici pe departe de natură să illustreze speranțele inițiale. Opera lui Blaga va fi fals interpretată dacă va fi privită ca o creație a etnicului și nu se va lăsa influențelor occidentale – cu mult mai bogate și mai adânci de cum își închipuie unii comentatori grăbiți – partea ce li se cuvine. Străduințele în acest sens – e bine s-o spunem din nou – sunt zadarnice, pentru că nu rezultă din privirea realităților, ci dintr-o preconcepută dorință. Se *vrea* ca filosofia lui Blaga să semene cu vederile filosofice ale omului simplu și e deformată în acest sens; pe de altă parte, se *vrea*, iarăși, ca viziunea țărănească să corespundă cu liniile principale ale gândirii lui Blaga, și atunci e încărcată de attribute metafizice gratuite. Rezultatul este că realitatea și 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 și să sublimeze – făcând loc și variantei sau coeficientului personal – filosofia latentă și difuză care e în popor”¹⁰⁰, aveau datoria să aducă dovezi fără echivoc, când stabileau etnicitatea gândirii lui Blaga. Iar când făceau o altă afirmație, de excepțională gravitate, anume că etnicul „nu numai că nu e străin de filosofie, dar devine garantul ei” și că „[...] e menit oarecum să aibă în filosofie rolul pe care logica îl are în științe”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 și în valorificarea ei, și îl stabilesc ca *normă* pentru orice creație viitoare, *uită, când enumeră categoriile de cunoaștere etnică, să arate că ele ne aparțin numai nouă românilor*. Aflăm din aceste studii că *esențele ontologice, mitul, stihialul, dogmaticul, divinul și agnosticismul înțelegător* sunt moduri de cunoaștere țărănească, dar nu găsim nicăieri dovada că ele nu mai aparțin și altor neamuri. A încerca noi să dovedim că determinantele sus-zise, chiar dacă le găsim și la țăranul nostru, nu-i sunt specifice, ar însemna să ne străduim a răsturna ceea ce filosofanzii aceștia nu și-au dat osteneala să temeinicească. Ei înșiși simt la un moment dat că lucrurile nu prea merg, de aceea revin și 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 însuși 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 cunoaștere țărănească specifică etnicului românesc. Iată acum și părerea lui Blaga asupra mitului ca *mod de cunoaștere*: „Toate popoarele primitive și popoarele antice sunt stăpânite de modul mitic ca atare. Conștiința populară folclorică de pretutindeni și 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 *conținutul său* o problematică familiară de multă vreme filosofiei. Numai cine nu e cât de cât învățat a silabisi harta pozițiilor ideologice ale istoriei filosofiei și nu e obișnuit cu elementarele sale constelații, mai poate vedea în speculația lui Blaga o cometă fără relații stabile cu restul gândirii omenești, apărută din haos și fără nicio influență sau schimb de substanță cu cultura filosofică occidentală.

Venit cu pretenția de a înlocui celebrul „ego cogitans” cartezian care vroia să fie datul primordial al conștiinței și punct arhimedic pentru meditația filosofică, conceptul fundamental din filosofia lui Blaga este conștiința existenței conștiinței ca un mister care „ia act de un orizont saturat de «mistere»”¹⁰². În felul acesta și în perfectă concordanță cu ideile dezvoltate în *Cenzura transcendentă*, Lucian Blaga nu admite că ar exista printre fenomenele conștiinței vreunele care ar putea fi considerate ca dezvăluind în ele esența însăși a existenței. 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 față de Descartes poziția pe care o luase și Kant, poziție concretizată în constatarea că *faptele de conștiință* sunt, în aceeași măsură ca și obiectele spațiale, simple aparențe, semne ale unor mistere. Poziția aceasta, care este cunoscută de istoria filosofiei ca aparținând mai cu seamă lui Kant, e apărută de Blaga nu numai împotriva aceluia „cogito” cartezian, ci și împotriva filosofilor postkantieni (Schopenhauer, intuiționiștii etc.). Precizăm, prin urmare, ceea ce au ignorat cu totul chiar și cei mai zeloși comentatori ai gânditorului român: *că în afară de un inevitabil element de natură personală și pe lângă alte multe influențe vizibile sau mai puțin vizibile, ochiului atent nu-i poate scăpa că osatura însăși pe care s-a cristalizat concepția lui Blaga aparține idealismului kantian*. Nu numai că Blaga proclamă subiectivitatea iremediabilă a cunoașterii, ca și Kant, dar ca și acesta el afirmă existența unei realități transcendente și posibilitatea individului cognitiv de a-și 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 cunoașterii individuate, ci actul de transcendere în sens pozitiv”¹⁰³, ne spune Blaga. Kant spusese în limbajul său același lucru când constatare că *putem numai gândi lucrul în sine, dar nu putem să-l și cunoaștem*. Însuși Blaga pare uneori că nu-și dă seama cât de

¹⁰¹ Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, ed. cit., p. 46-57.

¹⁰² L. Blaga, *Artă și valoare*, p. 16.

¹⁰³ L. Blaga, *Cenzura transcendentă*, p. 99.

aproape se află de poziția kantiană. Numai așa se explică afirmația lui că „Gânditorii care s-au ocupat cu problema cunoașterii, încercând s-o determine, n-au operat decât cu termenii alternativi: «subiectivitate» sau «obiectivitate»”, și trecându-l pe Kant printre subiectiviști, 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 și e un lucru prea bine cunoscut, întrucât la el cunoașterea e fenomenală, dar e, într-un anume sens, similar, „obiectivă”. De aceea, spusele lui Blaga în această problemă și 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 apărută cu egală vigoare de Blaga ca și de Kant, dar care refuză toate afirmațiile făcute despre natura și rostul Marelui Anonim. Ceea ce a adăugat aici Blaga din viziunea sa personală peste poziția kantiană a creat un fenomen de efervescență și un moment de mare criză. De altfel, partea originală din sistemul lui Blaga lasă ea însăși să se vadă cât de aproape sunt ultimele poziții ale celor doi gânditori. Apropierea lui Blaga de Kant mai poate fi justificată și 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 – și acest mod de interpretare îl lasă Blaga explicit la îndemâna cititorului –, atunci toate afirmațiile metafizice ale lui Blaga se retrag îndărătul *Cenzurii* și nu trec nici cu un pas dincolo de lumea kantiană a fenomenalității.

Dar nu numai în acest punct etnicismul își vedește mari insuficiențe pentru explicarea gândirii lui Blaga. Prin îndepărtatele și foarte discutabilele analogii, ce i s-a părut că poate stabili între etnic și acest gânditor, etnicismul aplicat lui Blaga a înghebat un raport de cauzalitate trecând cu vederea, vrând sau nevrând, toate acele elemente de crucială importanță care pun mare distanță între viziunea blagiană și cea poporană. Numim aici ca exemplificare conceptul de „Mare Anonim”, care după unii își are drept corespondent în concepția poporană ideea de Divinitate. Semnalăm totodată poziția centrală ocupată de aceste două concepte, *Mare Anonim* și *Divinitate*, pentru cele două viziuni, blagiană și 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 creștină 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 stabilește 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 creștină, așa cum o găsim în credința țăranului nostru, nu poate fi o ființă înșelătoare, 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. Nici când n-ar putea intra în mintea țaranului nostru ideea că „Dacă cineva ar vedea pe Dumnezeu, ar putea să piară în parte Dumnezeu însuși” și că „o asemenea cunoaștere ar echivala cu o castrare parțială a Divinității”¹⁰⁵. În concepția lui Blaga, Marele Anonim e altceva și mai puțin decât Divinitatea creștină. Dacă am cunoaște pe Marele Anonim – spune Blaga – echilibrul lumii s-ar tulbura și ar putea să piară în parte însuși Dumnezeu. Dar atunci, ne întrebăm, ce are asemănător acest Mare Anonim conceput ca o existență ce poate „pieri” și care e la discreția unui fenomen subaltern sieși, cu Divinitatea creștină, aceea a țaranului nostru, stăpânitoarea unui univers unde binele și răul nu pot scăpa puterii sale. „Din faptul că omul e «rațional» nu se poate deduce – precum de atâtea ori s-a făcut – că Marele Anonim e ca subiect cognitiv de asemenea «rațional». Din contră, din acest fapt se poate deduce un singur lucru: că Marele Anonim ca subiect cognitiv e cu totul altceva decât rațional.”¹⁰⁶ Dacă aceasta e poziția lui Blaga atunci e clar că Divinitatea creștină are prea puțină asemănare cu acest Mare Anonim non-rațional și susceptibil de a fi „castrat” de propria lui creație. De altfel, Blaga mărturisește clar că „[...] nu-i exclus ca el să fie înzestrat și cu atribute prăpăstioase, care să aducă mult a «demonie»”¹⁰⁷, și aceasta după ce mărturisește că s-a ferit continuu să-l numească Dumnezeu. Iar drept încheiere se întreabă: e Marele Anonim pură divinitate, o ființă demonică sau ceva intermediar? Întrebarea îl surprinde nedecis. Jocul Marelui Anonim de a planta în om dorința de cunoaștere a transcendentului și de a-i lua puterile de realizare a ei e o antinomie insolubilă. „Antinomia aceasta e și o fereastră deschisă spre însăși natura prăpăstioasă a Marelui Anonim.”¹⁰⁸

Problema este deci, după cum se vede, cu mult mai complicată decât s-a crezut. Etniciștii și ortodoxiștii sunt invitați să compare conceptul de Divinitate cu cel de Mare Anonim și din diferențele într-adevăr „prăpăstioase” stabilite de Blaga între ele își vor afla singuri insuficiențele teoriilor lor. Pentru că, *sau filosofia are rolul de a actualiza, de a preciza și completa o filosofie latentă și difuză care e în popor, și atunci conceptul de Mare Anonim ne arată că poporul nostru trăiește Divinitatea sub altă formă decât cea creștin ortodoxă, sau ortodoxia îi este structurală și atunci metafizica blagiană nu este o icoană a unei viziuni etnice.* Aceasta, bineînțeles, dacă nu se admite că amândouă direcțiile, și ortodoxismul, și blagianismul, pe care le-am arătat în urma motivelor expuse mai sus ca fiind divergente, nu își au rădăcini deopotrivă de adânci în etnic, ceea ce la drept vorbind este egal cu a recunoaște că etnicul românesc nu își are o filosofie sau o viziune specifică, ci este o potență capabilă de a da mai multe și diferite concepții.

Acestea spuse despre încercările de interpretare și valorificare etniciste date gândirii lui Blaga, să privim acum problema etnicului în filosofie și 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 CULTURII¹⁰⁹

1. Concepția sa despre cultură, cu aplicațiunea 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 nuanțelor și de pătrundere analitică în adâncuri care scapă ochiului comun, cât și darul opus însă nu mai împuținat, de a sintetiza vast și sistematic elemente în aparență disparate, și-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 simți îndatorat în egală măsură la precizii științifice, 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 concepția gânditorului nostru este expusă în trilogia respectivă, și chiar când ne vom referi la ideile uneia sau alteia din cărțile sale, nu vom urma nici aici ordinea ideilor după tabla de materii. Această procedură își are justificările ei, în parte bazate pe însăși structura operei de care ne ocupăm. Într-adevăr, deși când e vorba de ideile sale, ne aflăm în fața unui incontestabil *sistem*, totuși în expunerea acestora Blaga nu dă întotdeauna dovadă de o înfățișare la fel de sistematică. Faptul reiese ușor din împrejurarea că multe capitole din cărțile sale ar putea foarte bine să apară separat din contextul volumelor, fără ca să-și piardă înțelesul –, ceea ce de altfel s-a și întâmplat, întrucât unele dintre ele au și fost publicate ca eseuri înainte de apariția operelor ca atare. Fiecare capitol oglindește în sine – ca monadele leibniziene – întreg sistemul, în limite restrânse.

Și apoi, crescând organic, sistemul blagian și-a rotunjit de-abia către sfârșitul său, în formă definitivă, trăsăturile esențiale. De-abia aici găsim bine trasate liniile ultime și definitive, în care se integrează amănuntul și tot restul construcției.

Acest lucru este cu atât mai evident în expunerea filosofiei culturii. Pentru că, înțelegând să pornim de la lămurirea principiilor de bază în conformitate cu care se desfășoară tot restul, vom fi nevoiți să facem apel la capitole ultime ale trilogiei, urmând să întregim expunerea cu ideile din celelalte părți, 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 și ce semnificație are ea?* Pentru a da răspuns la întrebarea aceasta și a-l înțelege, este necesară o altă prealabilă întrebare: *ce este omul?* Fiindcă numai înțelegând omul înțelegem și cultura care, pentru Blaga, izvorăște din specificul uman, ca o altă față a lui.

Ce este deci *omul*? El nu este, pentru Blaga, un animal printre celelalte, ci o existență *sui generis*, cu caracter de regn aparte, față de regnul mineral, botanic și 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 Lăteș), „Studii de istorie a filosofiei românești”, vol. XI, *Lucian Blaga, 120 de ani de la naștere*, Editura Academiei Române, București, 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*. *Tendința de revelare care nu este altceva decât însuși actul de cultură*.

Astfel înțelegând omul și cultura, Blaga va accentua cultura ca o prelungire firească și esențială a înseși ființei umane, ca o concluzie logică și naturală a poziției sale în cosmos: „Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care și-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 și 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 și de plăsmuire revelatorie a misterelor de *dincolo*. În aceasta stă toată esența omului și a faptului cultural: „Omul, din chiar clipa când i s-a declarat «omenia», a bănuț cu prisosință că imediatul nu este locul său, planul și 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 și 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 situație în mister?”¹¹¹

Acest punct trebuie înțeles ca punct arhimedic în construcția întregului sistem: *viziunea existenței omului în orizontul misterului și 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 și 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 și între anume coordonate; o ființă care dă urmare unui destin înscris în structura sa.”¹¹²

Dar poate că n-am fost chiar atât de exacti când am spus că existența omului în orizontul misterului și 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 conștient de tărâmul imponderabil și cu totul arbitrar pe care calcă.

¹¹⁰ L. Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în *Trilogia culturii*, București, Fundația Regală pentru Literatură și 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* și *Marele Anonim*.

Viziunea primordială a lui Lucian Blaga implică doi termeni: Marele Anonim, ca centru al misterelor și existență supremă, și 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-și apără secretele îngrădindu-le cu un strașnic brâu cenzorial, de cealaltă, omul tânjind după paradisul misterios de dincolo și într-o veșnică frământare în vederea revelării, pe care, neputând-o realiza în termenii adecvați, o transpune în formele simbolice ale cunoașterii noționale și ale plăsmuirilor culturale.

Cum se explică însă acest raport straniu între om și transcendență? Pentru ce-și păzește Marele Anonim cu atâta avarie comoara lui de mistere și 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 și se vor alimenta toate șuvoaiele trilogiilor sale. Răspunsul dat de Blaga e următorul: Marele Anonim, ca centru existențial suprem, are motive foarte serioase și ascunse totodată care-l fac să înlăture ființa omenească de la privilegiul splendorilor transcendente. Aceste motive nu le cunoaștem, dar Blaga ne încredințează, după cum am văzut, că ele țin de „păstrarea și asigurarea echilibrului existențial în lume”. Cu alte cuvinte, o cunoaștere a lor ar duce la o gravă primejdie a înseși 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, și poate pentru ca omul să fie menținut în necurmată stare creatoare, în orice caz în avantajul existenței și al omului, acestuia i se refuză însă, pe calea unei cenzuri transcendente, impuse structural cunoașterii, posibilitatea de a cuprinde în chip pozitiv și absolut misterele lumii.”¹¹³

Marele Anonim frânează nu numai încercările de cunoaștere propriu-zise în sensul ca ele să nu atingă în mod direct transcendența, dar la fel cenzurează și categoriile stilistice plăsmuitoare: „Matricea stilistică, categoriile abisale, sunt *frâne transcendente*, un fel de stavile impuse omului și 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 își are, ne mărturisește Blaga, noima sa, fiindcă dacă omul ar converti misterele s-ar substitui Marelui Anonim, iar acesta simțind primejdia ar lua măsurile convenite de apărare. Prin aceasta Marele Anonim susține destinul creator al omului și se apără totodată pe sine și ordinea existențială.

¹¹³ *Ibidem*, p. 479.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 480.

În acest cadru larg metafizic, Lucian Blaga face cunoscuta distincție între *cultura majoră* și *cultura minoră*. Termenii au devenit la noi monedă de mare circulație, deși 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 privință, judecata lui Blaga rămâne suspendată. Apoi, între cele două feluri de culturi nu s-ar putea stabili o diferență bazată pe *dimensiune*. Blaga înlătură atât criteriul dimensional, în sensul că o cultură minoră e de proporții reduse – ceea ce e contrazis de existența epopeilor populare –, cât și 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 și minoră, ca vârste diferite ale aceluiași organism; în cultura minoră fiind copilăria, iar în cea majoră, maturitatea aceleiași culturi.

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

Accentuând mereu că nu sunt două faze ale aceluiași organism în creștere, Blaga observă totuși că sunt cazuri când culturi minore s-au vărsat în culturi majore, cum s-a întâmplat cu vechea cultură egipteană, care avusese înaintașă o cultură minoră, din care apăruse. Totuși, faptul istoricește constatat că cele două culturi pot, de multe ori, să coexiste, paralel și indefinit, fără a se vărsa una într-alta, arată că fiecare este autonomă și oarecum suficientă sieși.

Rămâne acum să precizăm în ce constă diferența dintre ele sau specificul fiecăreia. Este evident, desigur, că tipului de cultură minoră îi vor corespunde în general creațiile poporane, iar celei majore creațiile „culte”. Fiecare dintre ele deține o anumită viziune despre spațiu și timp, pe care le precizăm cu ajutorul textului blagian: „Viziunea despre spațiu, în cultura minoră, nu prea depășește, ca amplitudine, orizontul vizibil; satul, așezarea, cătunul, e centrul lumii, iar lumea e vizibilă aproape în întregime dintr-un singur loc; orizontul văzut se prelungește de-a dreptul în mitologie. Într-o cultură minoră viziunea despre timp nu prea depășește durata organică a unei vieți 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 și temporale care fizicește debordează enorm vizibilul. «Istoria», ca timp articulat și cu spinare, este dimensiunea în care se desfășoară și crește o cultură majoră. Orașul-cetate nu mai este centrul unei lumi vizibile totale, ci se alătură, dominant sau periferial, altor așezări similare, într-un spațiu care se întinde dinamic, invizibil, înglobând văi și munți, șesuri și țări, mări și continente. Timpul nu se sfârșește cu viața insului, ci e vastă proiecțiune, arcuire uriașă peste generații.”¹¹⁷ În alți termeni s-ar putea, deci, spune că spațiul și timpul minor, deși limitat sau tocmai fiindcă e limitat, intră în contact cu întregul lumii, cu metafizicul, pe când în plan major, indefinitul deschis spațiului și 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 fulguranță sensibilitate metafizică, improvizatoare de jocuri, fără simțul perenității. Maturitatea e în primul rând volițională, susținut și metodic activă, ea se afirmă cu încăpățănare în fața destinului, își organizează un câmp de înrăurire, e expansiv-dictatorială, dar și măsurată din prudență, e rațională, are simțul perspectivelor și al trăinicieii, e constructivă.”¹¹⁸

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

Metafora, sub dubla sa înfățișare de metaforă plasticizantă și 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 însăși structura spiritului care nu poate cuprinde concretul în noțiuni decât prin îndelungi ocoluri și enumerări. În acest sens, metafora apare ca o completare necesară a structurii noastre cognitive și studiul ei poate constitui, cum spune Blaga, un „capitol de antropologie”. Sub forma sa *revelatoare*, metafora are alt izvor și 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 și 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 trăiește într-o lume concretă, pe care n-o poate exprima, și în acest impas găsește sprijin în *metafora plasticizantă*, iar pe de alta, omului îi este dată și funcția revelatoare de mister, și

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 354.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 355.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 350.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 363.

aici se servește 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 concepția lui Blaga metafora este un simptom al specificului uman, iar geneza ei coincide cu însăși geneza omului. Autorul *Trilogiei culturii* nu ostenește să repete că felul metaforic de a vorbi este ceva constituțional și esențial ființei omenești. El merge până acolo încât pune însăși definiția omului în funcție de această specificitate a sa, emițând formula că omul este un animal metaforizant.

Miturile dețin și ele aceeași funcțiune revelatoare, deoarece sunt concepute ca încercări ale spiritului uman de a surprinde trans-semnificațiile, revelându-le metaforic și 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, și atunci sunt *trans-semnificative*.

Dat fiind însă că în concepția lui Blaga orice fenomen de cultură încearcă o revelare a misterului, se impune o delimitare a modului specific mitului. Față de explicația științifică, miturile semnificative dețin trei diferențiale în privința tehnicii revelatorii.

Întâi, mitul se deosebește printr-o maximă întrebuințare a metodei analogice, pe când spiritul științific o utilizează numai în mică măsură. Apoi, mitul nu dizolvă aparențele concrete, ci le integrează adăugându-le altele, pe când viziunile științifice se substituie aparențelor concrete, desființându-le. Și, în al treilea rând, spiritul mitic utilizează elemente de experiență vitalizată, pe câtă vreme știința suplinește 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 experiență *vitalizată*.”¹²⁰

Metaforicul, ca expresie a tendinței de revelare a misterelor, se vădește în toate plâsmuirile culturale, fie teoretic-științifice, metafizice, artistice sau mitice. În fiecare din acestea, metafora se întâlnește cu *stilul*, constituind împreună cele două aspecte fundamentale ale oricărei creații culturale. Acești doi factori determină de altfel și diferența dintre *cultură* și *civilizație*, deoarece cultura este și metaforică, și stilistică, pe când civilizația este numai stilistică, întrucât ea nu are misiunea de a revela mistere, metaforic.

Distincția făcută de Blaga între cultură și civilizație este adâncă, deoarece fiecare dintre ele provine din origini diferite și servește scopuri diferite. Cultura rezultă din existența umană în orizontul misterului și tinde, ca scop, către o revelare a lui. Civilizația răsare din planul biologic al conservării și tinde să procure uneltele pentru utilitate și siguranță. Între ele se deschide, deci, o diferență de natură ontologică. Cultura este o plâsmuire metaforică, revelatoare și este constituită stilistic. Civilizația vizează vitalul, siguranța și 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 și stilistic și delimitând-o de civilizație, ajungem să ne punem întrebarea cea mai apropiată, deși comportă și ea adâncuri metafizice, asupra factorilor determinanți și plămăditori ai creațiilor culturale. Cu aceasta intrăm în conținutul operei *Orizont și stil*, în care se surprind liniile de fundament și principiile cardinale pentru întreaga sa filosofie a culturii. Notăm aici că unele dintre operele ulterioare ale lui Blaga, cum sunt *Spațiul mioritic*, *Religie și spirit*, *Știință și creație*, cuprind doar aplicări ori exemplificări ale teoriei stilistice abisale din această lucrare, pe care o socotim de căpătâi în trilogia culturii și a valorilor.

Punem în prim plan teoria sa despre matricea stilistică abisală. În explicația unei culturi și în esențialul ei stă factorul „stil”, care la rândul său este creația unor funcțiuni de natură abisală. Adaptând o viziune kantiană a problemei, Blaga pune accent deosebit pe factorul „inconștient”, căruia îi acordă aceleași puteri creatoare pe care Kant le acordase *conștiinței*, ba chiar mai mari. Astfel, în viziunea lui Blaga, spiritul uman cuprinde un subsol bogat înzestrat cu forțe creatoare și modelatoare pentru întreaga creație culturală. Acest subsol, pe care Blaga îl dotează, printr-o ipoteză construită prin analogie kantiană, cu o garnitură de funcțiuni categoriale, prinde, în ochii săi, o importanță crucială pentru ființa umană. Funcțiunile și factorii de care dispune inconștientul se află configurați într-o constelație, formând o *matrice stilistică*. Între categoriile inconștientului și cele ale conștiinței există o relație de para-corespondență, în sensul că unele categorii stilistice poartă oarecare paralelism cu cele conștiente, ele având totuși o structură aparte. Astfel, se va vorbi și de un *spațiu stilistic* care va avea, evident, o altă structură decât spațiul conștiinței în care se orânduiesc datele sensibile.

Specificul categoriilor stilistice stă în faptul că, pe când cele ale conștiinței organizează datele simțurilor, ele vizează *misterele* și modelează sau călăuzesc încercările revelatorii, teoretice sau de observație dirijată. Ele marchează o intenționalitate a abisalului către esența misterelor, și în această tendință de revelare poartă destinul înfrânării impuse de Marele Anonim. Este ceea ce cunoaștem din chiar teoria cunoaștinței: Marele Anonim, misterul transcendent suprem, nu îngăduie, din motive binecuvântate, ca omul să ajungă la dezvelirea misterelor. Și atunci aplică în conștiință, o *cenzură*, iar în câmpul stilistic, o *înfrânare*. Categoriile ar fi, în această metafizică semnificație a lor, un fel de frâne transcendente prin care Marele Anonim ferește de ochiul pământean priverile transcendentă.

În afară de alte determinante ale lor, categoriile o au pe aceea de a fi *discontinui*, adică ireductibile unele la altele, și de a fi, între ele, variabil independente. Concepția 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 și prin ocuparea cărora se nasc diferite matrici stilistice.

Factorii abisali, componenți ai matricii stilistice și determinanți ai fenomenului cultural, sunt în număr de patru și în expunerea lămurită a lor vom intra în paginile următoare. Ei sunt: *orizontul spațial și orizontul temporal*, *accentul*

axiologic, atitudinea anabasică și catabasică (sau neutră), năzuința formativă. Aceștia sunt factorii de prim ordin, cărora însă li se alătură alții, secundari sau accidentali, cum ar fi: dragostea de materialitate, de nuanță, de inefabil sau dragostea de liniște, dragostea de mișcare etc. Acești factori, primari sau secundari, se pot grupa într-un mod oarecare, dând naștere unei constelații cu mare soliditate, care să determine structura stilistică a creațiilor culturale ale unui individ sau ale unei colectivități. Acest complex poartă numele, în terminologia blagiană, de *matrice stilistică*: „«Matricea stilistică» este ca un mănunchi de categorii, care se imprimă, din inconștient, tuturor creațiilor umane, și chiar și vieții întrucât ea poate fi modelată prin spirit. Matricea stilistică, în calitatea ei categorială, se întipărește, cu efecte modelatoare, operelor de artă, concepțiilor metafizice, doctrinelor și viziunilor științifice, concepțiilor etice și sociale etc. Sub acest unghi trebuie să notăm că «lumea» noastră nu e modelată numai de categoriile conștiinței, ci și de un mănunchi de alte categorii, al căror cuib e inconștientul. *Frontul creator uman, în raport cu «lumea» nu e simplu, cum crede Kant și toți cei care l-au urmat, ci multiplu, sau cel puțin dublu.*”¹²¹

Cu aceasta, Blaga introduce, printr-un gest constructiv, ipoteza sa cunoscută asupra structurii și funcției creatoare a inconștientului. Despărțindu-se de psihanaliști, după care inconștientul ar fi un fel de subsol în care ar cădea reziduurile conștiinței, Blaga îi acordă un caracter ceva mai independent ca structură proprie și cu o întreagă garnitură de categorii, angrenate într-o matrice abisală, care determină stilul unei creații culturale, stil considerat ca un element dominant al constituției înseși a culturii umane. Inconștientul deține forțe active și creatoare, modelatoare și determinante în planul creației culturale. Nu e un loc de somnolență a spiritului, ci mai degrabă unul unde germinează cele mai înalte creații umane.

Că în inconștient trebuie căutată explicația veritabilă a fenomenului cultural, o dovedește 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 corespondență între peisaj și viziunea spațială a culturii care apare în el. Pentru întărirea observației suntem trimiși la exemple. Viziunea spațiului-boltă, caracteristică culturii hamitice, nu s-ar putea explica prin peisaj, decât referindu-se la imaginea cerului boltit. Însă realitatea dovedește că cerul este pretutindeni boltit, pe când viziunea spațiului-boltă se găsește numai aici. E firesc, deci, să se conchidă că în joc intră factori interiori făpturii umane, și nu de cadru, care e peste tot același. La fel stă cazul în explicarea culturii antice grecești, și chiar dacă ne-am referi la cultura rusească, legătura dintre stepă și *viziunea planului infinit*, care e specifică mediului, tot nu ne apare ca necesară.

Explicația fenomenului se află acolo că sufletul insului sau sufletul colectiv își creează în subconștientul lor un *orizont spațial* aparte, neîmprumutat din peisajul geografic și numai întâmplător potrivindu-se cu acesta. În mod real însă, se

¹²¹ Vezi *Idem, Orizont și stil*, în *op. cit.*, p. 147.

întâmplă ca în același peisaj să coexiste culturi cu orizonturi spațiale diferite, ceea ce dovedește lipsa de conexiune cauzală între mediu și creație culturală, care se desfășoară pe un schematism complet interior.

Fenomenul cultural se plămădește, deci, în adâncurile sufletești ale inconștientului. El este modelat, stilizat, determinat în oarecare măsură de structura inconștientă a insului, dominată de categoriile abisale. În acest punct, Blaga revendică insistent dreptul de a fi descoperit, alături de categoriile conștiinței, ale cunoașterii luminoase, o a doua garnitură de categorii, aparținând inconștientului, care „[...] stau la rădăcina tuturor *plăsmuirilor* umane de natură culturală, adică la baza cosmosului stilistic, la temelia însăși a stilurilor de viață și de cultură”¹²². Din comparația celor două feluri de categorii ar rezulta chiar oarecare superioritate pentru cele abisale, întrucât categoriile cognitive țin mai mult de rostul biologic-existențial, 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 indicații în această privință. Categoriile abisale se întrevăd în unitatea și consecvența stilistică a creațiilor culturale, apoi ele apar prin fenomenul de „personanță”, adică de pătrundere în diverse forme pe planul fenomenelor de conștiință.

Importanța factorului stilistic abisal va fi evidențiată ce Blaga și în domeniul gândirii științifice; aceasta în cartea sa recentă *Știință și creație*, unde aduce în sprijinul tezei sale confirmări din însăși istoria științei. Aici se va strădui el să arate, cu vastele sale posibilități de analiză, că gânditori, sisteme și chiar întregi culturi se sprijină în fond pe anume determinante stilistice inconștiente. În măsura în care știința propune plăsmuiri teoretice despre latura ascunsă a fenomenelor, ea se supune factorilor stilistici. Influența acestor factori nu este una doar de nuanță sau formă, ci pătrunde până în conținuturi. În știință nu se vădesc, prin urmare, numai categoriile conștiinței, cum ne-a învățat kantianismul, ci trebuie considerată și a doua garnitură de categorii: ale inconștientului. De altfel, întreg volumul *Știință și creație* este rezervat cu exclusivitate străduinței de a aduce ample dovezi în sprijinul concepției lui Blaga despre rolul preponderent, în creațiile culturale de orice fel, a factorilor stilistici abisali.

Autorul insistă, de asemenea, asupra diferitelor funcțiuni care cad în sarcina categoriilor abisale. Factorii stilistici își au locul bănuț în limitele inconștientului și formează împreună o întreagă garnitură de forțe modelatoare și călăuzitoare. Spre deosebire de categoriile conștiinței, care organizează datele simțurilor, categoriile stilistice se referă la orizontul misterului și încercările de revelare a acestuia de către spiritul uman, fie prin plăsmuiri teoretice, fie prin observație dirijată. Într-un anume înțeles, ele sunt mijloacele și modurile cu care și în care se revelează disimulat Transcendența. Și spunem „disimulat” fiindcă, pe lângă funcția de *revelare* a misterelor, categoriile abisale o mai au concomitent și pe aceea de a disimula

¹²² *Idem, Geneza metaforei și sensul culturii, în op.cit., p. 429.*

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

Fenomenul stilistic nu se explică însă numai prin sentimentul spațial, așa cum au înțeles mulți dintre cercetătorii săi. Alături de un orizont spațial, inconștientul posedă și unul temporal. Diferența dintre timpul conștiinței și orizontul temporal inconștient stă în modul cum se accentuează și se configurează, în abisal, momentele timpului conștient. Cele trei dimensiuni ale timpului: trecutul, prezentul și 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* și *timpul-fluviu*.

Timpul-havuz accentuează dimensiunea viitorului. Durata este o permanentă ascensiune; sufletul trăind în acest orizont vede orice moment nou ca o gradată înălțare, ca o neconținută creație de valori superioare. *Timpul-cascadă* pune, dimpotrivă, accent de valoare pe trecut. Durata înseamnă cădere, devalorizare, decadență. „Clipa, ce vine, este prin faptul doar că bate mai târziu, oarecum inferioară clipei antecedente. Timpul-cascadă are semnificația unei necurmă îndepărtări în raport cu un punct inițial, investit cu accentul maximei valori. Timpul e prin însăși natura sa un mediu de fatală pervertire, degradare și destrămare.”¹²³ *Timpul-fluviu* nu implică nici ascensiune, nici coborâș, întrucât accentuează prezentul ca scop în sine și pentru sine. El e curgere orizontală.

Orizontul temporal, în modurile schițate mai sus, are ca determinantă stilistică o anumită potență creatoare, pe care Blaga o exemplifică privind diversele culturi și sisteme de gândire. Astfel, timpul-havuz stă ca mobil abisal al spiritualității ebraice orientate mesianic, după cum se află, de asemenea, la baza sistemului hegelian și evoluționist. Timpul-cascadă caracterizează filosofia elenistă, în care sistemele gnostice și neoplatonice „[...] admit pentru început, existența unei supreme substanțe, care se degradează în timp, prin emanații din ce în ce mai inferioare”¹²⁴. El se află în urzeala mai tuturor mitologiilor, precum și în sistemul platonician. La fel, timpul-fluviu se află ca fundal pentru concepțiile statice asupra existenței. Lucian Blaga ține să precizeze, totuși, că deși cele trei forme de orizont spațial sunt schemele principale sub care se manifestă el, mai au loc alături și unele forme derivate, răsărite din suprapunerea sau combinarea formelor tipice fundamentale.

Odată precizate aceste două determinante orizontice ale stilului, Blaga zăbovește câteva momente pentru a clarifica raportul lor cu orizonturile spațial și temporal din zona conștiinței. O primă precizare ar fi aceea că spațiul și timpul, privite ca moduri de intuiție a sensibilității, ca orizonturi ale conștiinței, nu aparțin cu aceeași profunzime și substanțialitate psihicului uman. Pe plan de conștiință, ele reprezintă mai mult un coeficient al obiectelor; ele nu angajează psihicul în egală măsură cu orizonturile inconștiente, care au în regiunea abisală rădăcini ce nu pot fi smulse fără să se modifice însăși substanța acestei zone. „Când se întâmplă ca

¹²³ *Idem, Orizont și stil*, în ed. cit., p. 73.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 77.

inconștientul să se decidă pentru un alt orizont de altă structură, decât cel pe care îl avusese înainte, e cazul să afirmăm că inconștientul a suferit o remaniere sau o reformă în însăși constituția sa; câtă vreme pentru «conștiință» o asemenea dislocare a orizontului sensibil e echivalentă cu o simplă schimbare de peisaj, cu o mutațiune caleidoscopică în obiectivul conștiinței.¹²⁵ Orizonturile inconștiente nu sunt simple cadre care pot îmbrăca variate peisaje, „[...] ele sunt factori alcătuitoari ai ființei umane, capabili să intre în acțiune și să funcționeze ca orice element organic, capabili mai ales să se imprime cu permanentă eficacitate, ca o pecete, creațiunilor spirituale.”¹²⁶

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

Așadar, în alcătuirea fenomenului „stil”, inconștientul lansează, mai întâi de toate, cele două orizonturi: spațial și temporal. Acestora vin să li se adauge altele, în primul rând *accentul axiologic*. Prin această expresie, Blaga exprimă ideea că, odată acceptat și lansat un anume orizont din partea inconștientului, acesta ia și o atitudine de prețuire, de acceptare sau repudiare axiologică a orizontului respectiv. Și ceea ce este într-adevăr interesant aici e că, deși inconștientul 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 naștere unei evidente situații paradoxale. Exemple stau cultura și metafizica indiană, bazate pe orizontul spațiului infinit, unde accentul axiologic este totuși unul de non-apreciere a acestui orizont, fapt vizibil în arta indiană, unde artistul se ferește de infinit, evoluând pe un drum invers spre miniatural. Aceasta, spre deosebire de cultura europeană, dominată de același spațiu infinit, pe care însă accentul axiologic cade *pozitiv*.

Lucian Blaga conchide deci, spre deosebire de morfologi, că în sânul aceluiași orizont spațial pot să înflorească mai multe culturi, diferite ca stil, și aceasta datorită altor factori care le procură și asigură originalitatea. Așa este cazul culturii indiene și europene, ambele foarte diferite, deși respiră împreună sub același orizont infinit, fiindcă „Pentru european orizontul infinit e vasul tuturor valorilor, pentru Ind același orizont infinit e vasul tuturor non-valorilor.”¹²⁷

Dar, în cadrul orizonturilor și 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 și a treia: starea pe loc). Este vorba aici de sensul mișcării în orizont și semnificația ce se acordă mișcărilor. Blaga procedează și aici la imediată exempli-

¹²⁵ *Ibidem*, p. 88.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 89.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 110.

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

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

Blaga găsește și a treia atitudine, de stare pe loc, prezentă în cultura etiopiană.

În sfârșit, numărul celor patru factori, determinanți principali ai fenomenului stil, se completează cu *năzuința formativă*. Pentru formularea acestei categorii abisale vom apela din nou la textul blagian, spre a păstra cât mai fidel înțelesul original: „«Nisus formativus» este apetitul formei, nevoia invincibilă de a întipări tuturor lucrurilor, care zac în zona întrupărilor omenești, tuturor lucrurilor care ajung în atingere cu virtuțile noastre plastice, nevoia, zicem, de a întipări tuturor lucrurilor din orizontul nostru imaginar forme articulate în duhul unei stăruitoare consecvențe.”¹²⁹ Năzuința formativă este deci factorul abisal care tinde la realizarea unor anume forme în creațiile culturale și de civilizație, de cele mai diverse feluri, ale omului, și la persistența în aceste forme. Ea se manifestă în trei moduri: individualizant, tipizant și stihial (elementarizant), care apar și dispar, după epoci, culturi și individualitate.

Pentru ilustrarea celor trei moduri ale năzuinței formative, Blaga trece la exemple. Astfel, pentru dânsul cultura germană este susținută de o tendință individualizantă, vizibilă în arta care iubește individualul. Rembrandt, de asemenea, e un exemplu cu aceeași tendință: „Metafizica latentă, la altarul căreia oficia Rembrandt, s-ar putea, credem, reduce în cele din urmă la o formulă de felul acesta: făpturile își dobândesc realitatea supremă, ultimă, prin *individualizare*, prin cât mai vârtoasă individualizare.”¹³⁰ Pe același plan poate fi pus și Shakespeare prin creațiile sale de personaje puternic individualizate. Exemple se mai pot culege și din domeniul filosofiei: monadologia leibniziană, idealul goethean al personalității, concepția morală fichteiană.

Tendința tipizantă se manifestă în vechea cultură grecească, la un Sofocle, Platon sau Praxiteles, deopotrivă, ca și în epoca Renașterii și „în toate epocile clasicizante ale diverselor popoare europene”: „Modul tipizant retușează organicul,

¹²⁸ *Ibidem*, p. 112.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 118-119.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 122.

dar nu părăsește zona acestuia. Modul tipizant reduce organismele aceleiași specii la expresia lor ideală, eliminând accidentalul și individualul. Modul tipizant procedează prin eliminarea întâmplătorului și 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 servește arta egipteană sau pictura bizantină. Lucrurile și ființele, închipuite de arta egipteană sau bizantină, ni se înfățișează în forme mult mai sumare decât sunt formele obținute prin tipizare [...] Modul stihial forțează până la exces procedul eliminării și vede necesarul dincolo de ceea ce este generic, în unele aspecte elementare și universale ale lucrurilor.”¹³² Artistul al cărui ochi e modelat de tendința stihială evită trăsăturile unice, individuale, ca și unele din cele tipizante, păstrând doar câteva aspecte esențiale.

Modurile formative pot fi dibuite, după Blaga, și 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 și stil*. Blaga a ținut să accentueze fenomenul „stil”, participant la orice creație culturală, și, printr-o privire cu valoare de ipoteză, să pătrundă în adâncurile inconștientului, pentru a găsi acolo mecanismul intim și factorii determinanți ai acestui fenomen. Am văzut, pe rând, care sunt aceștia și am încercat, în măsura în care ne permite o scoatere din textul plin de nuanțe al marelui cugetător, să dăm o expunere deslușită 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 și modelări izvorâte din planul profund al inconștientului. Acolo, în zona abisală, factorii amintiți stau într-o constelație – variabilă după popoare, rase, regiuni, personalități și epoci culturale –, constelație denumită *matrice stilistică*. Factorii ei componenți: *orizonturile spațiale și temporale, accentul axiologic, atitudinea anabasică sau catabasică și năzuința formativă* se pot combina în diverse feluri și participă împreună la generarea stilului: „Fenomenul «stil» e determinat de constelația acestor factori fundamentali, împreună, și niciodată numai de un singur factor.”¹³³

LUCIAN BLAGA ȘI 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 – și 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 și suntem mai mult îndreptățiți s-o facem: *cel filosofic*. E un mare sistem filosofic, și se cade a fi judecat înainte de orice, după legiurile clasice ale genului.

Cu aceasta n-am reușit 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 și numai aproximativă, a solidității și valorii unui sistem?

În ce ne privește, am rămas la convingerea că există două criterii mai de seamă: măsura în care sistemul respectiv a reușit să ne evidențieze adevărul spuselor sale și apoi răsunsetul sau influența rodnică pe care a avut-o în mințile creatoare ale contemporanilor și urmașilor. Altfel spus, după primul criteriu ne interesează în special gradul în care sistemul a reușit să se apropie de adevăr și să ne convingă de aceasta, iar după al doilea, puterea de a declanșa 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 și atmosfera emisă de teoriile trilogiilor, deși considerăm că valoarea de adevăr a unei concepții are oricând întâietate asupra valorii sale culturale.

Trebuie să recunoaștem aici că locul istoric al filosofiei lui Blaga în cultura românească n-a ajuns încă a fi fixat definitiv. Ne lipsește perspectiva timpului pentru a spune un cuvânt decisiv. Dar, deși seria trilogiilor este în creștere și 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 și ultimele lucrări ale filosofului, cum sunt *Religie și spirit*, *Despre gândirea magică*, *Știință și creație*, ne confirmă supoziția: curg toate între maluri vechi, nu mai sunt decât aplicări, cu dezvoltări de amănunt, ale unor teme și poziții cunoscute din lucrările anterioare.

Pentru lămurirea locului pe care gândirea lui Blaga e menită să-l aibă în cultura noastră și 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 răsunsetul 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 reușește să surprindă în textul său zona înaltă și 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 și în special teoriei abisale și 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, și *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 științific, al unui om care face parte din marea echipă de sociologi cercetători în special, și cu cele mai pozitive metode, tocmai ai satului și ai specificului românesc. Deosebit de aceasta, remarcăm că studiile menționate conțin o serie de observații extrem de judicioase și unele caracterizări de notabilă limpezime și exactitate.

După cum s-a observat din expunerile de până aici ale filosofiei lui Blaga, cuvântul sociologiei era în special de așteptare, deoarece întreaga sa teorie abisală combate eficiența factorilor de mediu în explicarea culturii românești. 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 subconștient, eliberând teoriei mediului certificatul de deces. „Într-adevăr, dacă matca stilistică este o categorie autonomă, care nu suferă înrăuriri externe și dacă toată cultura este determinată de această matcă autonomă, sociologia culturii trebuie să se socoată pierdută.”¹³⁶

Conform educației sale științifice, Stahl va provoca pe Blaga la precizie. Mai întâi va obiecta lipsa unor metode științifice, semnalând „greșeala 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 și cu oarecare reproș felul lui Blaga de a expune, intuitiv și artistic, ideile sale: „Metoda sa de expunere – și pe cât de pare, și cea de elaborare – este dramatică. Aici stă, desigur, farmecul deosebit al scrierilor sale: citindu-le, ai impresia că stai de față la nașterea lirică a gândirii, care se dezvoltă dialectic, din ea însăși, dând luptă cu zgura faptelor, grăbită să ajungă la scop, căzând sub povară, zburând în metafore sau făcând popas în lucide luminișuri deschise în haos. Dar tot aici stă și greutatea, aproape de neînving, a exegetului care se trudește să ajungă la înțelegerea, seacă și rece, a gândului, fără de contradicțiile dramatice ale laborioasei sale nașteri: veșnic te pândește primejdia să iei ad-litteram ceea ce nu poate fi decât metaforă, veșnic te surprinzi gata să crezi în cele o mie și una de povești fermecate pe care le întâlnești în cale.”¹³⁸

În privința filosofiei spațiului mioritic, Stahl își pune limpede și 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 reușit „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 și noi: categoriile etnicului românesc sunt arătate de însuși Blaga ca aparținând unei întregi regiuni geografice (sud-estul european) și 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. Și trebuie să recunoaștem că argumentarea lui Stahl convinge prin simplitatea și evidența ei imediată.

Se știe, astfel, că ritmul undulat „deal-vale” al spațiului mioritic se vedește, după Blaga, în așezările de munte ale ciobanilor noștri: „Cel ce a colindat odată pe plaiuri, a remarcat desigur, cum pe cutare vârful stă tupilată o așezare ciobănească, dominând de acolo de sus până în vale, și cum trebuie să rotești binișor privirea pentru a desluși chiar pe celălalt piept de plai, o altă așezare asemenea; ceva din ritmul deal-vale a intrat în această rânduială de așezări.”¹⁴⁰ H. H. Stahl răspunde: „Dl. Blaga spune că este efectul unei viziuni abisale, a unui spațiu infinit undulat. În ce ne privește, credem pur și 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 și în privința ritmului „deal-vale”, în construcția și orânduirea caselor de la șes. „După câte știm cu toții, casele românești nu sunt nici prea mari și nici prea înalte, pentru că ele sunt făcute din chirpici, vâlătuci, ciamur, bârne sau bolovani din prund, care nu le îngăduie să atingă amețitoare înălțimi [...] Viața pastorală, starea economică foarte scăzută a împiedicat nașterea unei arhitecturi țărănești monumentale.”¹⁴²

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

3. Am citit cartea părintelui Stăniloae, intitulată *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*¹⁴⁴ cu mult interes și chiar cu oarecare pasiune. Și aceasta nu numai datorită faptului că știam ce va conține o luare de poziție

¹⁴⁰ L. Blaga, *Trilogia culturii* II. *Spațiul mioritic*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, p. 170.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴² *Ibidem*, p. 108.

¹⁴³ L. Blaga, *Trilogia culturii* I. *Orizont și stil*, p. 91.

¹⁴⁴ Vezi D. Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1942.

categorică a doctrinei ortodoxe în fața unei filosofii care, dacă nu s-a manifestat *contra* teologiei creștine, a crescut totuși, cu întregile sale virtuți, *alături* de ea, ci și pentru că am descoperit în autorul acestei lucrări despre Blaga o inteligență speculativă deosebit de vioaie, un remarcabil temperament combativ și un suflet de creștin a cărui caldă credință te îmbie adesea să i te apropii. Mărturisim totuși că nu vom putea fi de acord peste tot cu pledoaria susținută 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 recunoaște că lucrarea este, prin unele elemente ale ei, o serioasă lovitură de târnăcop dată la temelia sistemului trilogiilor și că, pe lângă unele analize adânci și concluzii judicioase formulate, găsim în ea o limpezire definitivă a raporturilor gândirii lui Blaga cu teologia creștină și 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 acuzațiile care brăzdează principial întreaga sa lucrare: „Blaga n-a înțeles, în concepția sa, nici ființa adevărată a religiei în general, nici a creștinismului; metafizica sa, în centrul căreia stă cunoscutul concept de Mare Anonim, este anti-creștină și, ca atare, întreaga sa filosofie este anti-românească, deoarece spiritualitatea neamului nostru este definită de urzeala sa creștină”. Concluziile părintelui Stăniloae pe această temă sunt precise și hotărâte, îmbinate totodată cu o dureroasă părere de rău că metafizica lui Blaga n-a fost în măsură să tragă sevă întreagă din învățăturile bisericii creștine: „Am voit să arătăm în special cât de depărtat este acest sistem de învățăturile creștine. Ne doare că a trebuit să facem această constatare. Priveam la dl. Lucian Blaga nu ca la un gânditor care va repeta, în forme ușor rectificate, arhicunoscutele sisteme văduvite de taină și de adâncime, ci pe descoperitorul unor adevăruri de temelie ale vieții, așa cum le cuprinde nedevelopat viziunea creștină ortodoxă [...] E o mare durere pentru noi că dl. Lucian Blaga a zădărnicit posibilitatea ca creștinismul și în special ortodoxia românească să poată arăta în D-sa un exponent al lor, un luminător al unor taine fermecătoare ale lor. Pierderea e simțitoare și pentru neam și 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 totuși că se va întoarce. Istoria cugetării românești mai cunoaște asemenea întoarceri vivificatoare și mântuitoare.”¹⁴⁵

În cele ce urmează intenționăm trei lucruri: să arătăm poziția luată de părintele Stăniloae în numele teologiei și ortodoxismului față de filosofia lui Blaga, să subliniem obiecțiile pe care le socotim justificate și să arătăm în ce locuri anume poziția sf. sale nu mai corespunde cu cerințele unei critici filosofice întemeiate.

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

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 150.

centrală importantă, 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 neatînse, 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 și-o revelează, adică ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoașterea, cu afectele, cu voința, cu presimțirea, cu intuiția, cu imaginația și cu tot fondul subconștient al dorințelor și speranțelor, al erosului său, mai mult, cu tot felul de a gândi rațional și irațional, mai mult chiar, cu tot felul său de-a gândi și de-a simți magia.”¹⁴⁸ Dar dacă aceasta este participarea omului – și evident a colectivităților – la actul religios, cum va mai susține atunci Blaga că, fiind opus ortodoxiei, mai are o filosofie românească? „Dar, dacă așa stau lucrurile, nu mai încapе îndoială că dl. Lucian Blaga se află într-o gravă contradicție cu sine însuși și cu firea realității, când afirmă că filosofia D-sale, deși potrivnică ortodoxiei, e totuși românească. Ca să iasă din contradicție 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-și pune pecetea pe întregul românism și prin urmare filosofia D-sale, atacând ortodoxia românească, e potrivnică românismului. Filosofia D-sale nu vrea și nu poate ieși din contradicție. Echivocul îi este consubstanțial.”¹⁴⁹

Părintele Stăniloae, fidel punctului de vedere teologic, va adopta teza că ortodoxia este esențială spiritualității românești, și deci orice creație care o ignoră sau i se opune se așază 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 și deci ne putem și 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 înșine.”¹⁵⁰

Rămâne acum, odată aceste probleme principiale puse la punct, să vedem în ce măsură și cum consideră părintele Stăniloae că filosofia lui Blaga este anti-creștină. Mai întâi însă, nu putem trece cu vederea importanța discuției de mai sus și n-o putem lăsa să treacă fără a ne face părtași 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 și coloratura creștină în spiritualitatea românească, ea nu ajunge să fie instaurată ca un criteriu de valorificare a unei creații și în special a uneia de natură speculativ filosofică. Știm că lucrarea lui L. Blaga, intitulată *Religie și spirit*, a izvorât din alte adâncuri decât acelea de a polemiza cu ortodoxia sau a o submina. Calmul, obiectivitatea, atmosfera analizelor și discuției nu ne lasă să vedem în ea decât o consecință firească – o consecință care nu putea fi decât așa – a concepției sale metafizice. Oricum s-ar încerca a se pune în contradicție 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 și spirit*, Editura „DACIA TRAIANĂ” S.A., Sibiu, 1942, p. 181.

¹⁴⁹ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 18.

și pe alte baze decât cele teologice. Oare istoria filosofiei ține seamă numai de sistemele religioase conforme teologiei sau, dimpotrivă, și-a clădit șiragul 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 și unor creații care se așază 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 creștine și în ce măsură i se opune. În acest punct am văzut că Blaga e acuzat de anti-creștinism, 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 găsește că atât gnoseologia, cât și metafizica trilogiilor contribuie deopotrivă la emiterea unei concepții anti-creștine: „Caracterul anti-creștin al filosofiei d-lui Lucian Blaga pornește 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 cunoaște nimic adecvat din misterele transcendente, nu se împacă defel cu ideea relevării și 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 și unele considerații interesante: „Concepția lui Lucian Blaga este un fel de agnosticism, deosebit de agnosticismul clasic prin accentul apăsător pe mister și pe rostul «creator» al necunoașterii; 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 ostenește cu analiza raportului dintre matricea stilistică și realitate, sau nu recunoaște o îmbinare reală între obiectivitate și subiectivitate, sau în sfârșit nu se ocupă cu cercetarea legilor după care obiectivitatea e modificată de subiect. E un sistem de afirmări arbitrar. Cine vrea să creadă bine, ci nu, atâta pagubă! E un kantianism poetic și prin faptul că recunoaște tot atâta îndreptățire mitului, poeziei și cugetării sistematice de-a «cunoaște», mai bine zis de-a nu cunoaște realitatea.”¹⁵²

În acest punct, analiza făcută concepției lui Blaga aduce unele observații și 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 și mai construiește totuși o metafizică a Marelui Anonim. Textul obiecției este prea important spre a nu-l reproduce. El ne mai dă și satisfacția 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 dusesese la rezultatul că același 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 cunoaștem nimic real, deci nici pe Marele Anonim. Cum și-a mai putut întemeia deci frânele pe Marele Anonim? Temeiul acestor frâne înseși e șubred. Consecvent în cugetare ar fi fost dl. Lucian Blaga dacă recunoștea pur și simplu existența lor, fără să facă un pas mai departe.”¹⁵³ La fel de îndreptățită este și altă remarcă făcută pe tema subiectivizării cunoașterii în sistemul trilogiilor. Și anume: *Dacă orice încercare de cunoaștere e sortită să nu corespundă realității, era dator Blaga să prevină pe cei ce eventual ar fi fost porniți să creadă în adevărul filosofiei sale, că nici ceea ce spune el în această filosofie nu corespunde cu realitatea.*

Prin această concepție agnostică, Blaga s-a așezat dincolo și contrar tezei creștine. Diferența este enormă și ireductibilă: creștinismul ființează pe baza unei concepții care admite cunoașterea divinității pe baza *revelației*, autorul trilogiilor consideră orice acces în transcendență imposibil și declară că Marele Anonim, în loc să aibă tendința de a se revela, dimpotrivă, el este acela care impune omului lanțurile unei robii agnostice. Concepția lui Blaga nu mai consună cu învățătura creștină și din alt punct de vedere: privește pe Iisus Hristos ca om. „Creștinismul însă este clădit pe temelia Revelațiunii și în speță pe Revelațiunea desăvârșită a lui Dumnezeu întrupat ca om. Cu această convingere, cu acest adevăr stă și cade creștinismul.”¹⁵⁴ Iată, deci, distanța dintre Blaga și creștinism, distanță pe care Părintele Stăniloae o face și mai evidentă luând în considerare și alte elemente diferențiale, însă de esență pentru creștinism.

Astfel, i se aduce lui Blaga, printre altele, și acuza că n-a înțeles ființa adevărată și istorică a religiei, ci a venit, în definiția pe care a dat-o, cu anume premise metafizice și de filosofie a culturii, străine realității. Părintele Stăniloae nu se lasă mulțumit nici de diferența ce o face Blaga între metafizică și 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 *cunoașterea*, ca în metafizică, ci și celelalte funcțiuni spirituale, părintele Stăniloae afirmă o altă diferență ca fiind esențială. Stăruim un moment mai mult la această diferență fiindcă nu suntem în măsură s-o acceptăm, ea constituind o primejdioasă și inexactă afirmație la adresa spiritului speculativ. Și anume, părintele Stăniloae susține că religia aduce certitudine a adevărului afirmat, pe câtă vreme metafizica nu. Părintele susține deschis și bine subliniat: „Conștiința filosofului constructor de sistem sau a aderenților la sistemul

¹⁵³ *Ibidem*, p. 23-24.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 29.

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

Relativ la această afirmație, n-am vrea să spunem că ea nu este întrucâtva exactă, deși nu întru totul. Că metafizicianul consideră propriul său sistem ca un simplu „joc” al spiritului său, este o afirmație greșită. Că un credincios are o certitudine asupra adevărilor pe care i le oferă religia sa, este adevărat în măsura în care e vorba de un veritabil credincios, după cum e iarăși adevărat că metafizicianul se mai îndoiește 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 și superficială. *Incertitudinea matură a filosofului este titlul său de glorie și de progres*, și nicidecum o „lipsă”, așa cum o dă numește Părintele Stăniloae. Incertitudinea care cercetează este mult mai aproape de adevăr și exprimă o fază mult mai matură a spiritului decât certitudinea subiectivă și afectivă care ne-ar deschide poarta înspre toate erorile; *certitudine*, care pe numele ei adevărat se cheamă *încredere*, iar încredere poți avea și în erori atâta vreme cât nu te-ai îndoit de ele și nu le-ai cercetat în mod critic. Credem că pe această temă am fost bine înțeleși. Respingem categoric afirmații ca următoarea: „Metafizica „[...] fiind un joc al spiritului, omul nu se comportă în cadrul ei cu seriozitatea absolută și cu conștiința că de această comportare atârna destinul lui [...]”¹⁵⁶ Ne mirăm a citi asemenea frază la un autor care ne convinge adesea în textele sale că a înțeles problemele filosofiei și că și-a ales cu oarecare grijă cuvintele.

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

Primul element înlăturat de Blaga în definiția sa este *credința* în existența realității ultime, or, religia fără de credință nu există. „*Religia are ca element caracteristic al ei credința tare și neclintită în adevărul celor ce le susține.*”¹⁵⁷ Al doilea este trăsătura personalistă a ultimelor coordonate ale existenței. Apoi este de socotit poziția superioară în care e plasată ființa ultimă în orice religie, în raport cu natura care i se subordonează. E ceea ce în genere i se recunoaște ca fiind *divin* în ea sau fiind o *divinitate*. Al patrulea element al religiei este credința în autorevelarea realității divine, adică tendința acesteia de a se arăta omului, de a i se face cunoscută. Și, în sfârșit, un ultim element notabil al religiei, în conexiune cu cele precedente, este o anumită încredere și speranță care-l leagă pe om de divinitate cu privire la destinul său. „Conștiința umană universală *așteaptă și 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 totuși găsi, unele din ele, și în alte manifestări ale spiritului uman.

După stabilirea coordonatelor religiei, Părintele Stăniloae trece apoi la discuția interesantă asupra adevărului religiei și adevărului așa cum îl vede filosofia lui Blaga. Adevărul religiei rămâne cuprins în credința existenței unei realități trans-subiective, deosebite de natură, cu caracter divin și cu tendința de a mântui omul. Filosofia lui Blaga nu admite decât atât: *există o lume a misterelor*, dar despre ea nu putem ști nimic. Toate încercările noastre de revelare duc numai la construcții subiective, care nu sondează câtuși de puțin realitatea autentică. Se știe totuși 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 și partea caricaturală a acestei fapte: „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 și nenumărate particule din care se compun lucrurile și oamenii, iar pe de alta veghează cu teamă și cu foarfeca în mână să nu cumva să cunoască vreo faptură ceva din realitate, sau să se înalțe cumva și să-i pericliteze dominația. Dar construcția aceasta a d-lui Blaga trebuie considerată un mit, cel mai inconsistent și mai meschin din câte există și 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: însuși Blaga ar fi trebuit să ajungă la această concluzie, dacă-și ducea ideile cu consecvență până la capăt. Și anume, cum? Părintele Stăniloae pleacă de la convingerea că Blaga fundamentează însăși convingerea în existența transcendenței pe o anume reacție constantă a percepției în fața aceleiași 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 însăși 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 trans-empiricului. 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 dovedește, 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 și el tot numai o emanație a conștiinței, ca și senzația?»¹⁶⁰ Adevărul i se pare a fi că Blaga și-a fundamentat existența realității trans-subiective pe ceva mai mult: *mărturia imediată a conștiinței*. Odată în posesia acestui element, Părintele Stăniloae va încerca să-l prindă pe Blaga într-o inconsecvență. Fiindcă acesta ar fi obligat: „sau să nu acorde crezământ niciunei mărturii a conștiinței, declarându-se pentru un scepticism absolut, sau să acorde crezământ oricărei mărturii statornice și ne-arbitrare a conștiinței despre realitatea trans-subiectivă.”¹⁶¹

Reluând acest argument al paralelei constante, neglijat de Blaga, Părintele Stăniloae își va fundamenta pe el credința în adevărul religiei. Fiindcă Sfinția Sa va conchide de aici că este cazul să acordăm încredere în spusele conștiinței, atunci când conștiința omenirii afirmă existența divinității cu atributele respective. Criteriul adevărului, stabilit astfel, ar fi următorul: „[...] trebuie socotită cunoaștere reală și sigură tot ceea ce mărturisește în toate timpurile conștiința universal-umană ca atare, în cazurile de paralelă constantă a «fenomenului de conștiință» cu o «transcendență».”¹⁶² Or, conștiința universal-umană mărturisește despre patru din elementele fenomenului religios, enumerate în paginile anterioare. Și deci, ceea ce era de demonstrat: *aceste elemente există, adevărul religios este deplin fundat*.

E locul să recunoaștem că raționamentul Părintelui Stăniloae suferă de unele încheieturi foarte șubrede, iar criteriul pe care vrea să-l instaureze în argumentarea metafizică este inadmisibil și primejdios. Trecem peste faptul că poziția de la care pleacă e tautologică și ca atare e de respins, ca valoare probantă, chiar de la început. Ne oprim asupra ideii, căzută de mult din considerația speculativă, că adevărul trebuie văzut prin ochii mulțimii și criteriul de luat în considerație e mulțimea aderenților. *Mărturia conștiinței universal-umane poate depune cu aceeași tărie și despre o eroare, ca și despre un adevăr*. Conștiința universal-umană mărturisește despre o învârtire a Soarelui în jurul Pământului, ceea ce – după cât se știe – n-are loc.

Utilizând cu o remarcabilă abilitate unele elemente din gnoseologie și metafizică, autorul studiului despre Blaga va încerca să capteze aderența cititorului în întregime pentru tema creștină a revelației, a ființei divine și a celorlalte teze principale teologice. Criteriul propus pentru convingerea în existența transcendenței ni se pare deopotrivă de primejdios și pentru religie ca și pentru filosofie. Nu în sensul că, parțial, n-am fi de acord cu formularea lui, ci în sensul că, în parte, nu suntem de acord cu el, așa cum a fost exprimat. Împărtășim și noi convingerea că „altă dovadă despre realitatea trans-subiectivă nu avem, decât în mărturia conștiinței”¹⁶³, dacă luăm conștiința în sensul larg de întreagă realitate psihică, așa cum de altfel se și cuvine. Nu admitem însă expresia că „mărturia conștiinței

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 72.

¹⁶² *Ibidem*, p. 73.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 97.

trebuie primită așa cum se prezintă”¹⁶⁴ –, ceea ce ar însemna o adormire a simțului critic, o credință într-un dat imediat care poate să fie sau să nu fie real. Pentru teza pe care o susține Părintele Stăniloae, propoziția 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 comparație între câteva din pozițiile teoriei făcute de Blaga asupra ortodoxiei, și ortodoxia adevărată. O primă constatare, care e menită să mire pe mulți, 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 și simplu paradoxul că opera lui Blaga nu reprezintă câtuși de puțin un produs al categoriilor stilistice românești pe care le expusese în *Spațiul mioritic*. *Ea nu este un produs al duhului românesc*. Suntem, deci, la antipodul convingerii exprimate cu atâta vigoare de unii etniciști, că L. Blaga este o „energie românească” prin excelență.

Rămâne însă faptul că, în convingerea Părintelui Stăniloae, sistemul filosofic al lui Blaga contrazice trăsăturile spiritualității ortodoxe românești, așa cum acestea au fost expuse în *Spațiul mioritic*. Mai întâi, i se pare teologului ardelean că Blaga n-a prins bine ortodoxia când îi atribuie atât de insistent concepția sofianică a *transcendentului care coboară*. „Răsăritul ortodox nu e dominat numai de convingerea că transcendentul coboară, ci și de conștiința că el nu coboară decât dacă omul se silește prin eforturile proprii să se facă apt să-l primească. E o continuă sinergie, o colaborare armonică și permanentă între voia omului și harul divin. Aceasta-i doctrina Bisericii ortodoxe și aceasta-i practica creștinătății răsăritene [...] Dacă privim serios lucrurile, nu există creștinătate 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 și tendințele sale ceva ce *coboară* spre om sau lasă omul să se înalțe la el? Nici una, nici alta. Marele Anonim, „[...] departe de a se coborî condescendent și iubitor spre făptură, sau de a o lăsa pe aceasta să se apropie de el, veghează cu teamă la păstrarea distanței. El nici nu coboară la făptură, nici nu îngăduie făpturii să se înalțe spre el. Se apără cu picioarele și ghearele de cățărările făpturii, temându-se să nu-l doboare de pe parapet și să se așeze ea în locul lui. E un Mare Anonim mic la suflet și fricos. E o plăsmuire absurdă, căci o ființă supremă trebuie să aibă atributul de absolută, iar absolutul nu se poate teme și nu are de cine se teme.”¹⁶⁷ În concluzie, filosofia lui Blaga exprimă mai degrabă spiritualitatea filosofiei germane și 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.

Și atunci, iată dilema în care e pus – și găsim că pe bună dreptate – Blaga: *Dacă într-adevăr sofianicul e o trăsătură a spiritualității noastre, înseamnă că filosofia sa, care se bazează pe Marele Anonim, nu convine cu această spiritualitate, iar dacă teoria sa mai are pretenția de a fi românească, atunci înseamnă că sofianicul nu intră în determinantele spiritualității noastre.* Ținem să subliniem această pătrunzătoare observație a Părintelui Stăniloae, care ne captează adevărul prin forța evidenței sale și constituie una din cele mai adânci și serioase critici ce i se pot aduce lui Blaga pe această temă.

Caracterul anti-ortodoxist al concepției lui Blaga se mai vede însă foarte limpede și de altundeva. Fiindcă textul este nespus de concis și 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 realității.”¹⁶⁹

Nu mai insistăm și asupra altor acuze aduse filosofiei lui Blaga, acuze care o arată ca fiind în opoziție cu tradiția spiritualității ardelenice, ca fiind o filosofie perimată, inutilă, ba chiar primejdioasă pentru comunitate. Suntem prea siguri că aici Părintele Stăniloae a întrecut nota calmului și obiectivității.

În sfârșit, ultimul capitol al lucrării e rezervat *Diferențialelor divine*, în care se cuprinde, după cum se știe, o întreagă cosmologie și o amănunțită descriere a Marelui Anonim. Aici teologul ardelen se vede spulberat ultimele speranțe într-o convenire a filosofiei trilogiilor cu învățătura creștină. Nu omite să repete obiecția generală – pe care o subliniem încă o dată ca fiind întru totul îndreptățită – că imaginând o metafizică a Marelui Anonim și a creației lumii, Blaga se contrazice pe sine, deoarece stabilise în gnoseologia sa că *omul nu poate cunoaște nimic din ceea ce este dincolo*. Blaga raționalizează complet misterul, în mai toate încheieturile sale, de aceea găsim bine fundată constatarea că: „Numai într-un caz ar fi consecventă cu sine însăși filosofia d-lui Lucian Blaga: când ar prezenta și această cosmologie, inclusiv concepția despre Marele Anonim, drept o asemenea răstălmăcire, deci ca un joc gratuit al rațiunii, întovărășit de siguranța filosofului că realitatea *nu e în niciun caz așa cum o prezintă*.”¹⁷⁰

În ceea ce privește Marele Anonim și crearea lumii, Părintele Stăniloae face evidentă distanța dintre aceste concepte și conceptele creștine corespunzătoare. Pe această temă nu mai insistăm, fiindcă din capul locului considerăm ca reală această diferență, și socotim că în acest loc teoria lui Blaga este deosebit de fragilă, plină de neajunsuri și contradicții.

Și acum – acestea fiind, pe scurt, conținutul și tendințele lucrării Părintelui Stăniloae –, ni se impun câteva concluzii finale și 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 și precizată în termeni definitiv pozitia gândirii lui Blaga față de creștinism și ortodoxie. În acest sens, ea și-a îndeplinit cu prisosință rostul. În al doilea rând, găsim în conținutul ei o seamă

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 136.

de observații și obiecții referitoare la filosofia trilogiilor, pline de pătrundere și îndreptățire. După cum găsim o expunere luminoasă a pozițiilor de învățătură creștină privind marile probleme filosofice, și o caldă apărare a lor.

Există însă, de asemenea, și neajunsuri remarcabile în această lucrare, pe care noi, fideli punctului de vedere strict filosofic în discuția 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 și aprecierea filosofiei lui Blaga, după cum ne-am despărțit categoric acolo unde vedeam că această filosofie nu e înțeleasă cum trebuie sau i se aduc acuzații gratuite. Mai există încă vreo câteva teme – acestea de ordin ceva mai general – asupra cărora nu putem fi cu niciun preț de acord. Astfel, Părintele Stăniloae nu se mărginește a deschide război numai filosofiei lui Blaga, ci și filosofiei românești în general și chiar filosofiei ca atare. Filosofiei românești i se aruncă o vădită acuză de nulitate. „Din nenorocire, filosofia noastră de până acum e atât de străină de sufletul nostru și atât de înfeudată unei epoci de gândire ce-a stat sub semnul negativismului spiritual, încât aproape toată e chiar mai ostilă în fond creștinismului, decât a d-lui Blaga, denunțând pe deasupra o plictisitoare monotonie și aproape descurajând încrederea în puterile de creație variată a spiritului românesc.”¹⁷¹ După cum aceeași acuză, sub altă expresie, i se aruncă și filosofiei în genere: „Avem convingerea că nu există viziune despre lume și viață care să cuprindă în schemele ei – guri mărginite doar la suprafață – atâta abis de adevăr real, ca creștinismul. Orice filosof, care și-a încheiat sistemul în afară de indicațiile creștine, s-a limitat, s-a precizat, s-a banalizat îndată. Numai ancorat în schemele creștine, un filosof e nou fără încetare și ceea ce spune nu e plat și mărginit.”¹⁷²

După cum se vede, Sfinția-Sa deschide o dăunătoare discuție între teologie și filosofie. Dăunătoare și inutilă, fiindcă nu va rezolva nimic, deoarece filosofia și-a stabilit criterii proprii și definitive, după cum religia are tot dreptul să-și afirme, cum crede de cuviință, întregul ei tezaur de adevăruri revelate. A veni să impui în filosofie criterii de judecată teologică este tot atât de nepotrivit ca și cum ai încerca să tulburi seninătatea unui credincios cu considerații epistemologice. Și ținem să spunem acestea fiindcă s-au mai anunțat câteva lucrări despre Blaga – probabil contra lui –, venite din rândurile teologilor noștri. Repetăm: polemicile pe tema religiozității 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 simțim obligați, drept încheiere, să specificăm felul nostru de a vedea „românitatea” filosofiei lui Blaga. La întrebarea simplă dacă ne aflăm sau nu în fața unui sistem *românesc*, răspundem afirmativ. Pe această temă ne deosebim iarăși de Părintele Stăniloae. Dar ne deosebim și 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 și a-l declara apoi „neromânesc” dovedește lămurit că problema fusese rău pusă.

4. Consecvent premiselor de ordin metafizic și supozițiilor fundamentale ale concepției sale, Blaga își va aplica vederile sistematice și asupra fenomenului religios. *Religie și spirit* este lucrarea care a deschis ochii încă o dată – și sperăm definitiv – celor ce n-au văzut că gânditorul ardelean își are o viziune filosofică proprie, în care elementul religios sau teologizant nu intră decât ca material ce trebuie să îndure și să primească explicațiile de la anumite cadre teoretice care-l depășesc. *Lucian Blaga este prin factura gândirii sale un filosof laic, cu o concepție clădită alături de adevărurile revelate și cu o pronunțată tendință de obiectivitate științifică și de critică raționalistă*.

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

Pentru Blaga, fenomenul religios vine să ia loc, alături de toate celelalte ramuri ale culturii și fără vreo preponderență asupra lor, în liniile explicative ale concepției sale. Omul ființează în zona misterului și în tendința de revelare a lui. Încercările de revelare eșuează, în sensul că misterul central transcendent, Marele Anonim, interzice, din înalte motive, orice dezvelire pozitiv adecvată a misterelor. Totuși, omul nu renunță la efortul său revelator, pe care îl încearcă în diverse planuri: știință, metafizică, artă, mit.

În toate aceste planuri, plâsmuirile revelatorii urmează anumite directive stilistice modelatoare, impuse de categoriile abisale. Fiecare plan își are specificul său de revelare, și acesta se vede în materialul în care se traduce misterul: „În artă, în știință, în mituri, în metafizică, în toate deopotrivă, identificăm aceeași tendință a spiritului omenesc de a-și revela misterele existenței, și anume totdeauna în cadrele categoriilor stilistice. Izbânda are loc de fiecare dată pe câte un singur plan al spiritului. Artă își caută izbânda pe planul intuiției concrete, știința pe planul construcției sistematice, mitul pe planul reprezentărilor însuflețite, 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 definește astfel: „*Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de auto-totalizare sau de auto-depășire a ființei umane în corelație ideală cu toată existența, dar mai ales în corelație ideală cu*

¹⁷³ Vezi L. Blaga, *Trilogia valorilor II, Gândire magică și religie*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 355-356.

*ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe care omul și le revelează sau și le socotește revelate prin plăsmuiri de natură stilistică.*¹⁷⁴

Definiție care reclamă, evident, dezvoltări explicative, pe care Blaga nu întârzie să le dea. Mai întâi, el va opera o distincție între diferitele încercări revelatorii ale omului. În afară de planul pe care ele se străduiesc să efectueze revelarea, mai intervine și o altă diferență. Artă, în încercarea ei de revelare, nu se referă neapărat la ultimele elemente și coordonate ale misterelor, ci vizează orice mister și orice aspect al său. La fel stă cazul cu știința. Metafizica și religia se deosebesc de ele și se aseamănă între dănele întrucât ambele urmăresc să reveleze elementele și coordonatele misterelor existenței. Religia se va deosebi însă și de metafizică, întrucât, după definiția dată, ea circumscrie capacitatea de „auto-totalizare” sau de „auto-depășire” a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate decisive ale misterului existenței în general.¹⁷⁵ Ceea ce vrea să spună că, în efortul său de revelare, ființa umană participă cu toate planurile spiritualității umane: „Prin religie, ființa umană se auto-totalizează în fața ordinii ce și-o revelează, adică ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoașterea, cu afectele, cu voința, cu presimțirea, cu intuiția, cu imaginația și cu tot fondul sub-conștient al dorințelor și speranțelor, al erosului său; mai mult, cu tot felul de gândi rațional și irațional; mai mult chiar, cu tot felul său de gândi și de a simți magic.”¹⁷⁶

Fenomenul religios mai cuprinde însă, după definiția dată, și un proces de auto-depășire a ființei umane, adică un efort de transcendere a stării naturale, în vederea realizării unei existențe umane de alt ordin. Ambele aceste procese, de auto-totalizare și auto-depășire, se fac, după Blaga, în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenței. Altfel spus: misterele existenței sunt revelate în conformitate cu structura efortului de auto-totalizare și auto-depășire, iar la rândul său, omul tinde să se auto-totalizeze și auto-depășească în reciprocitate cu structura existenței bănuite.

În afară de definiția dată, în forma în care am văzut-o, este remarcabilă angrenarea concepției sale despre religie în liniile mari ale sistemului. În această încadrare, Blaga privește religia ca un fenomen uman, cu rosturi înalte, dar nu depășind pe acele ale celorlalte ramuri ale culturii. Astfel: religia apare în legătură cu orizontul misterului ca orizont specific uman; ea cuprinde tendința omului de a revela nu numai misterul ci chiar coordonatele și elementele sale ultime și, în al treilea rând, religia se dezvoltă în liniile categoriilor stilistice abisale. Remarcăm acest moment din concepția sa, deoarece prin el Blaga pune accent temeinic, în explicarea fenomenului religios, nu atât pe factori transcendenți, de revelație supremă, cât pe alții de natură umană și relativă, deci. „Prin toate creșterile și descreșterile, prin toate înfloririle și 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 aceeași docilitate, ca și toate celelalte manifestări de cultură.”¹⁷⁷

Cu un cuvânt, Lucian Blaga accentuează și susține caracterul uman și istoric al religiei. Aceasta se vede și de acolo că ia poziție față de concepția după care religia ar fi revelată omului de către Dumnezeu, deci eternă, nesupusă vremelniciei. Unei asemenea teze, Blaga îi răspunde textual: „Pretinsele revelații divine, sub semnul cărora se așază singure atâtea religii, se fac, după cum ne-am putut convinge, în aceleași cadre stilistice, fiind eminamente structurate de ele ca și cultura. Caducitatea și nimicnicia ar ține prin urmare și de ființa pretinselor revelații divine.” Și aici, Blaga trece chiar mai departe, specificând că ideea de Mare Anonim, așa cum e dezvoltată de concepția sa, se opune unei admiteri a revelației: „De vreme ce după concepția noastră toată grija Marelui Anonim este tocmai aceea de a împiedica ființa umană (prin cenzura transcendentă și prin frânele transcendente) de a-și tălmăci în termeni adecvați și pozitivi misterele existenței, nu prea vedem ce rol ar mai putea avea o revelație a cărei inițiativă ar trebui să o ia același Mare Anonim. Nu ne prea putem închipui că Marele Anonim ia cu o mână, ca să dea cu cealaltă.”¹⁷⁸

Religia – și acest lucru se pare că va provoca nedumerire și opoziție în cercurile teologice – poartă prea puține trăsături absolute și nu reușește să realizeze o comuniune cu transcendența. Omul este, după Blaga, tot atât de departe de Dumnezeu în actul religios, pe cât este și în cel filosofic sau științific. Aceasta pentru că Marele Anonim, concept care se substituie, în gândirea sa, celui de divinitate, nu îngăduie omului în niciun fel o cunoaștere pozitiv-adecvată a misterele de sus. „În perspectiva concepției noastre, religia, ca și toate celelalte manifestări de cultură, își are desigur relativitatea ei, întrucât ea poartă structural, ca toate manifestările de cultură umană, stigmatele izolării iremediabile a omului în raport cu misterele existenței.”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 și admite prezența la mistici a unei supra-conștiințe de intensitate superioară conștiinței obișnuite, dar nu acordă acestei stări de extaz îndreptățirea de a susține că intră în contact cu Absolutul, deoarece o consideră stăpânită de cenzură și de înfrânarea categoriilor abisale.

Concepând religia cu aerul degajat al laicului și omului de știință, neadmițând adevăruri revelate și contestând starea de extaz mistic, subliniind relativitatea și umanitatea fenomenului religios pe care-l explică prin factori umani, așezând religia pe același plan cu celelalte creații umane, neacordându-i în același timp demnitatea de a sesiza Absolutul, Blaga va fi, incontestabil, obiect de dezaprobare din partea teologilor. Poarta însă, prin care Blaga a ieșit din spațiul concepției ortodoxiste este aceeași 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 și 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 și 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 așteptăm. 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 și cea de a doua din trilogia valorilor, *Știință și creație*, împreună cu suplimentul ei, *Despre gândirea magică*. În prima dintre aceste lucrări, efortul principal tinde să evidențieze prezența și eficiența factorilor stilistici abisali în câmpul creațiilor științifice: „Am încercat să arătăm, invocând o seamă de exemple din istoria științelor 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 știința, în aspectul ei de plăsmuire teoretică, rămâne sub dominanța factorilor stilistici. Influența acestor factori variază odată cu felul operațiilor de cunoaștere ale științei. Dacă este vorba de o simplă descriere a unui fenomen izolat și concret, ea este nulă. Intervine însă totdeauna când e vorba de construcții teoretice, pe care le influențează chiar și în conținutul lor.

În această privință, Blaga a deosebit, după cum am văzut, două tipuri de cunoaștere. El introduce, în explicarea științei, un alt rând de categorii, pe lângă cele kantiene, plasate în limitele conștiinței – categorii de natură stilistică, al căror sediu se află în adâncimile inconștientului. Am arătat, de altfel, la locul său, rolul și 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 știința nu este ferită de o asemenea înfrânare. Câmpul stilistic în care e împins să creeze spiritul științific, acționează puternic până și 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 științei, Blaga ține să-și 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 științei în funcție de un singur tip de cunoaștere: acela rezultat din existența omului în orizontul lumii date, sensibile și în vederea auto-conservării. Asemenea păreri simplificatoare despre știință, în care nu intră în joc decât conștiința care operează în lumina simțurilor cu ajutorul categoriilor sale, au mai emis și Mach, neopozitivismul,

¹⁸⁰ L. Blaga, *Trilogia valorilor I, Știință și creație*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 158.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 182.

Vaihinger, Nietzsche. Pentru toți aceștia, nu intră în considerație decât lumea sensibilă ca obiectiv de cunoaștere, 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 același plan *plăsmuirile teoretice* și *categoriile inteligenței*, în sensul că ar fi, împreună, expresii economice sau ficțiuni utile ale spiritului. Și 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 Școlii de la Marburg, neokantiană, dar cu nuanță hegeliană.

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

Distanța dintre aceste două tipuri de cunoaștere este, întâi, de complexitate, dar mai ales de structură și sens. Fiecare ține de câte unul din cele două orizonturi în care ființează făptura umană. Tipul întâi aparține existenței umane în orizontul sensibil și în vederea auto-conservării, cel de al doilea caracterizează orizontul misterului și tendința revelării. Ca atare, distanța dintre ele reprezintă, după cum am mai accentuat, o adevărată *mutație ontologică*. Or, pentru Blaga, știința se constituie *în partea ei decisivă* în cadrul cunoașterii de tip II. Interpretarea teoretică a datelor sensibile se face totdeauna în funcție de liniile unui câmp stilistic. În acest mod, știința nu mai apare ca o funcție cu rosturi pragmatic-biologice, ci se înscriează creațiilor culturale care vizează misterul și 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 «știința» ca o anexă a ordinii biologic-pragmatice mutilează de fapt ființa umană, anulând tocmai *specificul* existenței omeneste.”¹⁸²

Fixând știința în câmpul cunoașterii denumite altădată luciferică, nu se putea ca Blaga să nu-și pună totodată și problema *adevărului* la care se ajunge aici. Deși privită de autor în treacăt, chestiunea ni se pare de importanță centrală, și asupra ei vom reveni în capitolul final. Deocamdată menționăm în treacăt câteva idei de bază emise pe această temă. Mai întâi, Blaga recunoaște textual că valorile, în spațiul cunoașterii, sunt acelea ale *adevărului*, *verosimilului* și *contrariului lor*. Cum, însă, omul nu izbutește la o cunoaștere pozitiv-adevătată, ceea ce ar însemna pentru dânsul realizarea unui adevăr absolut, el se oprește 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 cunoașterii de tip I. Cum Blaga mai iscodește și o cunoaștere luciferică, e firesc să aibă o dublură și pentru conceptul de adevăr. Aici, adevărul se va produce și 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 și neîndoielnic relativitatea acestui adevăr. Pentru că, după afirmația textuală a lui Blaga, omul de știință plăsmuiește teoretic în câmpul „său” stilistic, câmp variabil, *și 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 cunoașteri cu structuri diferite și ireductibile una la alta, care duc la două adevăruri de sens diferit, și acestea se cer să fie văzute și judecate cu altfel de criterii. Explicația acestui fapt stă în conceperea fundamentală a celor două orizonturi în care există omul și a căror expresie sunt cele două cunoașteri și două adevăruri. Dar asupra acestei probleme vom mai reveni [...]

[...] 9. Deși Edgar Papu nu este unul din comentatorii de notabilă amplitudine ai filosofiei lui Blaga, își va găsi totuși 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 și în care recenzie arătam punctele de minoră rezistență ale gândirii metafizice blagiene.

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

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

Noi am afirmat foarte des că în construcțiile sale metafizice, cât și în unele puncte esențiale de pornire, Lucian Blaga nu-și confruntă pozițiile cu *experiența*, nici cu cerințele *gândirii logice*. Nu ne-ar fi trecut însă niciodată prin cap să facem afirmația globală că *însăși cugetarea lui Blaga ca atare este în afară de experiență și 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

Recunoaștem că spusele lui Ed. Papu își au oarecare justificare – e necesar însă, pentru a ne înțelege, să precizăm. Dacă este vorba să vedem în intuiție o funcție nouă de cunoaștere, 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, același an, p. 367-374 [n.a. D.I.].

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 368.

marilor adevăruri, așa cum rațiunea nu poate – o asemenea intuiție nu există la Blaga. Mai mult: *Blaga combate o atare intuiție*. Dacă însă înțelegem prin intuiție o funcție speculativă în care intră puterea de a imagina ipoteze și a crea concepte pline de virtuți explicative, atunci cădem de acord: *Blaga întrebuințează o asemenea intuiție, cu precădere față de experiență și logică*.

Dar, dacă recunoaștem că autorul trilogiilor „pleacă” de la aceste intuiții, nu admitem două lucruri: să se facă din ele un tabù, care nu poate fi judecat de logică și experiență, și să li se acorde, inițial, o valoare în sine, ca moduri supreme și indiscutabile de cunoaștere. Adevărul este că însuși Blaga s-a simțit obligat ca, odată intuițiile fundamentale formulate, să vină să încerce a le pune în acord cu experiența și logica – să le justifice, deci. Cu atât mai mult, prin urmare, vom fi noi îndreptățiți să verificăm acest acord și să ne pronunțăm asupra valorii „intuițiilor”.

Chiar dacă pleacă de la mari intuiții, nu suntem îndreptățiți a spune că filosofia trilogiilor e în afară de experiență și logică. Lucian Blaga își fundamentează cât poate mai mult, atât filosofia culturii cât și teoria cunoștinței, cu *fapte de experiență* și cu *o stringență logică* vrednice de un adevărat raționalist, iar faptul că la un moment dat renunță la ele nu se datorează împrejurării că a găsit o nouă metodă care să le înlocuiască, ci [...] că domeniul în care cutează să păsească nu mai poate fi susținut nici *logic*, nici cu *experiența*. Ca dovadă că lucrurile stau cum spunem noi este, spre ex., teoria spațiului mioritic, pe care Blaga o justifică printr-o seamă de *fapte de experiență* 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 experiență. La fel, în teoria cunoștinței, găsim referințe foarte dese la fapte științifice.

Deci, însuși Blaga ține să-și fundamenteze prin fapte teoriile, cu atât mai mult vom fi în drept să-i cerem confruntarea cu experiența, noi, care-i cercetăm gândirea.

Pornind de la această gravă neînțelegere în ce sens gândirea lui Blaga e în afară de experiență și logică, Edgar Papu se simțea totuși obligat s-o fundamenteze pe ceva. Și atunci o așază pe conceptul de „intuiție”, căruia îi acordă un conținut ce depășește și intențiile lui Blaga, care nu e intuiționist, fiindcă deși Papu pomeneste aici de Bergson, *trebuie să se știe că Blaga s-a lepădat solemn de intuiționism*. Degeaba ni se vorbește, deci, despre „[...] alegerea făcută de Blaga asupra unui specific tip intuitiv de gândire, spre a-și procura mijloacele cele mai adecvate propriei sale structuri spirituale, pentru atingerea adevărului.”¹⁸⁵ Fiindcă, în acest mod, se pune în seama lui Blaga o funcțiune cognitivă în care acesta nu crede.

Ce este însă această intuiție care e în afară de experiență și de logică? Și ce virtuți are, de se simte Edgar Papu în stare să-și ia răspunderea de a sprijini întreaga filosofie blagiană pe ea? Intuițiile lui Blaga nu sunt altceva decât orice alte intuiții – mult mai fine, mult mai pătrunzătoare, mai răscolitoare de adâncuri, dar similare oricăror altora. Ceea ce se ignoră este că *intuiția astfel înțeleasă este ea însăși*

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 369.

experiență, întrucât se raportează la realități pe care le prinde, la existențe exterioare sau interioare cărora le dă expresie. Dacă se raportează la existențe pe care vrea să le prindă, intuiția este un mijloc de experiență, iar dacă nu se raportează la existențe, este fantasmagorie.

Spunând, deci, că Blaga utilizează intuiții în afară de experiență, intuiții care nu intră în contact cu realitatea, care nu sunt moduri de prindere a ei, și care deci nu pot fi confruntate cu experiența, înseamnă că gânditorul nostru filosofează în afară de obiect, în zona fantomelor.

Or, noi știm că în filosofia lui Blaga, intuiția are o funcțiune normală în structura ei, deși crescută mult în proporții. Iar dacă Edgar Papu susține că „[...] întreaga construcție filosofică a lui Blaga, departe de a fi fantezistă, apare ca produsul unei organizări a intuițiilor, și 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 „intuițiile” ei, ne este cunoscut și l-am aplicat. Intuițiile nu pot avea alt înțeles decât acela de a prinde o existență sau de a-i premerge descoperirea, or, dacă este să judecăm „după” ele, înseamnă să ne întrebăm în ce măsură au reușit într-adevăr să prindă acea existență, înseamnă să le judecăm în raport cu obiectul logic vizat de ele. Ceea ce e totuna cu a le judeca logic și prin experiență, *întrucât orice intuiție este o experiență în măsura în care vrea să prindă o existență.*

Noi am acuzat filosofia lui Blaga de o capitală contradicție între teoria cunoașterii cenzurate și 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-cunoașterii, *metoda dogmatică*. Apărătorul lui Blaga face abstracție 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 construcție fundată pe legile plus-cunoașterii. Metafizica Marelui Anonim nu potențează nicidecum misterele, ci le dezvăluie, mărturisind intenționalități perfect logice și expunându-le în termenii cei mai limpezi cu putință. Prin destăinuirile ce le face Blaga, nu simțim misterele ca mistere potențate, ci le cunoaștem în chiar rostul lor. Unde este atunci „dogma” care mărește caratele de mister? Nu cumva această „dogmă” devine – contrar intențiilor lui Blaga – un refugiu al neputinței de a gândi și un paravan sub care se vor ascunde de azi înainte toți delincvenții la legile gândirii normale? Și-apoi, metoda dogmatică nu poate funda o metafizică. Ea nu poate trece barajul cenzurii decât potențând misterele, or, o „potențare” nu este o „cunoaștere”, ci o întărire a necunoscutului, și cine invocă minus-cunoașterea nu poate face decât o *minus-filosofie*.

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

¹⁸⁶ *Ibidem*.

astfel, la o «potențare» a sa¹⁸⁷. 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 și părțile de soliditate logică n-ar fi independente, „[...] ci toate pornesc să se transfigureze și să se adune către negurile de cunoaștere-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 privește, suntem gata să recunoaștem 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 mărturisește că își ia contradicția ca fundament de filosofare sau să-l acuzi că plutește 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 și contradictorii, se aduce scuza că toate spusele lui Blaga sunt obscure întrucât sunt porți deschise spre mister și nu-și 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 și ultimele resurse, să evite confuzia și contradicția în gândire, nu s-o ia ca emblemă, să lumineze misterul, nu să-l întunece și 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 și prin cunoașterea problemelor, este aceea a lui Alexandru Ionescu, din studiul său: *Lucian Blaga, filosof al culturii*¹⁸⁹.

Deși în liniile sale generale, studiul lui Alexandru Ionescu recunoaște soliditatea poziției ocupate de Blaga în cultura românească, deoarece „Peste toate obiecțiile aduse, cât și peste cele ce se vor mai ridica împotriva-i, Lucian Blaga, trebuie să recunoaștem, rămâne una din figurile noastre literare și filosofice, care a reușit să se impună în ultimii ani în cel mai înalt grad vieții publicistice românești [...]”¹⁹⁰, i se aduc totuși 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 recunoaște ca îndreptățită o explicare a sufletului românesc prin obscura existență a matricii inconștiente, 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 și istoric sunt după noi factori, care concurg cu alții numeroși, nu pentru determinarea unor forme accidentale, pasagere, de manifestare umană, fără o influență formativă asupra sufletului, ci cu un rol alcătuitor și hotărâtor de cele mai multe ori – ajutat de evoluție și ereditate – pentru formarea înconștientului în structura și articulațiile sale active și caracteristice.”¹⁹¹ Aceeași poziție o adoptă Alexandru Ionescu și față de teoria spațiului mioritic: „Matca stilistică a poporului român o vedem cu mai multă îndreptățire ca descinzând din afară, din atmosfera mileniului românesc, în care monumentele naturale s-au împletit cu evenimentele într-un flux fenomenal de influență continuă asupra sufletului etnic, unde și-a sădit virtualitățile creatoare, în adăstarea obiectivării. Între posibilitățile sufletului românesc, cu alte cuvinte, și cadrul dezvoltării sale, nu-i numai o coincidență întâmplătoare de esențe, cum ar reieși din concepția lui Lucian Blaga, privită în special prin afirmațiile din lucrarea *Orizont și stil*, ci un strâns raport de determinare.”¹⁹²

Ne-a atras atenția mai ales o afirmație – pe care de altfel n-o dezvoltă –, în care Alexandru Ionescu privește problema evoluționist, în sensul unei apriorități a înconștientului pentru individ, care este însă totodată un [...]

* * *

Plecând de la o anumită polemică purtată între revistele „Symposion” și „Saeculum”, Melania Livadă sintetizează toate atacurile pornite contra lui Blaga în următoarele puncte, pe care le reproducem fiindcă reprezintă, în global, suma obiecțiilor adresate trilogiilor¹⁹³. Filosofia lui Blaga:

- „este anti-ortodoxă și deci anti-românească;
- este băbesc-vrăjitoarește fondată pe un pseudo-folclor și pe credințe, eresuri, mituri, magii anti-creștine;
- este «o operă de artă clădită din material filosofic»;
- are un stil impropriu filosofiei, alcătuit dintr-un limbaj care vorbește imaginației și nu rațiunii, confundând astfel filosofia cu arta [...];
- este plină de inconsecvențe și de contradicții;
- este anti-științifică și anti-raționalistă, prin fond și formă;
- este lipsită de originalitate deoarece substanța ei mistică, etnică și metaforică «coincide» cu «tendențe similare» mai dinainte existente și manifestate în străinătate;
- este o mitosofie trăind primejdios sub zodia misterului, nu înțeles ca limită a cunoașterii omenești, ca incognoscibil, ci ca mister magic de tabu, 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 discuție filosofică*, Editura „DACIA TRAIANĂ S.A.”, Sibiu, 1944 [n. ns. I.I.].

– este, în sfârșit, o primejdie pentru sănătatea filosofică a poporului român și chiar pentru întreaga lui spiritualitate, prin toxinele mai sus semnalate [...]”¹⁹⁴

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

Contra observațiilor făcute de Rădulescu-Motru în „Revista Fundațiilor Regale” din iulie 1943¹⁹⁶, Melania Livadă se străduiește să arate: că rațiunea își are un anume loc în sistemul trilogiilor și deci acestea nu pot fi acuzate de antiraționalism; 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 poziției marelui cugetător în spațiul nostru cultural. Mai întâi, o asemenea problemă se impune prin faptul că sistemul blagian constituie fenomenul dominant al ultimilor zece ani de cugetare românească¹⁹⁷ și, ca atare, devine oportun ca astăzi, când și-a trasat definitiv liniile fundamentale, să ne întrebăm în ce măsură glorioasa sa carieră corespunde unor intrinseci și reale calități sau se datorează unor virtuți accesorii și de circumstanță. Apoi, ne-a mai îmbiat și împrejurarea că Blaga se bucură de o prețuire cu totul inegalabilă în fața comentatorilor și cititorilor săi. Pe lângă unii care trăiesc în preajma gândirii sale cu sfiala și uitarea de sine cu care pășește credinciosul în jurul bisericii, sunt alții care-i contestă orice valabilitate, negându-i atât valoarea intrinsecă, pe cât și aceea de fenomen cultural. Și în fața acestei situații e de la sine înțeles că se impune căutarea unei precizări obiective.

Dar, discutarea filosofiei lui Blaga mai prezintă importanță și pentru dezvoltarea viitoare a mișcării filosofice românești. Blaga a exercitat o reală influență asupra multor capete și condeie din generația mai tânără, care s-au străduit să-i împrăștie 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 științifice*, în „Revista Fundațiilor Regale” nr. 7, iulie, 1943, p. 123-138.

¹⁹⁷ Din perspectiva anilor 1942-1943 [n. ns. I.I.].

blagiană și în multe probleme ni se oferă soluții luate din diverse părți ale trilogiilor, soluții care nu mai comportă, în mintea multora, discuție. În excesul de zel dovedit de discipolii săi, litera maestrului devine indiscutabilă. Acest fapt poate avea consecințe periculoase, fiindcă nu întotdeauna cei ce se află în lumina acestei filosofii i-au înțeles sensul veritabil. Așa a ieșit, în sfera blagiștilor, de exemplu, opoziția împotriva rațiunii, deși Blaga însuși utilizează la maximum această funcțiune, și mulți vorbesc în preajma sa de *intuiție*, deși el însuși s-a declarat împotriva intuiționismului. Pentru preîntâmpinarea acestui neajuns, noi nu vedem alt mijloc decât o prezentare critică și o discuție liberă a sistemului. Această discuție va avea avantajul de a lămuri multe puncte obscure din gândirea lui Blaga, dar va avea și misiunea să limpezească de unele fantasme cerul cugetării românești.

Punctul de vedere critic pe care l-am adoptat, socotindu-l ca singurul îndreptățit să afirme judecăți de valoare, ne interzice însă de a lua o poziție extremă în plus sau în minus. *Gândirea lui Lucian Blaga ne-a apărut cu virtuți unice, dar și cu scăderi de egală greutate*. Ea a avut consecințe pentru cultura noastră filosofică, într-o privință fericite, într-alta nefericite. De aceea, ca observatori imparțiali, nu o repudiem, nici n-o acceptăm în întregime sau, mai bine zis, o prezentăm așa cum este: cu calitățile și scăderile sale.

Printre altele, ne-am ferit să considerăm gândirea lui Blaga un tabù, cum au văzut-o unii drept-credincioși ai ei, care ne-au făcut reproșul 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 prosternați, în genunchi și cu mirodemiile necesare la îndemână, ci am privit-o ca un lucru uman; ne-am ațintit privirea cea mai lucidă asupra ei, și fideli spiritului filosofic care exclude practici de rit primitiv în jurul unei construcții speculative declarate tabù, am supus-o unei examinări după criteriile clasice ale filosofiei.

Lucizi și imparțiali fiind în cercetarea noastră, am dat însă Cezarului ce este al său. N-am avut niciodată ochiul închis pentru frumusețea unei cugetări care ne-a răpit adeseori și cu insistență admirația. Dimpotrivă, vom simți o deosebită satisfacție să oferim acelor mulți ce mai practică un cult exclusiv pentru scrierile lui Blaga, dovada că n-am trecut niciodată cu vederea liniile majore și de mare forță ale sistemului de care ne ocupăm. Dar se va simți din aceleași rânduri îngrijorarea noastră că, din lipsa unei înțelegeri exacte și a unei serioase perspective critice cu care trebuia recepționată, această filosofie a putut să devină izvorul unei revărsări de pseudo-filosofare menită să întunece vederea spre veșnicele valori ale spiritualității speculative și să compromită în aceeași măsură mișcarea filosofică românească, pe cât și 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 înțeleasă în spiritul ei exact și cu cât i se vor pune limitele critice necesare. Numai în felul acesta nu va mai putea avea acea influență negativă care s-a observat mai ales în spiritul anti-raționalist și în orgia confuză de expresie și gândire din scrisul unora din tinerii învățăcei 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 și 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 și de progres, deși în sine ea nu deține adevărul. După cum un sistem poate avea mai multe carate de verosimilitate și totuși să treacă neluat în seamă. E o distincție capitală de criterii, care trebuie făcută aici.

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

Și 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 și 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 și 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 și plantele de minerale. *Diferența dintre om și 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 și 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 și al revelării*. Sensul și destinul ființei umane este această existare în zona necunoscutului și în tendința de a-l revela.

Prin aceasta s-a definit și 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 înfățișare a esenței umane, ea decurge cu necesitate din esențialitatea specifică omului, aceea de a exista în orizontul misterului și în vederea revelării, și cu aceasta *cultura se definește ca însăși împlinirea destinului uman*. „Cultura nu e un epifenomen, sau ceva contingent în raport cu omul. Ea e împlinirea omului. Ea e așa de mult împlinirea omului, încât acesta nici nu are posibilitatea de a o nega cu adevărat și efectiv, chiar dacă ar fi convins de inutilitatea și 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

și revelare. Cultura nu este adaos suprapus existenței omului, arabesc nefolositor tolerabil.”¹⁹⁸

Că prin concepția sa se conferă culturii o unică demnitate, aceasta o mărturisește lucid însuși Blaga: „De altfel, numai concepând cultura ca rod, figură și grai direct, ale unui mod sui generis de existență, obținem acel punct de vedere, datorită căruia ea dobândește suprema demnitate. Orice încercare de a vădi cultura altfel decât ca o expresie a variantei ontologice, despre care vorbim, duce la o degradare și 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, și un elogiu dintre cele mai talentate, valorilor spirituale. Omul este destinat culturii, impus prin însăși esența sa, pentru creație. Se dă astfel ca înaltă semnificație și demnitate umană, destinul demiurgic: *omul nu este un animal printre celelalte, orientat de legi biologice și cu finalitate minoră, ci este spiritualitatea cu tendință transcendentă, în tensiune perpetuă față de mistere și Marele Anonim, și cu destinație sacră de creator de cultură.*

Stă în această definiție a omului și culturii o reală valoare a filosofiei lui Lucian Blaga.

Totuși 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 și 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, și 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 desfășoară 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 și sistematică. Se amintesc în această privință V. Conta, A. D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru, care și-au încheiat ideile – filosofice la primul și al treilea, de filosofie a istoriei, la cel de al doilea – în formă de sistem. Dar un sistem de atari proporții, cum se întâlnește la Blaga, n-a mai apărut la niciunul din predecesorii săi – și așa foarte puțin numeroși.

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

¹⁹⁸ L. Blaga, *Trilogia valorilor* III. *Geneza metaforei și sensul culturii*, p. 472.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 474.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 510.

creștere chiar și 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 și estetică, filosofie a vieții și omului, a religiei, valorilor, și fără îndoială că mai sunt și alte domenii care își așteaptă rândul, întrucât seria trilogiilor nu este încheiată încă.

În toate aceste domenii se manifestă amprenta unei gândiri personale și desfășurarea unor construcții după planuri proprii. Că materialul este uneori împrumutat din diverse părți, că diverse influențe 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 contribuție personală și 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 afirmație asupra valorii conținutului sistemului ca atare – ceea ce este cu totul o altă problemă.

Succesul deosebit pe care l-a avut opera sa se explică în parte și prin caracterul formal sistematic de care am vorbit mai sus. Țâșnirea din sânul națiunii noastre a unui exemplar care să dea un „*Weltanschauung*” de proporțiile ce le-a dat Lucian Blaga, a trebuit să determine un legitim entuziasm și o mândrie bazată pe conștiința maturității depline, dovedite prin el de spiritualitatea românească.

Prin apariția „trilogiilor” a mijit speranța că, în sfârșit, mișcarea filosofică românească a ajuns să treacă dincolo de granițele naționale și să se înșire cu drepturi recunoscute între marile și vechile mișcări speculative continentale. Ceea ce, evident, n-ar fi avut loc, dacă am fi rămas mereu în stadiul de comentatori a ceea ce au gândit alții. Maturitatea de gândire a unei națiuni se dovedește mai ales prin marile viziuni originale de ansamblu pe care este în stare să le dea. Lucian Blaga a apărut, în conștiința multora, ca solul așteptat să ne reprezinte cu demnitate la marile curți culturale europene. Și dacă ne-ar fi îngăduit să facem o mică legătură între această convingere obiectivă și un alt fapt, am spune că nu a fost fără un anume înțeles că filosoful, care nu mai dovedise până atunci niciun deosebit talent politic, a fost numit – când era în culmea faimei sale de gânditor – ministru plenipotențiar într-o țară din Apusul continentului...

Apariția gândirii sistematice a lui Blaga a coincis deci unei profunde cerințe a culturii naționale, ceea ce l-a ridicat la valoare de mit și a făcut ca imaginația 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 puțin, că Lucian Blaga ar fi rezolvat criza culturii occidentale și ar fi dezlegat impasurile științei... Ceea ce, evident, e departe de adevăr, oricât gândirea sa și-ar fi luat pe ici, pe colo, un cert elan mesianic.

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

c) Valoarea filosofiei lui Lucian Blaga sporește în proporții și prin faptul că este – în aspectul ei de filosofie a culturii – și o încercare de precizare a specificului nostru etnic. Această împrejurare l-a impus sub diverse formule, mai mult sau mai puțin potrivite, ca reprezentantul cel mai de seamă al spiritualității autentice românești, ca fiind chintesența calităților și forțelor 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 împărtășește în egală măsură cu multe milioane de inși, care sunt și ei români. La fel, nu am găsi o măgulire a sa justificată nici pentru motivul că s-a ocupat de specificul etnic și ne-a dat o teorie a lui. Cu specificul etnic s-au mai ocupat și alții, și dacă el a reușit să închege o teorie, aceasta credem că este meritul exclusiv și personal al său.

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

Alta ar fi fost, desigur, situația dacă am putea dovedi că în concepția sa se cristalizează credințele și viziunile filosofice cuprinse sub diverse forme fragmentare și difuze, în înțelepciunea 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 și străduit unii să-l comenteze în acest sens, dar fără rezultat. Fiindcă, pentru cel ce-și dă seama de influența occidentală din filosofia lui Blaga, cât și de puternicul aport al originalității sale personale, contribuția specificului etnic, atât cât va fi fiind, nu depășește, desigur, proporțiile în care ea se găsește la oricare alt produs al culturii noastre majore.

Nu e mai puțin adevărat, însă, că Blaga a înjghebat o teorie a etnicului românesc. Rămâne discutabil, desigur, dacă în ea a prins într-adevăr esențialul realității românești, dacă a reușit să-l diferențieze de specificul popoarelor înconjurătoare și dacă l-a temeinicit cum se cuvine. Despre aceste chestiuni discutăm în altă parte. Aici ne interesează într-atât întrucât *programatic*, Blaga desfășoară o asemenea teorie și, pe cât poate, o susține.

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, și faptul că Lucian Blaga nu s-a apropiat de satul românesc cu aerul doctoral al unui savant care să drămluiască realitatea mărunțind-o, ci cu aerul de taină al unui inițiat, al unui care se împărtășește cu crez și sfială din spiritualitatea satului. Gândirea sa poate părea foarte îndepărtată de simplitatea și liniile unei viziuni poporane; este prea doctă și prea influențată de idei europene pentru a o putea apropia de mentalitatea populară.

Totuși, când Lucian Blaga își deschide porțile sufletului pentru a primi cuminecarea cu duhul satului românesc, vorbește cu glasul unui inspirat, iar pana lui nu mai este pană, ci baghetă magică, din care izvorăsc metafore de necrezut și 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 și spiritualitatea poporului în a cărei valoare și 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 zărrile indefinite ale speculației și să dețină forța de a sintetiza într-o viziune unitară și bine încheagată 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 și curiozitatea înaltă de a sonda misterele. Și mai mult: o forță logică și critică fără de care întreaga construcție se poate dizolva cu ușurință.

Tuturor acestor cerințe, Blaga le răspunde cu un dar al său, pe care îl mai au, desigur, și 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 desăvârșită, 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 și critică. Se va părea poate unora curios, dacă nu de neînțeles, când vom afirma că Lucian Blaga dă dovadă de o dezvoltată întrebuintare a logicii și 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 și acuză lipsa de spirit critic în unele răspântii ale construcției sale.

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

E necesar însă să precizăm: *toată logica și 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 și vizionară care face salturi de sinteză, a căror justificare vin logica și spiritul critic s-o facă. *La Blaga, constructivul premerge demonstrativului*, de aceea, oricât de impresionante sunt logica sa și simțul său critic, știm că avem de-a face doar cu avocați care vin să pledeze *post-factum*. Pledoaria poate fi cât se poate de frumoasă și suntem îndreptățiți s-o aplaudăm, dar „sacra crimă”, de care vorbește într-un loc Blaga – crima de a emite inițiale viziuni necontrolabile – rămâne totuși o crimă ...

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

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

Forma în care se prezintă opera sa a dat naștere la unele obiecții pe care nu le împărtășim. *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 și 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, așezăm pe Blaga lângă marii maeștri ai frumuseții cuvântului filosofic, cum au fost Platon, Schopenhauer și, în timpuri mai aproape de noi, Bergson. Este un titlu de glorie pe care gânditorul nostru îl merită din plin, și care, de altfel, a și contribuit mult și pe bună dreptate la faima sa de gânditor și scriitor.

Scrisul său frapează mai ales printr-o neasemuită bogăție de termeni noi, unii dintr-înșii purtând parcă o magică virtute de a sugera inexprimabilul și de a sonda nuanțele și tot parfumul misterului. De aceea au și devenit monedă de mare circulație – cu riscul, desigur, ca uneori să-i găsim în mâinile unora, cu efigiile complet șterse sau cu substanță falsă în ei. Fără nicio excepție, însă, termenii constituiți de Lucian Blaga, chiar și 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 și măsură este, de asemenea, valoarea „culturală” a filosofiei blagiene. Trebuie să recunoaștem că, dacă filosofia se află astăzi într-un loc de cinste în ansamblul preocupărilor culturale ale țării, aceasta se datorează în bună parte și lui Lucian Blaga. Gândirea sa a deschis mari curiozități pentru problemele speculative, a determinat o avalanșă de eseuri care au năpădit paginile revistelor până în cele mai provinciale colțuri ale țării, iar prin fermecătorul

său talent literar a suscitât o ambiție pentru stil și 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 românești. Transportând abstracția noțiunilor în gingășia 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 și culoare, și îndepărtată cu totul de cursul robust al vieții. Aceasta a determinat fenomenul atât de caracteristic timpului nostru, al creșterii simțitoare a numărului iubitorilor de înțelepciune de pe ogorul culturii românești.

Este adevărat că la „odraslele” spirituale ale lui Blaga filosofia s-a cam devvalorizat, întinzându-se în suprafață și pierzând în adâncime. Este adevărat, iarăși, că stilul și terminologia sa, care pleznesc de frăgezime și noutate, au luat la mulți din discipolii săi forma unei imitații servile și forțate, după cum, nu știm prin ce fatalitate, tot acești discipoli au apăsât și unii au „dus” chiar mai departe tocmai acele părți din gândirea maestrului care rezistă mai puțin și sunt, în general, mai slabe. Probabil, ca să confirme tradiționala constatare că zelul discipolilor cam stâlcește, 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 și slăbiciunea spirituală de care dau dovadă discipolii săi. Cel puțin de la cunoscuta zisă a lui Hegel, că numai unul din școlarii săi l-a înțeles, dar și acela l-a înțeles prost, va trebui să știe oricine are într-un fel sau altul discipoli întru gândire, că e de trebuință să se apere de aceștia, cel puțin în măsura în care se apără de adversari ...

Recunoscând această latură negativă a influenței lui Blaga, înclinăm totuși să credem că, *formal*, filosofia sa a adus, ca fenomen cultural, reale servicii mișcării noastre filosofice, lărgind cu mult interesul pentru speculație și impunând-o ca preocupare demnă și 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 și 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 și de fapt ce le acordă spiritului metafizic, invită și cade ea însăși, deseori, în pură fabulație [...]

[...] c) Evitând să participe la o discuție critică asupra valorii de adevăr a conceptelor fundamentale cu care lucrează și 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 și mărindu-i tot de atâtea ori aria viziunii. Acest fel de a concepe creația filosofică își are fără îndoială avantajele și dezavantajele sale. Problema însă este de imensă importanță, deoarece stabilește nu numai gradul de valabilitate al unui sistem oarecare, cum ar fi cel în

cauză, ci readuce în centrul discuției raporturile ce trebuie să domnească între cele două ramuri mai mari ale filosofiei: teoria critică a cunoștinței și metafizica. Aici, în modul cum concepe Blaga acest raport, noi îi găsim o totală și primejdioasă insuficiență. Convingerea noastră este de partea părerii că orice încercare metafizică trebuie să se sprijine pe o prealabilă și suficientă teorie critică a cunoștinței, că trebuie, de asemenea, să implice o logică fără lacune și o corespondență cât mai verosimilă cu faptele sau cu realitatea bănuită. Iată pentru ce ne despărțim de felul de a vedea al lui Blaga care, cu ochi încântat și visător, a însăilat sute de pagini de speculație frumoasă, dar cu nimic fundamentată, pentru a ne apropia de punctul de vedere lucid al teoreticianului cunoștinței, preocupat în cel mai înalt grad de *certitudine și adevăr*. Și socotim ca perfect îndreptățită și ca fiind veritabila normă de conduită în această privință recomandarea dată de N. Bagdasar în următorul text din lucrarea sa de *Teorie a cunoștinței*: „[...] pentru a ajunge la metafizică, trebuie să trecem neapărat prin teoria cunoștinței; să știm mai întâi ce este în stare să ne dea cunoștința; să ne dăm seama de capacitatea ei științifică; s-o supunem, cu alte cuvinte, unui sever examen critic. Metafizica, în înțelesul nu numai de aspirație vagă și nelămurită, ci de disciplină întemeiată științific, nu este posibilă fără teoria cunoștinței. Cunoștința 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 principală neglijare a teoriei cunoștinței, filosofia lui Blaga se află în tovărășia mai tuturor sistemelor metafizice înregistrate de istorie: „[...] niciunul din marii metafizicieni ai timpurilor trecute n-a cercetat amănunțit care sunt factorii constitutivi ai mijlocului de cunoaștere pe care ei îl socoteau în stare să-i ducă la scopurile propuse, niciunul nu și-a pus problema dacă și întrucât mijlocul cognitiv întrebuințat este în adevăr eficace. Fără o prealabilă și severă *critică* a cunoștinței, ei se aruncau încrezători la dezlegarea celor mai vaste și mai dificile probleme, sperând să atingă pe calea cea mai scurtă posibilă, scopurile teoretice cele mai înalte cu putință.”²⁰³ Dar această insuficiență a metafizicii lui Blaga rămâne, totuși, o insuficiență – și chiar foarte gravă și puțin scuizabilă pentru un gânditor din mijlocul secolului XX – chiar dacă ea se repetă cu oarecare consecvență pe plan istoric.

Lucian Blaga susține, deci, mărturisit și nemărturisit, pretențiile metafizicii: el vrea o creație cu cât mai puțin control critic, cu cât mai multă îngăduință acordată plăsmuirii, fără o confruntare prea aspră nici cu experiența concretă și nici cu criteriile logicii. Născut artist de mare factură, Lucian Blaga ar vrea aceeași libertate de creație și în filosofie ca și în artă. În orice caz, constructivul trebuie să primeze: străduința de seamă a gânditorului trebuie să fie aceea de a-și completa cât mai ingenios o viziune de ansamblu și nu aceea de a da acestei viziuni maximum de certitudine că ea corespunde într-adevăr unei realități pe care vrea s-o

²⁰² N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței – expunere sistematică și critică*, vol. I, Imprimeria Națională, București, 1941, p. 17.

²⁰³ *Ibidem*, p. 16.

reprezintă. De aici și graba cu care autorul nostru etichetează căutarea de contradicții în primul său sistem ca o „sterilitate a inteligenței critice”, deși pe de altă parte pare uneori că recunoaște, în principiu, valabilitatea criticii alături de metafizică („Omul a devenit o ființă de două ori mai trează pe urma eforturilor criticiste” [...] „Să facem loc, cât mai mult loc criticii!” – spune el la începutul *Diferențialelor divine*)²⁰⁴.

Prin această înlăturare voită a spiritului critic de la fundamentul unei construcții metafizice, gândirea blagiană păcătuiește nu numai față de propria ei valabilitate, dar și față de ceea ce a urmărit întotdeauna filosofia. Sistemele metafizice au ținut în toate timpurile să dea o icoană perfect adecvată esenței înseși a realității și prin aceasta o explicație integrală atât a fenomenelor, cât și a transcendenței. Mulțimea lor nu arată altceva decât că, fiecare vrând să fie cât mai aproape de adevăr (dacă se poate, să stabilească chiar o comuniune cu esența lucrurilor), s-a deosebit de celelalte acordându-și sieși virtutea de a fi imaginea cea mai limpede a realității. E drept că, din diferite și cunoscute motive, toate sistemele filosofice înregistrate de istorie sunt, în mai mică sau mai mare măsură, construcții subiective, relative deci, și uneori arbitrare. Dar nu trebuie să uităm că, în fond, ele s-au crezut obiective, că au urmărit „adevărul”, adică o concordanță perfectă cu realitatea și s-au străduit, pe cât au putut, spre ultima certitudine.

Sistemul de gândire blagian nu va scăpa nici el de această fatalitate a oricărei construcții speculative, dar ceea ce nu vom conțeni niciodată să-i reproșăm este că ia arbitrariul drept principiu de filosofare. Se poate prea bine ca ținând ochiul ațintit asupra realității să nu-i poți totuși reprezenta exact structura și contururile, dar atunci când pornești de la date imaginare și în mod voit ignorezi realitatea și stringența logică, atunci poți fi cu totul sigur că ai eliminat din capul locului posibilitatea de a crea ceva valabil. Gândirea blagiană îți răpește, fără îndoială, aplauzele prin subtilitatea ei, prin orizonturile largi pe care le deschide, prin acel fior al misterului pe care știe să ți-l infiltreze cu o artă fără seamăn, deschizându-ți priveliștea spre zările prăpăstioase de dincolo. Dar odată ieșit din interiorul ei și mântuit de vraja expunerii și de ademenirea unei arhitecturi impunătoare, când ochiul obiectiv și critic îți cere socoteală de cele văzute, trebuie să recunoști fără înconjur că vii dintr-o lume de basm, de neguri răpitoare ca priveliște, dar care nu rezistă la lumina tare a reflexiei critice.

Principial, deci – și lucrul acesta se vede mai ales în teoria despre Marele Anonim –, Lucian Blaga se aruncă în mod explicit, în fabulație, adică în incontrollabil. Iată, spre exemplu, cum privește Blaga însuși încercarea de a-și întregi teoria despre cultură cu unele idei metafizice: „Această viziune metafizică despre sensul culturii o privim noi înșine 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. Diferențialele divine*, p. 16.

nimeni, nici chiar pe aceia care ar fi dispuși să accepte integral teoria noastră despre stil și cultură, desfășurată până aici.”²⁰⁵

Ca un adaos, cu alte cuvinte – am spune noi – arbitrar, prin care Blaga vrea să-și justifice poziția. Pentru că, în concepția sa, elaborarea filosofică e un act subiectiv și personal: „O viziune metafizică răspunde unor necesități spirituale prezente în primul rând în autorul ei, și reprezintă de obicei un salt în incontrollabil. O viziune metafizică e totdeauna însoțită de strigătul artificial sugrumat al autorului: sunt prezent! Orice afirmație metafizică face înaintea de orice vizibilă o prezență autorică. Metafizica este afirmarea unui spirit, a unei personalități, pe platoul unui suprem compromis între creație și 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 eficientă de pildă împotriva iubirii.”²⁰⁶ Deci, nu cunoaștere, nu știință, nu adevăr, ci salt în incontrollabil!

Consecința firească a acestui mod de a concepe filosofia este că întreaga concepție blagiană nu este altceva decât o evidentă și mărturisită fabulație; nu este decât un joc speculativ de idei, care nu poate avea în fața cunoașterii critice nicio valoare efectivă. Cu atât mai mult cu cât însuși Blaga ne dă bune îndemnuri la această concluzie. El singur spune: „Pe podișuri 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-obscur, filosoful devine mitosof. Nu am ținut să rostim cu această propoziție o scuză. Dimpotrivă; noi credem foarte mult în mituri și în virtuțile lor tainic revelatoare. Vrem numai să ni se recunoască o permanentă grijă de autocontrol. Dacă ne-am lansat și ne mai lansăm din când în când în mitosofie, nu e mai puțin adevărat că pe aceste drumuri am umblat întovărașiți totdeauna de conștiința deplină a sacrei crime.”²⁰⁷

Pentru noi, ca și 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 și realist controlată, tocmai „pe la aceste răspântii clar-obscur” care sunt răspântiile mai dificile ale filosofiei, înseamnă a stinge orice urmă de luciditate și a te arunca orb în cea mai neagră obscuritate;

c) a mărturisi că „noi credem în mituri și în virtuțile lor tainic revelatoare” înseamnă a descinde în superstiție și pre-logicitate [...]

[...] Este greșit să se creadă că prin asemenea retușări și 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 și arbitrară.

²⁰⁵ L. Blaga, *Trilogia valorilor* III. *Geneza metaforei și 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 și, ca atare, tot ce se sprijină pe el rămâne în vânt. Este insuficiența de mult remarcată, a poziției sale metafizice și cosmologice, conținută cu precădere în *Diferențialele divine*, unde pe lângă un schematism ideologic cunoscut istoriei filosofiei se găsește și un conținut de originalitate nespus de atacabilă. Ideea explicării complexului cosmic printr-o integrare de existențe simple, infinitezimale, atomice, nu este o descoperire a lui Blaga. O atare explicație a apărut încă în Antichitate, sub formă mecanicistă, în concepția leucip-democriteană, față de care concepția blagiană poartă, pe lângă semnele unei bogății speculative nemăsurate, și pe acela al unui desăvârșit finalism.

O similară explicație – cu deosebiri convenite – este de găsit, iarăși, în monadologia leibniziană, monadele fiind și ele, în orice caz, elementele simple din care se clădește complexul cosmic, elemente dincolo de spațiu și timp. Explicația atomistă domină, de asemenea, în știința contemporană. O bună parte din fizicienii de azi se năzuiesc să desfacă materia în elementele ei componente, căutând să ajungă până la particulele indestructibile și 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 concepție metafizică desăvârșită ca formulare și impresionantă în amploarea și complexitatea ei. *Totuși, va trebui să recunoaștem că bogăția, precizia și amploarea teoriei sale reprezintă fructul efortului de a reconstrui lumea din idei, și nu din realități. Simple idei sunt: Marele Anonim, diferențialele divine, teoria creației indirecte, a tendinței teogonice, și 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 proprietățile necesare și potrivite pentru a construi cu ajutorul lor o explicație în care să prindă sens experiența și cosmosul trăit. De aceea, ne vom vedea siliți în fața acestei situații să repetăm o întrebare firească: *la ce pot servi asemenea explicații fictive, când înșiși termenii cu care explici sunt niște simple și mari necunoscute?*

Faptul este cu atât mai grav cu cât Marele Anonim, cu toate determinantele fixate de Blaga, este concept central pentru filosofia sa. Și totuși, acest concept, pe lângă că e o afirmație strict gratuită, deoarece creatorul său nu aduce niciun argument care să-i susțină existența, dar prin atributele ce i se acordă depășește și puterea de a fi înțeles în mod logic. Autorul recunoaște: „Cert, teza despre un Tot divin capabil de reproducere nelimitată pe planul identității numai din sine și prin sine însuși, fără de a fi amenințat de istovire, reprezintă o propoziție ce depășește înțelegerea logică obișnuită.”²⁰⁸ Această recunoaștere nu scade însă nimic din gravitatea faptului. Marele Anonim nefiind nici scos din experiență, nici obiectul unei ipoteze care ea însăși, în cele din urmă, trebuie să aibă oarecare rădăcini în experiență, rămâne o construcție fantezistă. În sistemul de gândire blagian, existența Marelui

²⁰⁸ L. Blaga, *Trilogia cosmologică I. Diferențialele divine*, p. 159.

Anonim este o postulare dogmatică prin nimic asigurată și 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 greșeala 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 neconfirmate de experiență cad într-o zonă arbitrară: stringența logică ne obligă să recunoaștem că ele au dreptul la speranța de a fi cândva confirmate, dar până atunci ele nu pot cere să fie considerate mai mult decât niște simple curiozități intelectuale. În această poziție se află unele din cele mai importante membre ale filosofiei lui Blaga și în special cosmologia din *Diferențialele divine*.

Ne aflăm, deci, în fața unei grave insuficiențe principiale, de importanță crucială pentru orientarea filosofiei lui Blaga, și căreia trebuie să i se pună în seamă toate excesele fabulative care vizează incontestabil sistemul. Este vorba de greșeala 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 știe 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 și 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 și 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 largite în domeniul ipotezelor – e adevărat –, dar ele nu sunt, totuși, nelimitate. Chiar și în metafizică, o teorie clădită numai pe simpla fantezie, care nu contrazice experiența, nu poate avea credit mai mult decât în știință.

Nu există, desigur, nici scuza că este un truc metodologic pentru ca teoria să-și afirme *la urmă* concordanța cu experiența. Pentru că nici la sfârșitul *Diferențialelor divine*, spre ex., ca și 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 cunoaștere ar interveni, ea va fi necruțător cenzurată de Marele Anonim, care se va păzi astfel, pe sine și misterele sale, de orice revelare pozitiv-adecvată. *În vecii vecilor, deci, omul va fi înlănțuit în ignoranță*. Or, acest scepticism, atât de strașnic, nu-l găsim prin nimic justificat. Cu atât mai mult cu cât Marele Anonim care-i stă la bază nu este decât o fantomă ieșită din generozitatea imaginativă a autorului atâtor trilogii [...]

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 40.

* * *

În sfârșit, mai există încă un neajuns al metafizicii lui Blaga, care cu mare greutate ar putea fi ascuns de un ochi critic. În afară de obiecțiile formale arătate mai sus, se mai poate schița una privind conținutul cosmologiei și metafizicii sale. Și anume, dacă am remarcat nobila sa concepție despre om și cultură, nu ne putem ascunde un sentiment de neplăcere văzând spectrul trist pe care-l înfățișează viziunea sa de ansamblu.

Mai întâi, cu tot efortul său de a schița harta misterelor supreme, desfășurând, cum am văzut, o amplă teorie despre Marele Anonim și mecanismul „diferențialist” al formării lumii, *concepția sa se afundă în cele din urmă tot în neștiință*. Elementele ultime rămân simple postulate, misterioase, umbrite total de semnele întrebării. Cu toată libertatea de construcție pe care și-a luat-o, Blaga pare că n-a îndrăznit să raționalizeze integral transcendentul. Gestul său rămâne nedesăvârșit, fragmentat – un mozaic de umbre și lumini. Mister este prezența și existența Marelui Anonim. Misterioasă, inexplicabilă și cu totul arbitrară este proprietatea acestuia de a se reproduce indefinit. Mistere rămân mai ales motivele pentru care este silit să țină în stare de permanentă neputință creatoare făptura umană. Răspuns s-a dat, desigur: *Marele Anonim cenzurează din motive de echilibru existențial; însăși ordinea lumii ar fi primejduită dacă omul ar deține cunoașterea absolută*. Dar cu aceasta nu se face altceva decât că se acoperă un mister cu un altul. Poziția aceasta în care lasă Blaga cosmosul și pe om este cu deosebire dezolantă.

Raportul dintre Marele Anonim și cosmos, pe de o parte, apoi dintre același Mare Anonim și om conține ceva straniu, sumbru și meschin. Creația firească a Marelui Anonim, aceea care ar fi rezultat conform proprietăților 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 diferențialele divine și prin ele lumea ca un simplu expedient necesar pentru a-l scoate din încurcătura și din primejdia care-l păștea*. Lumea rezultă, deci, dintr-o poziție de strâmtorare în care s-a aflat Creatorul, ea este un simplu expedient, nu e o consecință firească a intenționalității sau dorinței lui. Iată o primă concluzie pesimistă a ontologiei lui Blaga.

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

La fel de dezolantă e și poziția omului. Aparte de faptul că-l consideră ca o formă deplin încheiată și incapabilă de o viitoare evoluție, omul mai rămâne condamnat și la o veșnică și totală ignoranță în privința lumii. Menit să cunoască realitatea, dar refuzat totuși de la acest act, omul ancorează în cultură ca expedient al situației sale precare. În concepția lui Blaga, privirea sa rămâne fără nicio speranță, destinul său este irevocabil pecetluit.

Nu putem trece, iarăși, cu vederea spectacolul dramatic al raportului dintre Marele Anonim și lume. Nu înțelegem de ce să-l fi încărcat Blaga cu atâtea scăderi și intenții care fac din el o făptură quasi-umană. La drept vorbind, nu vedem în acest Mare Anonim decât o proiectare pe fond metafizic a ființei umane cu scăderile și păcatele ei. Temător și slab, invidios și tiran, Marele Anonim are față de lume poziția unui oprimator gata să reteze și să zădărnicească orice intenție și 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 solidității sale logice: ideea de cenzură transcendentă presupune tocmai ceea ce ea refuză să accepte: cunoașterea misterului, cunoașterea Marelui Anonim [...]

[...] Atât în *Cenzura transcendentă*, cât și în *Diferențialele divine*, autorul face un întreg sistem de afirmații, arătând tot mecanismul creației lumii, dezvăluind toate secretele și cele mai intime intenții și atribute ale Marelui Anonim. Încât, suntem îndreptățiți să ne socotim: ori e bună teoria „cenzurii” și atunci tot ce spui despre Marele Anonim e o simplă reverie ideologică și poetică, deci lipsită de valoare filosofică, sau ceea ce spui e adevărat și atunci teoria despre cenzură nu mai e valabilă. Și într-un caz, și într-altul, sistemul lui Blaga se prăbușește în întregime. Teoria cunoașterii vine în vădit conflict cu ontologia. Gravitatea contradicției este, pentru noi, așa de mare și de evidentă încât suntem îndemnați s-o considerăm ca punctul de cel mai penibil și fatal dramatism al gândirii lui Lucian Blaga [...]

* * *

[...] Concepția lui Blaga se înfundă aici într-un dublu orizont de mister și obscuritate: *fondul categorial abisal este o realitate dedusă, construită, nu este un fenomen de experiență*. Este ceva bănuț, și mai mult: imaginat și construit de Blaga ca stând la rădăcina fenomenului cultural. Este dedus din bănuțele sale efecte, și cum ființa sa stă închisă în negurile inconștientului, *fondul categorial este el însuși un mister*, un lucru în sine.

De altfel, am accentuat suficient că slăbiciunea fundamentelor sistemului blagian se datorează conceptelor nebuloase și ipotezelor incontroleabile de la care pornește. Blaga nu se sfiește însă de a mărturisi singur, în unele momente, că ține să-și „exercite imaginația”, în domenii unde, bineînțeles, nu poate fi urmat spre a fi controlat. Așa, spre exemplu, când construiește ideea de inconștient, atât de importantă pentru filosofia sa: „Nu înțelegem de ce ne-am interzice exercițiul imaginației tocmai în acest punct. Ce ne-ar putea opri la adică de a atribui inconștientului o amploare mai cosmică decât conștiinței, și o suveranitate autonomă față de care aceea a conștiinței nu e decât un palid reflex? [...] Nu vedem prin ce am depăși marginile îngăduiului, atribuind inconștientului elemente și complicații interioare, o dinamică proprie, structuri, daruri și calități, care, până la un punct cel puțin, îl dispensează de a se folosi de conștiință ca izvor de alimentare.”²¹⁰

²¹⁰ L. Blaga, *Trilogia culturii I. Orizont și stil*, ed. cit., p. 28.

Observația noastră este că libertatea de a spune aceste lucruri nu înseamnă și o justificare a argumentelor. Ce valoare poate avea o filosofie care se bazează mărturisit pe o „credință” sau pe „îndrăzneala anticipației teoretice”? („Ipoteza inconștientului e întemeiată, în fond, nu pe o observație directă a acestui presupus factor, ci pe o credință, sau pe o îndrăzneală anticipație teoretică. Pe credința că nu pot să existe fenomene psihice fără de sens”) ²¹¹. E de la sine înțeles însă că o asemenea ipoteză, neverificabilă direct, ci susținută doar de analogii și presupuneri, prezintă marele dezavantaj că tot ce se va clădi pe ea va purta amprenta incertitudinii și provizoratului, iar sistemul ca atare va pluti pe abisuri incontrolabile. „Atitudinea, ce o luăm față de ideea inconștientului atâră în mare parte de orientările noastre metafizice. Ideea inconștientului reprezintă un comentariu posibil în marginea unor fapte de empirism psihologic, care prin ele însele ar îngădui însă și comentariul mai simplist că sunt fapte fără de sens. Aventura metafizică, în care suntem angajați, ne face însă să optăm pentru constructivismul perspectivă al psihologiei și al noologiei abisale.” ²¹² Această îngăduință ce și-o acordă sieși nu-l împiedică însă pe Lucian Blaga să reproșeze 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 spațiului, „plutește în oarecare nebulozitate metafizică”.

* * *

Blaga recunoaște că „[...] deformările de perspectivă, evadarea din spațiul logic a elementelor conceptuale, care alcătuiesc formula dogmatică, se prezintă oricărei minți normale ca absurde și monstruoase [...]” ²¹³. Ea se opune și logicului, și 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, și într-un fel indiscutabil afirmativ:

- a) *că există un transcendent;*
- b) *că tuturor conceptelor noastre le corespunde un mister acolo;*
- c) *că, în sfârșit, chiar când conceptele cad în câmpul logicului într-un cerc absurd, totuși le mai corespund mistere, dincolo.*

Oricine își 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 cunoașterii*, sau, cu alte cuvinte, s-a făcut o teorie a cunoașterii, lăsându-se în urmă pozițiile critice, pe care le considerăm absolut necesare. Ca orice metafizician, Blaga a uitat că nu întotdeauna conceptele acoperă o realitate, și că în orice caz,

²¹¹ *Ibidem*, p. 42.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Vezi L. Blaga, *Trilogia cunoașterii I. Eonul dogmatic*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 50.

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

Dar chiar admitând ca demonstrat că *există* un transcendent și 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 recunoaște că dogma deformează raporturile logice inerente acestor concepte în așa fel, că sinteza lor devine irealizabilă în concret; sinteza lor fiind aici imposibilă, se postulează o sinteză în transcendent. Pe planul experienței deci, dogma nu dă nimic accesibil înțelegerii noastre, ci dimpotrivă, apare „absurdă și monstruoasă”. Are ea mai multe șanse 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 înșelăm cumva asupra termenului *mister*, atunci putem spune că formula dogmatică, vrând să *determine* misterul *prin păstrarea lui ca mister*, înseamnă că se învârtă de la început într-un cerc vicios. Ea ne apare suspendată în vid: ruptă de legăturile ei cu logicul, nerealizabilă în concretul experienței cronospațiale, nu-i mai rămâne altă rațiune decât aceea de a semnifica totuși un *mister*; dar chiar dacă i-ar corespunde un asemenea *mister* – ceea ce pentru noi nu e defel un lucru de la sine înțeles –, însuși Blaga recunoaște 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. Și valoarea acesteia nu poate fi decât în consecință.

Înțelegem grija lui Blaga de a defini dogma ca un „mod de a gândi”, vizându-i mai mult structura interioară decât posibilitățile ei de realizare „pe teren”, dar pentru teoria cunoașterii, cât și pentru metafizică, acest din urmă criteriu de judecare a unei metode este *esențial*. „Dogmatismul rămâne dogmatism, fie că noțiunile cu care operează sunt potrivit tezei realiste echivalentele unor realități, fie că acestea sunt numai ficțiuni utile orientării omului în lumea dată”²¹⁷. Afirmția 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 și realitate. „O formulă dogmatică nu poate avea un mai intens raport cu realul decât au noțiunile cu ajutorul cărora e formulată”²¹⁸. Vom da cuvântul tot lui Blaga și când e vorba de a hotărî care din cele două intelecte exprimă mai adecvat realitatea, și 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” și 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 veșnică infracțiune la regulile rațiunii. Acestea ne par a fi concluzii bine stabilite, și rezultanta lor nu poate fi decât ceea ce însuși Blaga lasă să se înțeleagă perfect de clar: *că metoda dogmatică nu depășește 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* și *obiect*. Ca mod de a gândi, „Dogmaticul se închipuie foarte bine și pe un plan de pure ficțiuni”²²², dar pentru teoria cunoașterii și pentru metafizică, un „mod de a gândi” considerat ca *metodă* nu poate prezenta importanță decât în măsura în care aruncă fâșii de lumină în zona *realului*, în măsura în care, sondând lumea fenomenalului, poate scoate la suprafață esență din esența lumii.

Minus-cunoașterea pentru care pledează Blaga prezintă, orice s-ar spune, un caracter cel puțin curios; despre ea se spune că este „[...] o cunoaștere 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-cunoașterii evoluează de la un minimum de incomprehensibilitate spre un maximum de incomprehensibilitate.”²²⁴ „O formulă dogmatică – se spune mai departe – e susceptibilă de dezvoltare, de precizare, devine tot mai neinteligibilă, înregistrând un spor de «carate» dogmatice.”²²⁵

Ce se spune, la drept vorbind, în aceste fraze? *Că minus-cunoașterea este o cunoaștere 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-cunoașterea – incomprehensibilă fiind și tinzând spre neinteligibil –, mai poate fi totuși cunoaștere*.

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 cunoaștere fără înțelegere?* Căci *minuscunoașterea*, aceasta vrea să fie: *un mod de a gândi care evoluează în spațiul incomprehensibilului*. Este sau nu *paradoxalul, absurdul*, limita înțelegerii omenești? 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, și totuși aceasta să aibă pretenții de definitivat mai accentuate decât le-au avut sistemele „enstatice” de până acum?

Răspunsul nostru implică o mare îndoială cu privire la posibilitatea de soluționare afirmativă a acestor întrebări. Cu toată incomparabila abilitate speculativă și cu toată profunzimea analizei efectuată în *Eonul Dogmatic, minus-cunoașterea* e departe de a poseda – după părerea noastră – acele virtuți cognitive cu care ar vrea uneori să o înzestreze metafizicianul Blaga. El însuși observă că dogma este în contradicție și cu logica, și 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 și față de experiență, și față de transcendent. (De altfel e greu de conceput cum îl cuprinde *negativ*. Aici trebuie să înțelegem o simplă raportare abstractă la *ceva*; cât despre „caratele” misterului, acestea ni se par că nu marchează grade de „tenebrozități”, ci mai mult *tensiunea interioară cu care este trăit un mister*, ceea ce pentru problema determinării obiective a misterului prezintă o mică importanță).

Teoriei lui Blaga ar fi să i se aducă și unele obiecții mai de amănunt, la care renunțăm, cu excepția uneia. *Cunoașterea luciferică* implică întreaga problematică a cunoașterii filosofice, și ca atare multe părți din conținutul afirmațiilor sale se vor fi găsim – desigur, sub altă formă sau în alte construcții –, și la alți gânditori. La limită, s-ar putea prea bine spune, că în mod conștient uneori, altădată inconștient, metoda luciferică a fost unealta de lucru a filosofilor din toate timpurile. Ea este implicată în orice sistem care își pune problema unei *substanțe*, a unui *substratum* al lucrurilor, fie că acesta e declarat accesibil sau nu cunoașterii umane. Ba mai mult, cunoașterea luciferică este utilizată și de știință (dovadă exemplele date de Blaga) și nu devine propriu-zis cunoaștere metafizică decât în operația ei finală, la capătul celui „indefinit” al operației 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 și la alți gânditori – poate sub niciun nume, dar real operantă. Ceea ce e curios însă, e că totuși Blaga de-abia îi recunoaște vechimea. De altfel, el nici nu face *asemănare sau identificare* între „*cunoașterea filosofică*” din toate timpurile și „*cunoașterea luciferică*”, în măsura în care această identificare e permisă de natura imprimată cunoașterii luciferice. De aceea și 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 întrebuintare luciferică a conceptului categorial de «substanță».”²²⁶ Nouă nu ni se pare defel că această „coincidentă” e „din întâmplare”, fiindcă toată analiza ce o face Blaga cunoașterii luciferice arată clar că în esență ea se confundă cu ceea ce are mai intim spiritul filosofic de totdeauna.

²²⁶ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii* II. *Cunoașterea luciferică*, p. 69.

O altă afirmație curioasă a *Cunoașterii luciferice* e făcută în legătură cu filosofia lui Kant. Se cunoaște locul pe care acesta îl ocupă ca teoretician al cunoașterii în timpurile moderne. Pentru Blaga însă, Kant n-a ajuns până la cunoașterea luciferică, toată teoria sa privește numai paradisiacul. Iată pasajul: „Precum rezultă din analizele de mai sus, teoria cunoașterii, așa cum ne-a lăsat-o Kant (și prin imitație atâția după el), o teorie de basilicală monumentalitate, care reduce cunoașterea la intuiție, categorii (apercepție transcendentă) și la schematismul intermediar, e în fond numai o teorie a cunoașterii, 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 – deși 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 și anti-kantienilor, imediați sau de mai târziu?

Reamintim aici că ne este foarte bine cunoscută toată străduința depusă de Blaga pentru a-și separa concepția sa despre „*orizontul misterului*” de misterul lucrului în sine kantian. Și în paginile anterioare am și arătat în ce măsură e justificată această precizare. Nu e mai puțin adevărat, însă, că rămâne și o mare parte de esențială asemănare: Blaga, ca și 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 tabu și o imposibilitate pentru orice efort de cunoaștere și reprezentare, pe când Blaga închipuiește, după cum am văzut, un întreg sistem de amănunțită metafizică.

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

În ce privește concluziile mari ale *Cunoașterii luciferice*, acestea, dată fiind similaritatea lor cu acelea ale *Eonului dogmatic*, vor atrage după ele aproape aceleași obiecții și observații.

După cum se va vedea și din *Cenzura transcendentă*, Lucian Blaga nu crede în posibilitatea de transcendere a cunoașterii omenești sub forma ei *pozitiv-adekvată*. Tot procesul indefinit și pătrunzător al gândirii luciferice nu depășește imanențului. După cum se va fi observat la timp, conceptele de *fanic* și *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.].

cunoașterii în unul din cele trei planuri, ceea ce înseamnă o instalare în non-mister, sau se oprește la linia zero-cunoașterii, când misterul e declarat pur și simplu mister, sau în cele din urmă se poate trece în minus-cunoaștere, unde nu avem de-a face decât cu mistere mărite, potențate. *Convertirea misterului în non-mister nu este posibilă*. Blaga recunoaște explicit: „Cunoașterea luciferică pătrunde în sens intensiv în necunoscut, dar cuceririle ei pot să însemne cel mult substituirea unor mistere deschise prin altele, care, față de misterele inițiale reprezintă mistere calitativ metamorfozate în diverse direcții.”²²⁸ Cunoașterea luciferică nu poate duce decât la acest rezultat.

Filosofia modernă cunoaște, în linii mari, două atitudini în ce privește valoarea cunoașterii. Una este de părere că se poate prinde transcendentul fie pe cale rațională, 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 reușește să ajungă decât tot la un relativism absolut.

Se cunoaște foarte bine în filosofie imposibilitatea de convertire a transcendentului în termeni umani și există sisteme filosofice care au pe frontispiciul intrării lor, ca o sentință fără drept de apel, afirmația că misterul rămâne mister, că orice încercare de raționalizare rămâne dacă nu *de drept*, atunci sigur *de fapt*, pentru totdeauna imposibilă; că există incompatibilitate între structura facultăților cunoașterii omenestii și transcendent. În fond, falimentul cunoașterii raționale a fost declarat de mult chiar de către „raționalismul superficial”. Toată teza lui Lucian Blaga, cu profunda și originala analiză a actului luciferic, nu vedem să adauge ceva mai mult. Omul este tot atât de departe de transcendent ca și mai înainte.

Dar dacă aceasta e poziția lui Blaga, dacă și 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 speranțe puse în metoda dogmatică sau în minus-cunoaștere? Oare nu este prin aceasta pecetluită și valoarea „metafizicilor viitoare” pornite pe baze de minus-cunoaștere?

În materie de teoria cunoașterii, o problemă mare și o întrebare gravă se pun oricărei ieșiri din raționalismul clasic: duce metoda nouă cu ceva mai departe dezvăluirea misterelor lumii sau nu? Are ea prin urmare o valoare mai mare decât cunoașterea rațională obișnuită sau raționalizantă? Aceasta este întrebarea crucială în materie de teorie critică a cunoașterii.

Blaga, cu neobișnuita 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 afirmațiile prea tăioase la adresa raționalismului „logic” și taie multe aripi din speranțele cu care se prezintă noua metodă. În fond, minus-cunoașterea nu se prezintă cu puteri superioare față de intelectul logic. Delimitarea făcută între cunoașterea paradisiacă și luciferică este foarte profundă și justă, *dar ceea ce Blaga numește atenuare calitativă a unui mister nu înseamnă în realitate*

²²⁸ *Ibidem*, p. 39-40.

decât atenuarea non-misterului, ceea ce e altceva. Cunoașterea 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 „ondulație în eter”). Or, aici ne învârtim încă tot în domeniul fanicului, iar atenuarea calitativă privește calitatea fanicului, nu a misterului. Ca temă, deci, cunoașterea 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 însăși esența ei un paradox, singurul care explică pentru noi imposibilitatea de transcendere a minții omenești. Ea este o cerință a *convertitului, a transfiguratului*, o întrebare fără sens a absolutului și deci fără posibilitate de răspuns. Ce vrea filosofia? Vrea „să cunoască Absolutul”. Dar a cunoaște înseamnă a transfigura, înseamnă a pune pe note umane, a converti. Ce? *Absolutul*, care nu poate fi principial și structural prins în sfere umane. Din acest paradox fundamental al cunoașterii filosofice rezultă că filosofia este o întrebare a rațiunii, a umanului. Și ori are un răspuns rațional, uman, care n-o satisface niciodată, ori atunci ea nu mai este filosofie. Formulele neraționale, dogmatice scapă înțelegerii noastre – aceasta o recunoaște și Blaga –, or, dincolo de înțelegere nu mai poate exista o filosofie valabilă. Este în aceasta un tragic paradox al filosofiei, dar el este absolut real.

În aceste considerații stă motivul pentru care punem un accentuat semn de îndoială deasupra oricărei mari speranțe în metafizici viitoare, care ar avea la bază o metodă ce prescrie introducerea în gândire a incomprehensibilului, a „misterului ca mister”. Și tot de aceea considerăm ca eșuată orice pledoarie pentru o rațiune care în cele din urmă se mărturisește a nu mai fi rațională²²⁹.

²²⁹ Pentru textul complet al acestei secțiuni, vezi D. Isac, *Lucian Blaga teoretician al cunoașterii*, în „Freamătul școalei”, nr. 5-6, 1938, p. 199-231.