

© Editura EIKON

București, Calea Giulești 333, sector 6
cod poștal 060269, România

Difuzare / distribuție carte: 021 348 14 74
0733 131 145, 0728 084 802
difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: 021 348 14 74
0728 084 802, 0733 131 145
contact@edituraeikon.ro
www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată
de Consiliul Național al Cercetării Științifice
din Învățământul Superior (CNCSIS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

NEIDONI, COSMIN

**Despre cunoaștere și Marele Anonim în filosofia lui
Lucian Blaga: scurt eseu propedeutic / Cosmin Neidoni. -**

București : Eikon, 2021

Conține bibliografie

ISBN 978-606-49-0492-8

821.135.1.09

DTP: Claudia Popescu

Editor: Valentin Ajder

Cosmin Neidoni

*Despre cunoaștere și
Marele Anonim în filosofia
lui Lucian Blaga*

- scurt eseu propedeutic -

E I K O N
București, 2021

Cuprins

Prefață	9
Limbajul metafizicii blagiene	13
Dogmaticul și teoria cunoașterii	27
Aspecte istorice	27
Înțelesul blagian al dogmei	34
Forme metafizice de cunoaștere	52
Metoda dogmatică. O propedeutică la un nou raționalism	65
Sentimentul eonic și perspectivele minus- cunoașterii	75
Ideea de transcendență	83
Câteva aspecte istorice	83
Variantele transcendenței și topografia misterelor	95
Ontologia cenzurii transcendente	103
În loc de postfață	107
<i>Scheme de înțelegere conceptuală</i>	112
Bibliografie	114

Pentru a respecta întru totul rigorile exigențelor unui studiu științific voi folosi pe parcursul întregului text pluralul academic.

Limbajul metafizicii blagiene

*„Absolutul trebuie construit pentru conștiință,
iată sarcina filosofiei.”*
(Hegel)

Legătura dintre modul de a gândi al unui filosof, pe de o parte, și limbajul pe care acesta îl construiește pentru a-și obiectiva ideile, pe de altă parte, este indisolubilă și interdependentă în așa măsură încât înțelegerea unui mod de a gândi este condiționată de înțelegerea limbajului ce exprimă gândirea respectivă. „Trebuie să vorbim aristotelic pentru a-l înțelege pe Aristotel și hegelian pentru a-l înțelege pe Hegel”. Filosofia în general și filosoful în particular sunt de neconceput în afara unui orizont lingvistic ce admite particularizări. Marii gânditori și creatori de filosofie au fost și reconstructori în interiorul limbajului. Heraclit, Parmenide, Platon, Aristotel, Toma d`Aquino, Kant, Hegel, Heidegger sunt nume ale unor moduri de gândire și, deopotrivă, ale unor ipostaze în fenomenologia limbajului.

Limbajul unui filosof îl individualizează pe acesta conferind gândirii sale, desigur nu în mod absolut, imperiul unei realități în sine, al unei realități aparte ce așteaptă să fie interogată și

descifrată, care admite, tot grație limbajului, punți de legătură cu alte realități. În cazul procesului de creație, limbajul nu rămâne la simplă funcție de instrument, mijloc, haină de îmbrăcat. El devine parte integrantă și face corp comun cu creația respectivă.¹

În filosofia românească Lucian Blaga este unic prin limbaj, prin construcțiile și reconstrucțiile lingvistice, reușind să cucerească un stil.² Care sunt particularitățile limbajului său? Există, oare, afinități cu alte moduri de scriere din istoria filosofiei? Care este resortul metafizic al construcțiilor sale și ce anume semnifică ele? În cele ce urmează, vom căuta, fără pretenții de exhaustivitate, răspunsul la aceste întrebări.

Discursul mixt, aliajul dintre conceptul filosofic și un anume „metaforism mai elaborat”, aporia în accepțiunea greacă a termenului sunt proprii limbajului blagian: „El – filosoful adică – solicită în una și aceeași frază atât concepul cât și metafora, atât imaginea cât și dogma (...) conferind limbajului o forță cu totul nouă.”³ Virtuozitatea metaforică inedită, prezența lirismului în genere, a fost însă pentru unii exegeți pricină de poticnire; pentru aceia care, din perspectiva unei critici ideologice și științifice, mai

¹ Jaeger, Hans, *Heidegger und die Sprache*, Francke Verlag, München, 1971, S.30-31.

² Vezi Vlăduțescu, Gheorghe, în volumul de studii *Rațiune și credință*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pag. 434.

³ Vezi Afloroaei, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, pag. 123-1249.

ales în perioada interbelică, s-au avântat să susțină că teoretizările lui Blaga nu izbutesc să fie știință în adevăratul sens al cuvântului.⁴ „S-a invocat aproape exclusiv – remarca Ștefan Afloroaei – relația pe care filosofia lui Blaga o păstrează cu poezia sau cu literatura sa. Acest loc al interpretării (...) a întreținut în spațiul exegezei de aici un gen de ambiguitate totală cu privire la modul de a scrie specific lui Blaga. Dubla față a scriitorului se descoperă acum în complicitatea acută a filosofiei sale cu poezia. Fiecare din aceste discursuri – filosofice și poetic – se rezolvă în obscuritatea sau în tenebrele celuilalt (...) Cu alte cuvinte, poetul face filosofie, iar filosoful face poezie.”⁵ Din unghiul cercetării marxiste, L. Pătrășcanu, H. Rosenberg, M. Constantinescu etc. au reproșat filosofiei blagiene caracterul lirico-metaforic și neștiințific. Argumentul acestor interpreți este în ultimă instanță același: lipsa de claritate conceptuală care, potrivit lor, denotă iraționalismul și, în fond, lipsa de adâncime filosofică a gândirii sale. Înainte de a susține propriul punct de vedere cu privire la această problemă se cuvine să facem următoarea remarcă: interpretarea celor mai sus amintiți, venind din afara sistemului, fără o prealabilă asimilare a elementelor ce-l articulează, este ilegală. O

⁴ a se vedea Mișu, Achim, *Lucian Blaga Miorița cultă a spiritualității românești*, Cap. III „Cazul Blaga”, Editura Viitorul Românesc, 1995.

⁵ Ștefan Afloroaei are aici în vedere poziția lui Alexandru Tănase susținută în vol. *Lucian Blaga – filosoful poet, poetul filosof*, apărută la editura Cartea Românească, 1977.

interpretare venită dinlăuntru trebuie să fie deschizătoare, trebuie să poată arăta ce anume se află ascuns într-o gândire, pe ce se întemeiază ea, care sunt dimensiunile devenite accesibile datorită ei și trebuie să poată arăta ce fel de transformare a provocat această gândire la nivelul ideilor și al limbajului.

Problema raportului dintre filosofie și poezie, dintre discursul conceptual și cel mitico-poetic, în cazul lui Blaga, se cere, în virtutea unei alte interpretări (a unității dintre limbajul filosofic și cel poetic) regândită. Să amintim, pentru o înțelegere mai limpede a problemei, unele sintagme și construcții metaforice care apar mai cu seamă în spațiul trilogiilor: „cunoaștere luciferică”, „cunoaștere paradisiacă”, „Marele Anonim”, „censura transcendentă”, „revelație”, „mister”, „dogmă”, „transcendență” etc. Care este resortul filosofic și metafizic ce stă îndărătul acestor termeni? În ce măsură aceste construcții lingvistice captează și dezvoltă semnificații filosofice? A te păstra în zona filosofiei înseamnă, oare, a face uz în mod exclusiv de concepte consacrate clare și univoce? La o simplă lectură, acești termeni, mai cu seamă atunci când sunt decupați din contextul în care se ivesc, nu au o relevanță metafizică și gnoseologică explicită. Prezența lor frecventă în contextul gândirii lui Blaga răspunde, însă, unei duble necesități: logic intrinsecă, pe de o parte, și una formală, pe de altă parte. Filosoful trilogiilor nu folosește metaforicul în primul rând sau numai din rațiuni estetice și persuasive, deși acestea sunt de netăgăduit, ci el

procedează astfel dintr-o stringență și o coerență logică intrinsecă viziunii proprii: „în spiritul filosofiei sale noțiunile și conceptele clarobscurе au menirea, pe de o parte, de a înlătura, concepte paradoxale precum infinitul, absolutul etc., iar pe de altă parte, pentru a sugera cu ajutorul lor *misterul* în orizontul căruia se află omul și-și creează cultura.”⁶

Necesitatea formală se referă, în cazul nostru, la insuficiența structurală a spiritului care, la nivelul limbajului, se traduce prin neputința discursului de a-și păstra impecabil limpezimea și coerența conceptuală atunci când escaladează „piscurile” înalte ale metafizicii. Blaga numește *mitosofie*⁷ gândirea care intră în zonele metafizicului, unde sensurile, noimele și presimțirile nu se mai lasă formulate conceptual de către filosofie. În zonele clarobscurе ale gândirii, conceptul abdică provizoriu pentru a face loc fermentației mitice, filosoful devenind astfel un *mitosof*. Blaga recunoaște că orice viziune metafizică ce vizează absolutul face apel, explicit sau implicit, la mitic și magic. El refuză să creadă că marile metafizici, arhitectonic construite, pot da cunoașterea sau revelarea absolutului, dar le recunoaște „valabilitatea mitică”.

Potrivit gânditorului român, Ideea absolută e mitică, „arhetipurile” platonice absolute sunt de

⁶ F. Diaconu, M. Diaconu, Dicționar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, pag. 158.

⁷ Vezi Geneza metaforei și sensul culturii, Editura Humanitas, București, 1994, pag. 59.

creație mitică. În ceea ce-l privește, Blaga este permanent conștient de riscurile afirmațiilor metafizicii: „N-am trecut niciodată sub tăcere împrejurarea că noi înșine vedem în metafizica noastră mai mult o creație în care filosofia se îmbină cu mitul, decât o cunoaștere cu pretenții de adecvație, în raport cu totalitatea ei.”⁸

Filosoficul și poeticul ca două moduri de a fi în orizontul limbajului nu se exclud unul pe celălalt. Desigur că limbajul filosofiei este unul specializat, dar diversitatea stilistică nu e, prin aceasta, exclusă, ba, dimpotrivă, e legitimă și, în unele cazuri, implicit presupusă. Îmbinarea poeziei cu filosofia își păstrează legitimitatea atâta vreme cât mijloacele celei dintâi nu exclud mijloacele celei din urmă, altfel spus, când poezia nu-și depășește condiția de instrument respectând până la capăt statutul de gazdă al filosofiei. Gheorghe Vlăduțescu, în studiul amintit, îl invocă pe Platon ca fiind exemplar în acest sens. Dar poate că cel mai recent exemplu pentru noi îl oferă Heidegger. „Înrudirea dintre filosofie și poezie nu este un efect al identității de conținut, ci al unui elan către totalitate și necondiționat care le străbate deopotrivă (...). Forme înrudite, dar originale, ele există în permanentă simultaneitate și atingându-se în absolut, fără să se determine temporal, nici una

din ele nu este obligată să se deplaseze și să înlocuiască pe cealaltă.”⁹

Să vedem acum care este înțelesul filosofic al termenilor blagieni amintiți mai devreme. În *Trilogia cunoașterii*, mai cu seamă în volumul intitulat *Cunoașterea luciferică*, Blaga folosește termenii: *cunoaștere luciferică*, *cunoaștere paradisiacă*, menționând încă de la început că aceștia „au un sens pur simbolic” referindu-se exclusiv la probleme de teorie a cunoașterii, eliminând astfel orice interpretare confuză tentată să atribuie acestor construcții o conotație teologică. Blaga se arată nemulțumit de toate acele teorii ale cunoașterii care, de la Kant încoace, iluzionate de o magie a unității gnoseologice, se mulțumesc să fie teorii ale faptului, îngustând astfel orizontul cognitiv și suprimând varietatea și complexitatea de conținut a obiectului cunoașterii. El năzuia spre formularea unui tip de cunoaștere care să cuprindă în obiectivul ei și lumea ineputabilă a misterelor, care să lase loc îndoielii și neliniștii permițând construirea de ipoteze. Un asemenea tip de cunoaștere este tocmai cunoașterea luciferică în vreme ce cunoașterea paradisiacă desemnează orizontul epistemologic în care se înscriu teoriile „clasice” ale cunoașterii.¹⁰ Ceea ce deosebește esențial cele două tipuri de cunoaștere este raportarea la obiect. Cunoașterea

⁸ A se vedea studiul „Ființa istorică” din *Trilogia Cosmologică*, Editura Humanitas, București, 1997, pag., 485.

⁹ Vezi Vianu, Tudor, *Filosofie și poezie*, Editura Casa școalelor, București, 1943, pag. 27-28.

¹⁰ Vezi *Cunoașterea luciferică*, Editura Humanitas, București, 1994, pag. 7-16.

paradisiacă este o cunoaștere al cărei obiect este dat, finit, întreg și nealterat, având drept scop integrarea obiectului pe un plan conceptual. Este o cunoaștere atașată și fixată la obiect, neproblematică, având vocația rigorii și certitudinii, realizându-se la nivelul logicului și în limitele sale naturale, suficientă sieși și legitimându-se prin ea însăși. Cunoașterea paradisiacă este punctul de plecare al cunoașterii luciferice. Cunoașterea luciferică este, în schimb, cunoașterea ce se detașează de obiect, fără a-l părași, răpindu-i acestuia echilibrul lăuntric și despiciându-l în două: o parte care se arată (fanicul) și o parte care se ascunde (cripticul) ca două dimensiuni ale unuia și aceluiasi obiect. Actul inaugural al cunoașterii luciferice îl constituie tocmai această despicare a obiectului, a misterului latent.

Deși supusă relativității istorice, Blaga consideră că o concepție metafizică este necesară, pentru că, fără ea, un sistem filosofic nu s-ar putea întregi, fiind „ca o casă fără acoperiș”. Din acest motiv el este preocupat încă din tinerețe de anumite idei care l-ar putea ajuta în alcătuirea metafizicii sale. (*Fenomenul originar* <1925>, sau *Daimonion* <1926> sunt studii care anunță că Blaga își caută punctul de plecare al metafizicii pe care urmează să o construiască). *Diferențialele divine*, lucrarea metafizică propriu zisă, aduce în centrul metafizicii sale termenul de *Marele Anonim*. Pentru a pune în lumină semnificațiile acestui termen vom urmări ideile cuprinse în scenariul cosmogonic imaginat de Blaga. „Nu

putem vorbi de o geneză a lumii fără de a admite existența unui centru metafizic care este altceva decât lumea (...) Căutând o denumire pentru acest centru coplesitor am găsit că trebuie să facem uz de un termen menit în primul rând să țină seama de capacitatea noastră de nedumerire și ghicire. Am pornit la drum spunându-i *Marele Anonim*.”¹¹

Fiind în căutarea termenilor care să desemneze lingvistic factorul metafizic absolut, imaginația metafizică, prin abuz metaforic, i-a zis pe rând: „eu absolut”, „rațiune imanentă”, „Inconștient”, „Conștiință” etc. Autorul *Diferențialelor* folosește un „termen mai alb, mai neutru, raportându-se la toți acești termeni ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice.”¹²

Am fi tentați să vedem în *Marele Anonim* blagian echivalentul metafizic și metaforic al Dumnezeuului creștin, dar atributele instanței metafizice blagiene nu sunt compatibile – ba dimpotrivă! – cu instanța supremă invocată de creștinism. Pentru a pricepe mai bine incompatibilitatea de care vorbim, să încercăm a înțelege natura ontologică și cosmologică a *Marelelui Anonim*. Am spune că acest din urmă termen desemnează un Dumnezeu invers. Prin modul cum creează lumea – tot o geneză inversă – *Marele Anonim* dă dovada unor trăsături demonice, contradictorii și paradoxale. Potrivit lui Blaga, *Marele Anonim* dispune de o complexitate

¹¹ Vezi *Trilogia cosmologică*, Editura Humanitas, București, 1997, pag. 26

¹² Ibid. op. cit. pag. 27.

substanțială și structurală maximă, având posibilitatea firească de a genera *ad infinitum* alți centrii generatori, alți „dumnezei” echivalenți ca substanță, structură și putere cu „dumnezeul” inițial, fapt care, însă, ar pune în pericol „centralismul existenței” și „echilibrul cosmic”. Pentru a evita cu orice chip o posibilă teoanarhie – fiecare dumnezeu creând o altă lume, autarhică și egocentrică, care ar încerca să se substituie celorlalte – Marele Anonim anulează preventiv procesul teogonic potențial, pulverizând actul generator în elemente inofensive, periferiale și de maximă simplitate numite diferențiale divine, urmând ca acestea, în virtutea posibilităților lor de integrare, să creeze lumea. Lumea, așadar, nu este rezultatul unui act creator direct, al cărui resort este iubirea de făptură – așa cum apare în teologia creștină – ci spectacolul copleșitor al unei creații, în mod voit mutilate și degradate.¹³ Omul și Dumnezeu acționează invers proporțional: cel dintâi, în virtutea unei voințe faustice de cunoaștere, se angajează gnoseologic în revelarea misterelor și a Misterului ultim, iar cel din urmă, în virtutea autoconservării, se ascunde pe sine îndărătul cenzurii transcendente, zădărniciind în mod voit orice tentație a umanului de a converti pozitiv misterele existenței.

¹³ Pentru a evidenția mai bine diferența dintre Dumnezeul creștin și Marele Anonim blagian, vezi Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Editura Paideia, București, 1997.

„Anonimatul instanței metafizice, pe care o invocă Blaga, te obligă să revezi” – așa interpretează Ștefan Afloroaei – „ceea ce spune Dionisie Areopagitul în *Despre numele divine*, I, 5-6 (...) Noi îl cunoaștem pe Dumnezeu, ne spune Dionisie, așa cum ni se descoperă El însuși, dar El nu este în natura sa așa cum ni se descoperă nouă.”¹⁴ Analogia cu părintele răsăritean poate merge și mai departe. Metafora revelatorie este văzută de Blaga însuși într-un mod analog celui în care, în *Corpus areopgiticum*, aflăm vorbindu-se despre simbol sau despre nume. Metafora revelatorie (a se vedea distincția dintre metafora plasticizantă – metafora revelatorie în vol. *Geneza metaforei și sensul culturii*, diviziunea Geneza metaforei) realizează o translație, un transfer de sens – grecescul *metaféro*, a duce dincolo – și conduce către un alt orizont, revelând sensul de existență al lucrurilor pe care le desemnează. În concepția lui Dionisie ne adresăm lui Dumnezeu nu dându-i un nume oarecare, ci folosind numele pe care El însuși ni Le-a revelat. Dar deși aceste nume au fost revelate, ca nume ele sunt căi de transmitere a unor semnificații umane și, ca atare, ele nu reușesc să dezvăluie natura lui Dumnezeu.¹⁵

Strâns legat de *Marele Anonim* este și termenul de *cenzură transcendentă* care revelează metaforic faptul că subiectul individual nu poate

¹⁴ Vezi Afloroaei, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, 1997, pag. 123-123.

¹⁵ A se vedea Louth, Andrei, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pag 115-123.