

Lucian Blaga și intenționalitatea hermeneutică a filosofiei*

Ștefan Afloroaei

Membru corespondent al Academiei Române

Câteva cuvinte despre intenționalitatea hermeneutică. Apare evidentă mai ales când în atenția unui autor sunt acele probleme care privesc fenomenul interpretării și al înțelegerii. Bunăoară, problema unor modalități distincte de percepție și de gândire, cea a unor forme de interpretare sau cea a posibilității sensului. Nu e sesizabilă doar în discursul filosofic, însă acestuia, așa cum a evoluat în cultura europeană, i-a devenit pur și simplu constitutivă. În definitiv, filosofia are mereu în vedere o formă sau alta de înțelegere, condițiile de posibilitate ale înțelegerii și limitele acesteia. Poate da seama, astfel, nu doar de constituirea unor reprezentări sau înțelesuri, dar și de ceea ce rămâne pentru noi neînțeles (eventual, de neînțeles ca atare). Să nu uităm ce au susținut unii autori din jurul lui 1800, precum Friedrich Schleiermacher, anume că actul de înțelegere nu se produce niciodată de la sine și că tocmai neînțelegerea (non-comprehenșiunea, *Nichtverstehen*) asigură fundalul prealabil al raportării noastre la ceea ce ne apare străin. Iar neînțelegerea, de această dată, nu înseamnă nici simplă neputință, nici o limită inflexibilă a înțelegerii, ci mai curând un orizont elementar în care ne confruntăm cu noi înșine și cu lumea trăită.

Intenționalitatea hermeneutică nu ia decât arareori forma unei expuneri explicite sau teoretice. De obicei e sesizabilă prin unele distincții și clarificări conceptuale făcute de cineva anume, sau, eventual, prin exercițiul propriu de interpretare și înțelegere. Tocmai acesta ar fi cazul lui Blaga, din câte am constatat. Face frecvent considerații extinse asupra unor moduri de gândire sau de expresie, dar și asupra unor maniere de înțelegere, îndeosebi în *Trilogia cunoașterii* și *Trilogia*

cosmologică.¹ Înainte de toate, face dovada unui exercițiu amplu și cultivat de interpretare, de un rafinament cu totul aparte.

M-am referit la acest fapt, inițial, în *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* (1997), într-o secțiune dedicată filosofiei lui Blaga. De această dată, aș dori să remarc mai ales faptul că e preocupat ca puțini alții de anumite moduri de a gândi și de a recunoaște acele situații omenești sau spirituale care ne sunt definitorii. Deplasează mereu propria atenție – dar și pe cea a cititorului – către sfera mai largă a interpretării și a înțelegerii. Procedează, cred, într-o manieră similară celei a lui Wilhelm Dilthey, filosoful atât de influent în epoca respectivă și mai târziu, chiar dacă nu-l invocă direct în paginile sale. De aceea consider că, în cazul său, e vizibilă o atitudine realmente hermeneutică, una care îl conduce către o metafizică nu doar originală, ci singulară în unele privințe și greu de ignorat ca atare.

Un concept mai deschis al cunoașterii. Când discută despre cunoașterea conceptuală („înțelegătoare”), mai ales în primele studii, Blaga observă că ea poate urma nu doar acea „direcție” prin care obiectul e „raționalizat” și redus la ceva accesibil. Poate urma și o „direcție” mult diferită, prin care obiectul e „articulat ca mister imposibil de construit sau de raționalizat”.² Să menționez aici un lucru asupra căruia voi reveni, anume că „misterul” despre care vorbește Blaga nu înseamnă ceva pur și simplu „ascuns”, „enigmatic” sau „ocult”, ci mai curând ceva inepuizabil ca atare și mereu problematic pentru conștiința interogativă. Cele două direcții ale cunoașterii devin sesizabile

* Alocuțiune susținută la Simpozionul „130 de ani de la nașterea lui Lucian Blaga” (27 mai 2025, Aula Academiei Române)

îndeosebi când se au în vedere unele enunțuri sau reprezentări ce apar gândirii obișnuite ca profund antinomice și pe care Blaga le va numi inițial „dogmatice”. Asemenea enunțuri și reprezentări pot fi întâlnite atât în viziunea religioasă, cât și în gândirea științifică sau în cea filosofică.

Direcțiile distincte pe care le comportă actul de cunoaștere corespund unor „stări [diferite] ale intelectului” și urmează a fi cercetate în prealabil. Una dintre ele e numită de Blaga „enstatică”, fiind proprie intelectului care nu iese din funcțiile sale obișnuite. Este vorba de un mod de gândire ce are, desigur, importanța sa indiscutabilă, însă ignoră „antinomiile latente” ale concretului, căutând să-l supună unor forme logice uzuale; face acest lucru „chiar și atunci când, la limitele sale, admite un transcendent acategorial”.³ Cred că Blaga sesizează în chip just o anumită atitudine mentală care ne este proprie. Într-adevăr, omul gândește adesea în manieră „enstatică”, uzează de o logică aptă să simplifice și să delimiteze („convenabil”) un anumit obiect prin operații formale; operează frecvent cu modele eficiente tehnic sau cu scheme comode în viața obișnuită.⁴ Uneori e justificat acest mod de gândire, mai ales când răspunde nevoii de conservare și siguranță a vieții de toate zilele. Există însă și un alt mod de gândire, pe care Blaga îl consideră propriu „stării ecstatice” a intelectului. În fața acestuia, faptele existente ni se descoperă cu totul altfel. Bunăoară, obiectul ajunge „un simptom” al celor vizate; din „complex de fenomene empirice” devine „complex de semne”; din ceva compact sau omogen se transformă în „obiect despiciat în două: în «arătat» și «ascuns»”; se scindează în sine și anunță ceva insesizabil pentru logica obișnuită, întrucât antinomic⁵. Anunță de fapt, sub diferite chipuri, orizontul unor „mistere”. Acestui sens diferit al cunoașterii îi corespunde o altă finalitate, căci răspunde nevoii de înțelegere a celor existente și de orientare existențială în lumea mai vastă a vieții.

Cum vedem, filosoful asumă de la bun început un concept mai liber sau mai deschis al cunoașterii. Are în vedere nu doar sensul cognitiv obișnuit al anumitor enunțuri sau reprezentări, ci și un altul distinct, pe care îl consideră de profunzime și cu un potențial sporit de semnificație. Cunoașterea pe care Blaga o asociază „antinomiei transfigurate” ar reprezenta, față de cele deja știute („mitică,

rațională, intuitivă, dialectică etc.”), una prin care devine posibilă recunoașterea „misterului” și chiar potențarea acestuia⁶. Cum adaugă în același loc, „teoria aceasta a «direcțiilor» se întemeiază pe ideea că obiectul deplin al «cunoașterii înțelegătoare» este *misterul* sau «un» mister oarecare (X)”.

Este într-adevăr demnă de reținut ideea unor „direcții” distincte ale cunoașterii, fiecare dintre ele cu anumite moduri. Ea se justifică, așa cum spune Blaga, prin aceea că faptele ori situațiile pe care le delimităm ca „obiecte” comportă date ireductibile ca atare, elemente indeterminate sau ineputabile, fără ca prin aceasta să ne devină complet străine. Modul lor de a se arăta – și, în ultimă instanță, de a fi – apare mai curând „antinomic”, „dual”, însă nu în sensul dialecticii hegeliene. Tocmai din astfel de motive filosoful caută să regândească înainte de toate însuși conceptul cunoașterii, spre a accede la un înțeles mai cuprinzător al acestuia. Pune la lucru noi distincții, în ideea de a face sesizabil ceea ce tipurile de cunoaștere deja în uz lasă deoparte sau ocultează. Bunăoară, distincția între cunoașterea paradisiacă și cea luciferică, despre care discută într-un extins studiu. Aceasta îi oferă posibilitatea să revadă diferența dintre enstatic și ecstatic, vorbind despre plus-cunoaștere în cazul celei dintâi și minus-cunoaștere în cazul celei din urmă, cu zona mediană a zero-cunoașterii; toate trei apar acum ca moduri ale cunoașterii luciferice⁷. Caută la un moment dat să ordoneze diferite forme ale „cunoașterii individuate”, discutând despre cunoașterea (a) „concretă” sau comună, (b) „înțelegătoare” („paradisiacă” și „luciferică”), (c) „mitică” și (d) „ocultă”⁸. Sunt apoi explorate alte forme, cu o parțială regândire a celor deja amintite și cu refacerea, din când în când, a unui gen de topografie amplă a cunoașterii. Este impresionant acest efort al lui Blaga și mai rar întâlnit în filosofia contemporană. Alături de acele demersuri cognitive ce apar mai sigure, precum experimentul sau analiza logică, sunt aduse în discuție și altele: modul de percepție și actul de intuiție, puterea de imaginație și de „plăsmuire” a unor modele, forme de reprezentare simbolică sau de creație. În cele din urmă, va extinde reflecția către acele date mental-istorice care au caracter generic, jucând rolul unor categorii prealabile („cognitive și abisale”), cum singur precizează.

Însă paginile sale nu apar din aceste motive nesigure, ambigue, cum s-a crezut la un moment

dat. Uriașa lui ambiție filosofică, pe de o parte, și maniera expresivă sau aleasă în care scrie, căutând frecvent elocvența aparte a limbajului literar, nu suspendă claritatea unor enunțuri sau strălucirea unor ipoteze de lucru. De exemplu, distingând între metoda matematică de cunoaștere, precum cea newtoniană, și metoda intuirii esențelor, de inspirație platoniciană, observă că aceasta din urmă, prezentă la Goethe și la alți autori, ar fi mai adecvată pentru înțelegerea lumii vii și a celei istorice. Cât privește „metoda antinomiei transfigurate”, aceasta contrariază nu doar logica obișnuită, ci și experiența comună, descoperind, chiar sub aparența lipsei de sens, un sens mai profund.⁹ Într-un text târziu, *Schița unei autoprezentări filosofice*, Blaga va considera că perspectiva dogmatică reprezintă de fapt „o nouă teorie a cunoașterii”, axată pe „conceptul de «direcție» [a cunoașterii]”. În alte studii, precum *Știință și creație*, revine asupra unor moduri de cunoaștere deja discutate, luând în calcul și alte date ale spiritului uman, precum „categoriile stilistice sau abisale”. Distinge astfel „cunoașterea de tipul I” („în adiacență cu existența omului în lumea sensibilă, concretă, în vederea autoconservării omului”) și „cunoașterea de tipul II” („în adiacență cu existența omului în orizontul misterului și în vederea revelării”)¹⁰. Dorința lui Blaga de a configura un concept al cunoașterii mai liber și mai cuprinzător e sesizabilă până târziu, în ultimele sale scrieri publicate.

A vedea lucrurile „sub specia transcendentului”. Demn de reținut apare și un alt fapt. Anume, maniera proprie în care Blaga va căuta să înțeleagă transcendentul și, în relație cu acesta, misterul însuși (un „suprem unghi de vedere”). Termenul „transcendent” e folosit îndeosebi într-o accepțiune verbală; Blaga vorbește adesea despre actul transcenderii, atât ca transcendere a ceva anume, cât și ca transcendere de sine (de exemplu, când spune că intelectul „iese din sine” sau „din funcțiile sale logice normale” și devine „ecstatic”)¹¹. Discută frecvent despre „transcendență”, sensul verbal al cuvântului fiind ușor sesizabil. S-ar putea reconstitui, urmărind considerațiile lui Blaga, un gen de topologie a transcendenței, cu diferite ipostaze sau moduri ale acesteia. Are în vedere, bunăoară, atât „absolutul divin și transcendent”, o „transcendență supramundană”, cât

și transcendența regăsită chiar în cuprinsul lumii date. În *Eonul dogmatic*, e reținut de ceea ce, în cazul unor viziuni, apare ca „fond transcendent al lucrurilor”, „plan transcendent al celor existente” și „paradoxii ale transcendentului”. În definitiv, „actul «transcenderii» este o permanență omenească”, așa cum spune într-o scriere de mai târziu.

În pofida a ceea ce se crede de obicei, Blaga va considera că omul are un anumit acces la transcendență, doar că nu într-o manieră empirică sau obișnuit logică, nici „absolut adecvată”. Minte omenească poate recunoaște o formă sau alta de transcendență și se poate situa, cu ajutorul intuiției, al gândirii libere sau al puterii de creație, în raza ei de prezență. Faptul ca atare, spune Blaga, a fost recunoscut și de alți filosofi. „Postulatele rațiunii practice (morale), adică ideea de Dumnezeu, de nemurire și de libertate, sunt considerate de Kant ca ferestre ale credinței, ca adevărate spărturi prin care privim în transcendență”¹². Sigur, aceasta din urmă nu e accesibilă „în mod absolut adecvat”, dar nu decurge de aici că ar fi în orice privință inaccesibilă¹³. Apare „opacă” logicii bivalente și non-evidentă ca atare. Când e recunoscută, se dovedește inepuizabilă în sine („neistovită”) și „neraționalizabilă”. Comportă mereu ceva „contrariant”, „problematic”, deși poate fi într-o măsură formulată. Un lucru e sigur, experiența transcendenței îi este omului definitorie, cum spune în încheierea studiului *Ființa istorică*. „Omul nu e o ființă decăzută din transcendență și apoi ridicată iarăși în transcendență. Actul «transcenderii» este o permanență omenească, deși acest act nu are loc decât între anumite limite, în relativitate, adică în marea restrînsă”. Relativitatea invocată aici nu conduce nicidecum la relativism. În fond, prin actul de transcendență are loc asumarea și provocarea continuă a unor limite, transfigurarea lor uneori, fapt ce ține de însăși condiția omenească.

Aproape pe neașteptate, Blaga aduce în atenție posibilitatea omului de a privi stările de lucruri „sub specia transcendentului”. Este vorba atât de o perspectivă asupra transcendenței, cât și de o anumită situație în deschiderea atrăgătoare sau evanescentă a acesteia. Nu este singura posibilitate de situație a privirii omului – sau a condiției sale – sub specia a ceva anume; în diferite locuri, Blaga numește și altele¹⁴. Însă, fapt de luat în seamă, omul simte nevoia de a vedea lucrurile și altfel decât în

experiența sa comună sau prin logica obișnuită. Caută în fond să descopere un chip mult diferit al celor percepute sau știute, într-o altă relație cu timpul și sub o altă semnificație. Nu înseamnă însă că, sub specia transcendenței, lucrurile vor fi percepute neapărat ca manifestări ale unei puteri supramundane, eventual oculte. Ci doar că are loc o experiență mult diferită – simbolică sau existențială în genere – prin care e depășită cea comună. De altfel, Blaga discută adesea despre unele moduri în care transcendența poate fi vizată. Perspective mai elocvente îi apar cele prin care e recunoscută ca „neraționalizabilă” și totuși „formulabilă”. Așadar, variante distincte ale ideii de transcendență, perspective diferite de la o gândire la alta și de la un timp la altul.

Plecând de aici, am putea crede, oare, că transcendența se reduce doar la atât, la o idee sau la o perspectivă? Să nu uităm, totuși, câteva repere ale gândirii lui Blaga în această chestiune. Mai întâi, faptul că omul simte adesea nevoia să vadă lucrurile „sub specia transcendentului”, adică în perspectiva unui alt orizont al celor existente, fie mai liber și mai cuprinzător, fie de limită. Resimte această nevoie mai ales când e în joc puterea sa de creație și de contemplare, sau, eventual, cea de afirmare liberă. Apoi, merită reținut că o asemenea perspectivă se constituie nu doar în mod conștient, ci, înainte de toate, în mediul unor factori „abisali” ai vieții mentale și istorice. În cele din urmă, transcendența, ca și misterul, comportă pentru Blaga atât apariții imaginare, cât și reale, atât eterate, cât și concrete¹⁵. Ceea ce înseamnă că perspectiva transcendenței – cu genitivul ei dublu, obiectiv și subiectiv – descoperă și ceva ireductibil la puterea de gândire sau de creație a minții umane. Din asemenea motive, a considera transcendentul la care se referă Blaga doar în sens substantival și univoc, separat de această lume sau de subiectivitatea umană, echivalează cu însăși ocultarea problemei ca atare.

Pentru Blaga, actul de transcendere și perspectiva transcendenței deschid către orizontul unor mistere. Cum am văzut deja, termenul din urmă nu semnifică neapărat ceva necunoscut, nici ceva secret sau ezoteric, dar nici un fapt irațional, în sensul comun al cuvântului. În fond, fiecare experiență umană, de cunoaștere, credință sau creație, face posibilă întâlnirea și sesizarea unor

„mistere”¹⁶. Omul recunoaște un anumit „mister” atunci când, de exemplu, are în față ceva ce depășește experiența obișnuită sau posibilitățile ei tehnice. Altfel spus, când întrevede ceea ce transcende „linia faptelor” verificabile empiric și logic. Recunoaște atunci, odată cu ceea ce poate fi delimitat empiric, ceva ineputabil sau indeterminat în sine. Eventual, ceva problematic, în stare să anime și să ducă la un alt nivel nevoia omului de căutare sau de creație.

Să reținem însă că tocmai experiența transcendenței, în una sau alta dintre formele sale, deschide către ceea ce poate fi numit „mister”. De fiecare dată când ceva e privit nu doar în existența sa „dată, concret-sensibilă”, ci și dincolo de aceasta, atunci „e privit ca «mister» ce urmează să ni-l revelăm prin acte teoretice”¹⁷. Mentea omului caută adesea să convertească „misterul”, fie într-o reprezentare comună, fie într-un simbol sau într-o viziune. Mai des încă îl simplifică și îl reduce – tinde mereu și cumva inconștient să-l reducă. Chiar și așa, omul trăiește tot timpul în orizontul acestuia, orizont care „ține de structura, când mai clară, când mai obscură, dar fundamentală, a conștiinței umane”¹⁸. Blaga scrie cuvântul „mister” cel mai adesea între ghilimele, spre a-l feri de interpretări vulgare, și folosește frecvent pluralul, ca în expresia „orizont de mistere”¹⁹. Va configura o adevărată topologie a misterului, cu variate locuri ale acestuia, cu altitudini și depresiuni (de exemplu, mistere latente, mistere hiaturi, mistere deschise, mistere atenuate, permanentizate, potențate etc.)²⁰. Într-o notă adaugă ceva iarăși demn de reținut. „«Orizontul misterului» ar rămâne, după părerea noastră, un implicat fundamental al conștiinței umane, o structură *sine qua non* a acesteia, chiar dacă nu i-ar corespunde nici un mister real, chiar dacă acest orizont s-ar consuma fără de nici o priză obiectivă, în perspectiva ficțiunii, a iluziei. Totuși, prin toată filozofia noastră, noi optăm pentru concepția ce admite și reala existență a misterului”. Este o mențiune valoroasă, ce ar merita discutată cu atenție. Consideră în definitiv că misterele, îndeosebi cele cu sens existențial, se cer „apărate de orice încercare de [reducere sau de] raționalizare a spiritului omenesc”²¹. Unele formule paradoxale și comprehensive, de exemplu, reușesc să aperse misterul, ca atunci când apar drept „antinomii transfigurate de [însuși] misterul pe care ele voiesc

să-l exprime”²². Se observă în acest loc, dar și în altele, o inversare a relației dintre spiritul uman și mister: tocmai acesta din urmă se arată prevalent activ, se deschide către spiritul uman și îi modifică („transfigurează”) orientarea față de sine și față de lumea vieții.

Sensibil la o mare dispută a timpului său.

Discutând asemenea chestiuni, Blaga deplasează atenția, cum am căutat să spun, către sfera mai largă a interpretării și a înțelegerii. Multe dintre argumentele sale importante, ca și unele distincții pe care le face, țin cel mai adesea de noua interpretare pe care o asigură unor concepte și idei socotite decisive: „cunoaștere (înțelegătoare)”, „stare a intelectului”, „metodă dogmatică” și „antinomie transfigurată”, „transcendență” și „mister”, „categorie abisală” și altele. Se situează, astfel, în posteritatea hermeneutică a lui Nietzsche, odată cu alți gânditori importanți ai timpului respectiv și, totuși, singular în felul său. Sigur, opera sa nu este prin aceasta doar operă de interpretare, căci, așa cum singur spune, conștiința filosofică autentică va conjuga de fiecare dată efortul analitic, cel comprehensiv și cel de creație în una și aceeași lucrare a spiritului.

Dacă m-aș întreba ce alți filosofi ai epocii sale au procedat într-o manieră analogă, refăcând metafizica însăși pe fundalul unei extinse problematice hermeneutice, m-aș gândi înainte de toate la Wilhelm Dilthey, îndeosebi din scrierile sale târzii²³. De altfel, bună parte din atmosfera filosofică a timpului va fi refăcută în profunzime grație scrierilor și ideilor sale. M-aș gândi însă și la Martin Heidegger, din prima etapă a gândirii sale, când încă mai credea în posibilitatea unei „ontologii fundamentale” și a unei metafizici. Deopotrivă, la Robin George Collingwood, care, plecând de la problematica sensului și a înțelegerii, ajunge să configureze o metafizică deopotrivă analitică și speculativă, în accepțiunea pozitivă a termenului. Dar și la Stéphane Lupasco, insolit cu logica terțului inclus și acele ontologii regionale pe care le dezvoltă în cele din urmă. Eventual, la Karl Jaspers, în cazul căruia apare evidentă această dublă deschidere, hermeneutică și metafizică. Puțin mai târziu, un lucru similar întâlnim la Hans-Georg Gadamer și la cei pentru care exercițiul hermeneutic apare esențial filosofiei ca atare.

În spațiul nostru cultural, chestiuni similare discută, chiar în același interval de timp, Ion Petrovici și, parțial, Nae Ionescu. Puțin mai târziu, Mircea Vulcănescu și Mircea Eliade, Constantin Noica sau Anton Dumitriu. Se știe, de exemplu, că Ion Petrovici a audiat la Berlin, între 1905 și 1906, prelegerile susținute de Wilhelm Dilthey și cunoaște, apoi, unele scrieri ale lui Wilhelm Windelband sau ale lui Martin Heidegger, invocate în paginile sale.

Asemenea discuții, privind fenomenul înțelegerii și unele modele alternative de cunoaștere, le consider printre cele mai importante din filosofia ultimelor două secole²⁴. Ele ne ajută să deslușim mai bine, în cazul lui Blaga, cel puțin două lucruri. Mai întâi, relația specială cu filosofia kantiană și cu Nietzsche, odată cu raportarea critică la unii neokantieni ai timpului său. Apoi, întoarcerea frecventă a privirii către noul model de cunoaștere în științele secolului, inclusiv în cele numite atunci „științele spiritului”. Cred că Blaga participă, cu ideile și intuițiile sale, unele admirabile, la această dispută cu adevărat crucială.

Cunoștințe și înțelesuri. În prelungirea celor spuse, voi face câteva mențiuni cu privire la o distincție sesizabilă în paginile lui Blaga, cea dintre cunoștință și înțeles. E știut că problematica vastă a cunoașterii e discutată de Blaga de la bun început și sub multe aspecte. Puțin câte puțin, ea pregătește configurarea unui model alternativ. Nu întâmplător uzează de un concept mai liber al cunoașterii, cu o dublă deschidere, cognitivă și comprehensivă.

Cumva neașteptat pentru cititorul de astăzi, Blaga nu identifică actul de cunoaștere – chiar și într-o formă elaborată – cu cel de înțelegere. În dese rânduri folosește aceste expresii ca diferite semantic. Va spune, de exemplu, că spiritul omenesc poate „converti” cele vizate atât în „termeni de cunoaștere”, cât și „în termeni de înțelegere”; uneori, o face în ambele moduri²⁵. Termenul „înțelegere” se referă îndeosebi la o reprezentare sau idee cu valoare comprehensivă; eventual, la o perspectivă amplă sau la o viziune, mai ales când e în joc reflecția filosofică. În schimb, o cunoștință semnifică îndeosebi ceea ce, prin observație, analiză sau calcul, poate fi verificat în mod precis. Este vorba de o distincție relativă, nu de separația celor

două. Blaga știe bine că orice act de cunoaștere are loc pe fondul unei anumite înțelegeri și că, la rândul ei, o cunoștință poate fie să ascundă un înțeles, fie să deschidă către un nou mod de înțelegere. Adesea folosește chiar acest termen, „înțelegere”, dar și „interpretare”, „perspectivă” sau „viziune”, în măsura în care prin ele devine posibilă o anumită comprehensiune a ceea ce se petrece.

De exemplu, Blaga observă bine că filosofia, mai ales după Kant, asumă „o cercetare prealabilă a posibilităților de cunoaștere proprii spiritului uman”, căutând să distingă semnificația unor concepte și raza lor de valabilitate²⁶. Or, acest exercițiu asigură un plus de claritate faptului de cunoaștere. Iată un fragment elocvent în această chestiune. „Filozoful se îndeamnă să convertească în termeni de înțelegere umană un mister amplu și adânc ca toată existența. Omul de știință se străduiește și el să convertească în termeni mai apropiați înțelegerii sale un mister, dar un mister circumscris și desfășurat mai mult orizontal decât pe dimensiunea adâncului”²⁷. Diferența anunțată aici, dintre perspectiva orizontală și cea verticală, este relativă; s-ar putea traduce, de exemplu, ca diferență dintre perspectiva extensivă și cea intensivă, cum și aflăm în câteva locuri, sau dintre posesia unor cunoștințe și comprehensiunea celor vizate.

În acest sens, revine frecvent în paginile sale ideea de interpretare, termenul fiind folosit fie ca un sinonim pentru înțelegere, fie ca o condiție a acesteia. Blaga are în vedere, de exemplu, „puterea de interpretare” a unei filosofii, mai ales când e orientată către un posibil întreg²⁸. E sensibil la varietatea cumva indefinită a interpretărilor. Vorbește, bunăoară, despre interpretări restrânse și interpretări ample („de superlativă amploare”, vizând „experiența în totalitatea ei”)²⁹; interpretări particulare, uneori specioase, supuse complet unor discipline restrânse; interpretări „adecvate” și interpretări „greșite” (precum cele „spiritiste” sau cele datorate ignoranței și unor ideologii la modă)³⁰; interpretări rezonabile și interpretări arbitrare³¹; interpretări obișnuite și interpretări „inedite”, originale³²; interpretări riscante, excesive, precum cele „extrem de simbolice”³³. Știe bine că există destule pretenții și iluzii ale înțelegerii, măști ale acesteia sau forme camuflate, mai ales când „filozoful, îndeosebi în ipostaza de metafizician, năzuiește spre o revelare a misterului existenței în totalitatea sa, spre o formulă a absolutului”.

(Într-o paranteză, adaugă imediat: „Că filozoful, străduindu-se să cuprindă chipul absolutului, izbutește doar să-i pună o mască, este o altă latură a chestiunii, o latură ce nu ne interesează deocamdată”)³⁴.

Sigur, interpretarea e prezentă mai ales în filosofie, unde teoria nu doar presupune o interpretare, ci este ea însăși interpretare³⁵; la fel și alegerea unei metode sau conceptul ca atare³⁶. Ideea din urmă poate avea o sursă în paginile lui Nietzsche. Dar poate fi și o idee proprie, câtă vreme filosofia însăși îi apare lui Blaga drept un exercițiu de interpretare. Practică el însuși interpretarea „stilistică” sau „culturală”, dar și interpretarea „simbolică” sau, în definitiv, cea „metafizică”, îndeosebi când preferă o „privire de ansamblu” asupra unor creații ale spiritului uman. Rostul unei interpretări este mai ales acela de-a accede la o semnificație relevantă pentru mintea sau viața omului³⁷. Blaga insistă mult asupra unor limite ale interpretării și înțelegerii, dar și asupra înțelegerii de limită, când e sesizabil ceva ce în sine apare de neînțeles³⁸. De exemplu, formula antinomică exprimă ceea ce, în anumite privințe, transcende înțelegerea vulgară sau comună. Însă omul resimte atunci atât nevoia de a atribui un înțeles acelui „dincolo”, cât și faptul că înțelesul „îi scapă în întregime”. De fiecare dată când are în față un fapt ireductibil la conceptele uzuale va recunoaște prezența a ceva non-comprehensibil. L-am amintit mai sus pe Schleiermacher, pentru care mai curând neînțelegerea (*Nichtverstehen*) asigură fundalul raportării intelective la ceea ce ne apare străin. Una dintre concluziile sale, aparent ciudate, era că lumea celor neînțelese urmează nu doar a fi recunoscută ca atare, ci chiar cultivată, căci tocmai acolo se află rezervorul uriaș al unor posibile înțelesuri. La timpul respectiv, exemplele frecvent date priveau operele unor autori greci sau latini, viziunea mitică sau religioasă a unor popoare și creația originală, opera de geniu înainte de toate. Dar și unele fenomene din natură sau din istorie, stranii pentru simțul comun sau pentru cunoașterea obișnuită. Aș spune că Blaga se apropie destul de mult de această manieră de a privi lucrurile. Doar că nu rămâne la o perspectivă de felul celei romantice, din motive pe care singur le recunoaște în unele rânduri.

Voi încheia cu o mențiune ce privește tocmai reflecția filosofică. Așa cum o înțelege Blaga,

aceasta presupune de fiecare dată întoarcerea privirii și către sine, către mintea care gândește, imaginează sau se exprimă. În fond, o asemenea reflecție se va dovedi cu adevărat comprehensivă când ajunge la un gen de „trezire” proprie. „Metafizica e o lansare de făclii aprinse în ultime abisuri și se repercutează în noi ca o «trezire». Noaptea din afară nu e însă totul. Mai este și o noapte lăuntrică a propriei noastre ființe. Când ochiul filosofic s-a îndrumat spre lăuntru omului, s-a ajuns de asemenea la înțelegeri care, indiferent de priza lor sub raport absolut, au devenit și ele tot atâtea «treziri» pentru spiritul omenesc”³⁹. Sunt memorabile aceste cuvinte și elocvente pentru o conștiință pe cât de lucidă, pe atât de încrezătoare în virtuțile filosofiei.

Note

1. Referințele la paginile lui Blaga le voi face având în vedere următoarele ediții: Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, I, Humanitas, București, 1996; Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București, 2013, ediție ce cuprinde *Despre conștiința filosofică*, *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică*, *Cenzura transcendentă*, *Experimentul și spiritul matematic*; Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, Humanitas, București, 2015, cuprinzând *Diferențialele divine*, *Aspecte antropologice și Ființa istorică*. Trimiterile le voi face menționând doar titlul studiului și pagina din ediția indicată mai sus.

2. *Eonul dogmatic*, p. 212.

3. *Ibidem*, p. 204.

4. În epoca lui Blaga, acest mod de gândire – generic vorbind, căci survin destule diferențe în descrierea lui – e adesea recunoscut. Avea să fie numit, de exemplu, „gândire calculatorie”, „gândire tehnică” sau „rațiune economică”, „instrumentală”. Unii filosofi, precum Hans Vaihinger sau Martin Heidegger, Ortega y Gasset sau Ion Petrovici, au avut în atenție așa ceva.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, p. 213.

7. Blaga e conștient de unele neajunsuri – dar și anumite avantaje în plan comprehensiv – ale „denumirilor simbolice” la care va recurge: „paradisac” și „luciferic”, „zero-cunoaștere”, „plus-cunoaștere”, „minus-cunoaștere” etc. Cf. *Cunoașterea luciferică*, pp. 361-364.

8. *Cenzura transcendentă*, pp. 382 sq.

9. *Eonul dogmatic*, pp. 175, 183.

10. *Știință și creație*, p. 212.

11. Ideea revine în *Despre conștiința filosofică*, pp. 91-92, unde ne lasă a înțelege că în absența „actului transcenderii” nu apare deschisă „poarta spre transcendență”.

12. *Ibidem*, p. 95.

13. *Ibidem*, p. 112.

14. *Eonul dogmatic*, p. 181. Ideea că stările de lucruri pot fi privite sub specia a ceva definitoriu – pentru un mod de

înțelegere sau chiar de viață – revine des în paginile lui Blaga. Uneori, omul privește lucrurile „sub specia duratei sau a devenirii”, căutând să vadă astfel chiar și un elan de ordin spiritual (*Despre conștiința filosofică*, p. 127, cu referire la o sculptură a lui Rodin). Alteori, le privește sub specia celor transcendente, această perspectivă cunoscând multe variante. În *Eonul dogmatic*, p. 181, oferă un exemplu minunat. Gânditorul chinez Hui Shi, din sec. IV î. Hr., situându-se în perspectiva a ceea ce numește *Dao*, „fondul transcendent al lucrurilor”, deschide de acolo „o fereastră asupra concretului lumii noastre”. „Cum *Dao*, prundul transcendent al fenomenalității, e aspațial și atemporal, Hui Shi va susține cu toată dreptatea că, pe planul transcendent, «o săgeată în zbor nu e nici în mișcare și nici în repaos», în transcendent neexistând aceste stări și moduri de existență. Tot așa, în transcendentul aspațial, «soarele apune când e în zenit», fiindcă acolo nu e nici apunere, nici zenit, și lucrurile participă la omniprezența lui *Dao*. «O broască țestoasă e mai lungă decât un șarpe», fiindcă orice măsuri sub specia transcendentului sunt iluzorii”. Cu privire la sine, Blaga va spune: „Noi filosofăm sub specia misterului ca atare. «Misterul» e pentru noi suprem unghi de vedere” (*Cenzura transcendentă*, p. 421). Sunt cunoscute și alte perspective similare. „Unii au năzuit la o metafizică sub specie aeternitatis”, precum Parmenide, sau, dintre moderni, Spinoza. „Alții au văzut totul sub specie temporis” (de pildă, Heraclit, crede autorul). Eventual, „sub specia «materiei»”, dar și „sub specia «sufletului»” (precum unii romantici), sau sub specia „rațiunii”, precum mulți dintre moderni și contemporani (*ibidem*, pp. 421-422).

15. *Cunoașterea luciferică*, p. 347.

16. Uneori sunt numite „taine”, „enigme”, alteori, „neînțelesuri” și date „de neînțeles”. Eventual, date „necunoscute”, îndeosebi după 1946, când cenzura ideologică brutală a generat o anume autocenzură din partea filosofului. Însă rămân importante de fiecare dată explicațiile lui Blaga și contextul particular în care termenul e folosit, spre a evita, de pildă, uzajul lui facil sau trivial.

17. *Despre conștiința filosofică*, p. 66.

18. *Ibidem*, p. 112.

19. *Ibidem*, p. 113.

20. *Cunoașterea luciferică*, p. 347. În *Eonul dogmatic* e prefigurată la un moment dat această topologie (cf. p. 213).

21. *Eonul dogmatic*, p. 158.

22. *Ibidem*, p. 163.

23. E știut că Wilhelm Dilthey (1833-1911) a dorit să elaboreze și partea a doua a scrierii sale fundamentale, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Secțiunile și fragmentele rămase vor fi publicate după moartea sa. În aceste pagini, dar și în altele scrise în ultimii ani de viață, Dilthey constată că științele naturii și științele umane urmează de obicei căi care fie le îndepărtează mult pe unele de altele, fie le aduc pe cele din urmă în simplă dependență de primele. În ambele cazuri, e ignorată, mai mult sau mai puțin, realitatea elementară și cuprinzătoare a vieții înseși, acea conexiune integrativă a vieții (*Zusammenhang des Lebens*) ce reprezintă un gen de matrice originară. O posibilă regândire a căilor urmate de științele naturii și științele umane ar presupune recursul mai curând la „autorefecție” decât la „teoria cunoașterii”. Urmează a fi din nou explorate,

de exemplu, experiența elementară de viață, constituirea fenomenalității sau a ceea ce numim realitate (constituire ce presupune actele conștiinței, fără a se reduce la acestea), actul de cunoaștere imediată și cel de recunoaștere (*Erkenntnis*), dar și un gen de „logică superioară”, comprehensivă, ce poate readuce în corelația lor firească diferite forme de cunoaștere și de înțelegere.

24. Ecoul acestor discuții în scrierile lui Blaga nu a trecut neobservat. Mircea Flonta, în *Fascinația absolutului. Filosofia speculativă în viziunea lui Lucian Blaga și Constantin Noica*, acordă multă importanță ideilor lui Wilhelm Dilthey și Oswald Spengler (în cap. 2), deopotrivă viziunii lui Johann G. Herder și Wilhelm von Humboldt (în cap. 3), asemenea gânditori asigurând fundalul pe care se configurează noua perspectivă a lui Blaga.

25. *Despre conștiința filosofică*, p. 41.

26. *Ibidem*, p. 16.

27. *Ibidem*, p. 17.

28. *Ibidem*, p. 43.

29. *Ibidem*, p. 44. Interpretarea o realizează uneori și omul de știință, ca atunci când caută să raporteze experiențele noi la o anumită ordine teoretică deja configurată (p. 46); doar că, în știință, spune Blaga, experiența apare ca „o instanță de control” a interpretării, pe când în filosofie apare ca „un pretext de declanșare a actelor de interpretare” (p. 47).

30. *Ibidem*, pp. 72, 78, 84, 114.

31. *Ibidem*, p. 84.

32. *Ibidem*, p. 101.

33. *Eonul dogmatic*, p. 143.

34. *Despre conștiința filosofică*, p. 127-128.

35. *Ibidem*, p. 45.

36. *Ibidem*, p. 78; a se vedea și *Eonul dogmatic*, p. 237.

37. *Despre conștiința filosofică*, p. 101.

38. *Ibidem*, pp. 150, 162, 182.

39. *Despre conștiința filosofică*, p. 20.