

NOTE CĂTRE O INTERPRETARE MEONTOLOGICĂ A GÂNDIRII LUI LUCIAN BLAGA. SENSURI ALE TRANSCENDENȚEI ȘI IPOSTAZIEREA NIMICULUI

CORNEL-FLORIN MORARU*

NOTES TOWARDS A MEONTOLOGICAL INTERPRETATION
OF LUCIAN BLAGA'S THINKING. MEANINGS OF TRANSCENDENCE
AND THE HYPOSTAZIATION OF NOTHINGNESS

ABSTRACT: The following study tackles the possibility of rethinking Lucian Blaga's concept of transcendence from a meontological point of view. In this purpose, we will analyze the transcendence of the concepts of "mystery" and "the Great Anonymous" and the mechanisms through which the transcendence remains unknowable to human cognition and unimaginable to human creativity. In this way, the two main meanings of transcendence which the philosopher attributes to phenomena in the domains of theoretical knowledge and cultural-artistic creation gain a common ground as meontological hypostasis of the same fundamental manifestation of nothingness.

KEYWORDS: meontology; metaphysics; cosmology; affective hermeneutics; nothingness; mystery.

Problema transcendenței și a constituirii transcendente este una dintre problemele centrale ale metafizicii, asupra căreia s-au aplecat unele dintre cele mai ascuțite minți filosofice ale Modernității. De aceea, încercând să determinăm sensurile transcendenței la Lucian Blaga, trebuie să analizăm construcția metafizică blagiană și să-i scoatem la lumină presuposițiile. În vederea acestei sarcini trebuie însă să sondăm întregul sistem blagian, deoarece sensul metafizicii în genere și al temelor urmărite de noi în mod special nu sunt circumscrise cu exactitate într-o singură lucrare, ci implică o discuție despre întreaga arhitectonică a filosofiei bligiene.

Deși tratatul despre *Diferențialele divine* se dorește unul menit să lămurească problema transcendenței „centrului metafizic al existenței”¹ și a relației sale cu subiectul cunoscător, perspectiva noastră ar fi unilaterală dacă ne-am rezuma doar la analiza acestei lucrări. La o privire mai atentă asupra celorlalte trilogii, observăm

¹ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, în Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică*, București, Humanitas, 1997, pp. 26–40.

* Universitatea Națională de Arte din București.

faptul că Lucian Blaga folosește ideea de transcendență, acordându-i cel puțin două alte sensuri principale pe lângă cel „cosmogenetic”. Acestea survin cu recurență de-a lungul operei sale și corespund celor două mari domenii ale „activității intelectuale” umane – *știința* și *arta* – sensul „cosmogenetic” putând fi asimilat, credem noi, unei aplicații a modului în care transcendența este gândită în special în domeniul cunoașterii teoretico-științifice. Lucrurile nu se opresc însă aici, deoarece, pe lângă aceste trei sensuri mai pot fi decelate și altele secundare, asupra cărora însă nu ne vom opri pe parcursul cercetării de față, dar care au rostul lor în trasarea unei imagini complete a ideii de transcendență la Lucian Blaga.

Problema pe care o ridicăm și căreia sperăm să-i schițăm o soluție în cercetarea de față este privitoare la cele două sensuri principale tocmai enunțate. Privind în special la trilogiile în care filosoful român meditează asupra cunoașterii teoretice și, respectiv, asupra artei, iese la lumină faptul că transcendența este menținută în rosturile sale prin două „mecanisme” specifice care, deși implică ambele constituția de ființă a omului ca *existență în orizontul misterului și în vederea revelării*, par a fi două procese de sine stătătoare. Pe de o parte, în domeniul cunoașterii teoretice, avem fenomenul „cenzurii transcendente” care asigură transcendența Marelui Anonim și așa-numitul „accent transcendental”, prin care omul de știință sau filosoful are sentimentul de certitudine că poate cunoaște transcendența². De cealaltă parte, în domeniul artei, avem „frânele transcendente” care încetinesc și, în cele din urmă, zădărnicesc încercarea omului de a integra, prin creație culturală, întregul Fond Anonim de determinații ale cosmosului și „accentul existențial”, care asigură posibilitatea transcenderii lumii date și accesul la orizontul misterului prin contemplare estetică³. Scopul cercetării de față este acela de a încerca să găsim un „numitor comun” al acestor sensuri ale transcendenței prin analiza construcției metafizice blagiene și punerea în lumină a câtorva dintre articulațiile sale problematice.

Pentru a face însă acest lucru, avem nevoie de o poziție teoretică care să ne permită o viziune de ansamblu și o cale de interpretare a sistemului blagian în *întregul său*. Cu alte cuvinte, pentru a depăși aparenta dualitate a gândirii blagiene,

² „Certitudinea în jurul căreia se clădește un sistem nu s-ar înființa dacă gânditorul nu ar admite, pe de o parte, un «ceva» ce ar fi accesibil condițiilor subiective ale conștiinței – și certitudinea nu s-ar înființa dacă, pe de altă parte, gânditorul n-ar atribui conștiinței, cel puțin în unele din actele ei, posibilitatea transcenderii. Sentimentul de certitudine implicând aceste condiții face ca gânditorul să confere anumitor conținuturi ale conștiinței sale un anume accent pe care-l putem numi «accent transcendental»” (Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, în Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, Humanitas, 2013, p. 91).

³ „E vorba despre repetarea în mic, în facsimil și în condiții individuale, a unei mutații ontologice. E aici satisfacția insului uman de a se vedea săltat realmente în ceea ce el este prin destin general omenesc, adică de a se vedea ridicat în rânduliala sa de regn sui-generis în univers. Mai simplu: în față operei de artă, insul își simte accentul existențial deplasând-se efectiv spre orizontul misterului și al revelării” (Vezi Lucian Blaga, *Artă și valoare*, București, Humanitas, 1996, p. 57).

trebuie să o reducem la un principiu unic, principiu care, deși este sugerat în mai multe locuri de către gânditorul român, nu este niciodată tratat ca atare. Intuiția noastră, pe care o vom desfășura discursiv în paginile ce urmează, este aceea că gândirea blagiană are un *pregnant caracter meontologic*⁴, dat de un paradox definitoriu destinului creator al omului: deși nu putem niciodată revela pe de-a-ntregul și adecvat principiul transcendent al lumii, adică Marele Anonim, nici nu putem ignora misterul în care el este învăluit. Explicitarea acestui paradox ne va facilita o mai bună înțelegere a posibilității hermeneutice de determinare de pe pozițiile meontologiei a gândului filosofului român.

1. CARACTERUL MEONTOLOGIC AL SISTEMULUI BLAGIAN

Principalul argument pe care-l putem aduce în favoarea caracterului meontologic al gândirii blagiene este faptul că omul este gândit ca „existență în orizontul misterului” și că misterul însuși este principiul conducător al dezvoltărilor sistematice ale gândului lui Lucian Blaga. Ceea îl poate surprinde însă pe un cititor atent este faptul că filosoful nu oferă niciunde o definiție propriu-zisă a misterului. Misterele sunt clasificate cantitativ, după variația lor în intensitate, și calitativ, după domeniu la care se manifestă, însă niciunde nu ni se zice *ce* este misterul.

Motivul acestei „scăpări” în sistematica filosofică blagiană se datorează faptului că misterul, în principiu, *nu este un „ceva”*, ci despre el se poate vorbi mai degrabă la modul negativ. „Neființialitatea” misterului este totodată motivul pentru care omul poate fi definit ca existență în orizontul misterului, chiar și atunci când nu există niciun mister factic anume pentru a popula acest orizont⁵. Asta înseamnă că ideea de mister nu are nevoie de o bază de constituire obiectual-conceptuală anume, ci se poate constitui *ex nihilo*, doar prin presentimentul subiectiv potrivit căruia există ceva ascuns „dincolo” de lumea dată sau, în alte cuvinte, că există o transcendență. De altfel, o constituire conceptuală a misterului, în termenii lui Blaga, ar echivala cu o *reducție* a sa și cu recăderea în cunoașterea paradiziacă⁶,

⁴ Implicațiile acestei afirmații vor fi dezvoltate de-a lungul cercetării. Pentru moment însă, trebuie să atragem atenția că meontologia, ca disciplină filosofică de studiu a nimicului, vizează explicarea originii și provenienței ființei înseși. Sensul acestui „nimic” va fi tatonat în paginile următoare, pentru moment însă el trebuie luat doar ca „indicație formală”, fără a-i atribui un anume sens implicit.

⁵ „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.” (Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, în Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, Humanitas, 2013, p. 113).

⁶ „Cum însă orice obiect al cunoașterii paradiziace e, prin raportare virtuală la posibilitățile cunoașterii luciferice, un «mister latent», putem afirma că, prin operațiile de reducere conceptuală a faptelor concrete sau a obiectelor în genere, se realizează în cadrul cunoașterii paradiziace o *reducție numerică* a «misterelor latente» ale experienței (ale lumii)” (Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., p. 261).

motiv pentru care, atâta timp cât este privit *ca mister*, el trebuie să rămână neconstituit și nedeterminat.

Prin urmare, chiar elementul central al gândirii lui Lucian Blaga are sens doar în termenii generali ai unei meontologii. Gândit în ordine meontologică, misterul este tocmai nimicul care se ipostaziază, în ordinea cunoașterii filosofico-științifice, ca sentiment subiectiv al unei transcendențe împletit cu certitudinea că acea transcendență poate fi accesată *ca obiect al conștiinței*. Cu alte cuvinte, ideea de mister implică o atitudine a omului de așa natură încât el nu numai că vede ceea ce este dat ca simptom care ascunde ceva situat „dincolo”⁷, în domeniul transcendenței, ci și certitudinea sau, mai bine spus, speranța că el poate *revela* în mod pozitiv acest „dincolo”.

Trecând în domeniul artei, caracterul meontologic al misterului tocmai scos în evidență este, de fapt, sursa a ceea ce am numit „destinul creator al omului” sau „destinul existenței în orizontul misterului”. Faptul că misterul atrage conștiința umană doar pentru a o abate către modelarea stilistică a unui material ca atare nestilistic, cenzurându-i accesul cognitiv la transcendență și frânându-i elanul creator, dă ființării prinse în orizontul misterului o coloratură tragică și o aură sisifică⁸. Strivit între sentimentul că poate cuprinde transcendența în operă și cel al limitărilor pe care propria structură de ființă le impune procesului creator prin matricea stilistică, omul caută în zadar să dezvăluie pozitiv și adecvat misterul, doar pentru a constata că orice efort creator este doar o revelație parțială și inadecvată a Marelui Anonim sau al „protomisterului existențial”⁹.

Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că, privit dinspre distincția dintre știință și artă sau, în termeni echivalenți, dintre creație și construcție teoretică, paradoxul destinului uman circumscrie sensul meontologic al transcendenței la Lucian Blaga. „Anonimitatea” Marelui Anonim și a Fondului Anonim trimite în mod direct către inefabilitate și către fenomenul principal de studiu al meontologiei, anume nimicul. Marele Anonim, în calitate de centru *ne-numit* al existenței este întotdeauna inaccesibil eforturilor umane de revelație, nu poate fi cuprins complet în determinații pozitive și, de aceea, nu se constituie niciodată în mod adecvat ca obiect de sine stătător al conștiinței noastre. Prin urmare, nu putem vorbi despre o cunoaștere propriu-zisă a Marelui Anonim, ci doar despre anumite „aproximări” sau „ipostazieri” ale sale, „icoane” ale transcendenței în domeniul științei sau în cel al artei. De vreme ce „Marele Anonim e suprastilistic”¹⁰, dar orice creație

⁷ Vezi cap. „Criza obiectului” din Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, pp. 257–260.

⁸ Tragic și măreț, cu adevărat, ne apare destinul creator numai când îl concepem situat între impulsuri opuse, mânat și susținut interior de un puternic antagonism de finalitate. (Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, ed. cit., p. 480.

⁹ Vezi Lucian Blaga, *Artă și valoare*, ed. cit., p. 31.

¹⁰ *Ibidem*, p. 470.

umană este stilistică¹¹, el nu poate fi niciodată surprins ca atare, ci doar alterat în sens etimologic, transformat în „altul” său, adică ipostaziat.

Această anonimitate, adică imposibilitatea de numire și de prindere în discurs cu care se luptă orice om de știință și orice artist când se avântă în „ținuturile de mare densitate ale misterului”¹², este cea care face ca orice incursiune pe tărâmul metafizicii să pună grave probleme discursivității curente. În tărâmul de „dincolo” al metafizicii, „gândul nu se poate mișca decât îmbrăcându-se în tăceri rituale”¹³, motiv pentru care este o necesitate să găsim „sensul” și „logica internă” acestor tăceri, căci oricine cunoaște înțelesul tăcerii omenești, înțelege toate limbile pământului¹⁴.

Pentru a pătrunde mai adânc sensul acestor observații, trebuie ca, mai întâi, să schițăm în tușe grosiere mecanismele meontologice prin care fenomenul nimicului se ipostaziază în spațiul conștiinței în chipuri felurite și în situații diferite. Astfel, vom dobândi o cale de a pune laolaltă sensurile transcendenței blagiene și de a surprinde problemele ridicate de ideile de „cenzură transcendentă” și de „frânele transcendente”. În acest mod, vom putea, în final, să arătăm raportarea necesară a gândirii blagiene la o „neconstituire principială” sau, în termeni meontologici, la fenomenul nimicului.

2. MEONTOLOGIA ȘI IPOSTAZIEREA NIMICULUI

Încercând să meditam asupra fenomenului nimicului, suntem puși într-o situație mai derutantă decât cea pe care o descrie Blaga când vorbește despre mister. El spune că, mergând în adâncurile abisale ale orizontului misterului, ne avântăm pe „tărâmurile oprite”¹⁵, în care „pasul [gândirii] se curmă de la sine”¹⁶, orizontul misterului fiind „tărâm transcendent între contururile căruia, nevăzute sau prezente, am înaintat ca în divine falduri”¹⁷. Noi, vorbind despre nimic și încercând să-l

¹¹ „«Matricea stilistică» este 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, sociale etc.” (Lucian Blaga, *Orizont și stil* în Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 145).

¹² Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Humanitas, 2011, p. 499.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Trimitere răspunsul dat de Apollonios din Tyana la uimirea unui traducător din Ninive la faptul că învățatul pitagoreu știa toate limbile pământului. Povestirea este relatată de Filostrat în biografia pe care acesta i-a făcut-o lui Apollonios. Credem că în această apoftegma este dată, *in nuce*, întreaga „programă” de studiu a meontologiei (Vezi Filostrat, *Viața lui Apollonios din Tyana*, traducere de Marius Alexianu, Prezentare și note de Adelina Piatkowski, Iași, Polirom, 1997, p. 27).

¹⁵ Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, ed. cit., p. 500.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 499.

experimentăm la nivel fenomenal, trebuie să lăsăm în urmă orice orizont și orice contur, orice „fald” și orice prezență. Despre nimic *in sine* nu se poate spune o iotă deoarece, în momentul în care încercăm să formulăm cea mai simplă propoziție, ne aflăm deja în contradicție cu noi înșine și, dacă este să fim sinceri, niciun artificiu de gândire nu ne poate scoate din acest impas¹⁸. De îndată ce spunem „nimicul este...”, noi deja îl transformăm în opusul său, motiv pentru care, în vederea rostirii nimicului, trebuie să redefinim chiar funcțiile limbajului pe care îl folosim, funcții care s-au constituit încă din Antichitate în mod ontologizant, după categoriile generice ale gândirii aristotelice. Am schițat deja o astfel de redefinire în cazul substantivului sau, mai bine spus, a substantivării¹⁹ și al adjectivului sau adjectivizării²⁰ în studii anterioare, dar, în vederea dezvoltării unei gramatici meontologice, întregul limbaj ar trebui redefinit pornind de la intuiția de ordin fenomenologic a nimicului. În contextul de față, ne vom rezuma însă doar la prezentarea intuiției nimicului și a mecanismelor ontologice prin care el este ipostaziat în spațiul conștiinței.

Dacă ar fi să privim fenomenologic nimicul în acele momente în care survine la nivelul existenței concrete, am realiza un lucru interesant – atunci când nimicul *este prezent*, experimentăm o absență de sine, o distragere extremă a conștiinței, o „secare” a fluxului gândirii sau o oprire a dialogului interior. Gama acestor experiențe ale nimicului se întinde de la fenomene banale, pe care le experimentăm cu toții relativ des (cum ar fi somnul fără vise²¹ sau privitul în gol), până la dispoziții afective disruptive, cum este, de exemplu, angoasa în sens heideggerian²² sau tulburări neuropatologice care atacă mecanismele fiziologice de constituire intențională a obiectualității conștiinței, cum ar fi Alzheimer-ul. Studiind la nivel fenomenologic aceste exemple, putem observa că peste tot ceea ce numim „nimic” este, de fapt, o *atracție care*

¹⁸ Detalii despre o „logică meontologică” se pot găsi în Viorel Cernica, „Despre Absolut. Însemnare despre logica celui-ce-nu-se-află-printre-lucruri”, în Viorel Cernica, „Căutarea de sine și chemările tradiției. Studii și eseuri”, București, Mihai Dascal, 2002.

¹⁹ Vezi „Categoriile interrogative și categoriile verbale la Aristotel. Interpretare „morfologică””, în Alexandru Surdu *et al.* (coord.), *Studii de teoria categoriilor*, Vol. VIII, Editura Academiei Române, București, București, 2016, pp. 193–206.

²⁰ Vezi „Categoriile estetice și experiența nonjudicativă. Schița întemeierii categoriale a judecăților de gust”, în Alexandru Surdu *et al.* (coord.), *Studii de teoria categoriilor*, Vol. IX, Editura Academiei Române, București, 2017. (La data predării articolului de față, acest volum este încă în curs de publicare.)

²¹ Pentru că știința a dovedit că nu există, propriu-zis, somn fără vise, când vorbim despre acest fenomen ne referim, de fapt, la somnul în care nu experimentăm la nivel conștient nimic, cel care se „derulează” ca o frântură în fluxul conștiinței noastre, ca un moment de neconștientă și nimic mai mult.

²² „Iar dacă nimicul – adică lumea ca atare – iese la iveală ca fiind lucrul în fața căruia survine angoasa, atunci aceasta înseamnă: *lucrul de care angoasa se angoasează este însuși faptul-de-a-fi-în-lume*” (Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003, p. 253).

distrage, un „focar” asupra căruia nu ne putem focaliza privirea, ci îl putem doar „con-simți” în absență și *recupera retrospectiv în orizontul discursivității*.

O astfel de recuperare se bazează pe faptul că oprirea dialogului interior coincide cu colapsarea funcțiilor noastre cognitive, intelective și discursive, însă nu și cu o colapsare a afectivității, gândită în sens fenomenologic drept „dis-poziție afectivă”. De aceea, putem spune că „amintirea” nimicului se sedimentează ca experiență non-judicativă la nivelul afectivității noastre. Privind „la nimic”, de exemplu, sau privind „în gol”, noi nu dăm conștiinței un obiect care să se constituie ca o „anti-teză” sau „contra-punere” a sinelui. De aceea, nimicul parcă disipă gândurile și face loc unei „hermeneutici afective” pe baza căreia putem recupera, ulterior și în mod retrospectiv, acest fenomen. În așa numita „pierdere în peisaj” despre care tocmai vorbeam, nu facem nimic altceva decât să ne lăsăm afectivitatea să „constituie” „o obiectualitate” pre-conștientă fără intervenția unor acte intenționale sau discursive propriu-zise. Ulterior, după ce privirea ni se focalizează pe o anumită formațiune a peisajului, recuperăm retrospectiv experiența nimicului ca o con-simțire afectivă a unei absențe, a unei fisuri în fluxul gândurilor noastre. Mai departe, punem această experiență non-judicativă în discurs și o ipostaziem, fie ca satisfacție estetică obișnuită, fie de respect în fața măreției naturii, fie ca teamă amestecată cu respect în categoria sublimului kantian, fie ca preocupare privitoare la viața cotidiană etc.

Atragem însă atenția asupra faptului că „etapele” ipostazierii nimicului tocmai enumerate nu trebuie gândite algoritmic, ca „pași” ai unei constituiri, ci hermeneutic. Recuperarea retrospectivă a nimicului pleacă de la o neconstituire, de la o obiectualitate afectivă vagă, pentru a-i da rosturile în limbajul comun. Or, pentru a rostui ceea ce nu are rost, avem nevoie de o mișcare hermeneutică, de o pendulare între afectivitate și discursivitate prin care să aproximăm cât mai fidel ceea ce conștiința noastră con-simte la un nivel a-logic.

În măsura în care experiența nimicului este definită de o neconstituire obiectuală originară pe care conștiința noastră se căznește, fără sorți de izbândă, să o constituie, putem spune că ea este „non-intențională” sau, mai bine spus, „a-intențională”. Am prefera cea de-a doua formulare, chiar dacă are o rezonanță nefirească în limba română, tocmai pentru că, în context meontologic, *alpha privativum* trebuie gândit totodată ca *alpha copulativum* și ca *alpha intensivum*²³. Privația este originea ultimă a copulei și a „tensiunii intenționale” specifice constituirii ființării, așa cum nedeterminatul (ἄπειρον) lui Anaximandros este originea ultimă a unicității ființei și a „energetismului” ordinii lumii, care, în calitate de κόσμος, profilează în conștiința omului mii de relații reciproce cu ființările dimprejurul său ce pot fi numite, după o

²³ Deși relațiile etimologice dintre *alpha privativum*, *alpha copulativum* și *alpha intensivum* nu sunt foarte clare, este o realitate a limbii grecești vechi că același prefix „a-” putea desemna fie o privație, fie o copulă, fie un plus de intensitate. Încercăm să exploatăm acest fapt lingvistic ciudat din perspectiva cercetării noastre meontologice.

expresie a lui Maurice Merleau-Ponty, „fire intenționale”²⁴. În această ordine de lucruri, a-intenționalitatea nimicului este originea oricărei intenționalități, așa cum, înainte de orice constituire, orice potențial „obiect al conștiinței” este, în sensul cel mai propriu, nimic.

Dacă așa stau lucrurile, prin chiar mecanismele surprinderii sale, nimicul recuperat retrospectiv se ipostaziază în discurs *ca un* „ceva”. El este substanțializat și dobândește greutate însă, în același timp, este refulat înapoi în anonimitatea sa, nimicul *ca nimic* retrăgându-se în neconstituire și refuzând substanțialitatea. Prin urmare, când recuperăm retrospectiv nimicul ceea ce punem în rost este, de fapt, o *ipostază a nimicului* și nu nimicul, însuși, fenomenul originar fiind ratat, încă din prima fază, deoarece orice vizare intențională obiectifică și, obiectificând, substanțializează. Astfel, nimicul „trece în” opusul său pentru a se păstra pe sine departe de orice determinare obiectuală fermă. Nimicul este nedeterminarea care nici măcar ca „nedeterminare” nu poate fi prinsă în discurs.

Vedem astfel că, ori de câte ori *gândim* nimicul, nu facem decât să ipostaziem o con-simțire tacită a hermeneuticii afective, să interpretăm tăcerea în rosturile limbajului. Noima non-discursivă se îmbracă astfel în haine discursive, putând fi comunicată și înțeleasă în mod intelectual. Acesta este sensul mai profund al adagiului pus pe seama lui Apollonios din Tyana pe care l-am citat mai devreme. De aceea, chiar dacă nu putem rosti nimicul *ca nimic*, avem nevoie de el, în calitate de con-simțire afectivă difuză, ca „punct zero al oricărei constituiri”. Privit astfel, nimicul este originea oricărei constituiri, ἀρχή-ul inefabil care domină întregul domeniu al conștiinței. Ce ne rămâne de făcut este să urmărim firul ipostazierii și să ne punem întrebarea fundamentală privitoare la mecanismele prin care se constituie ipostazele nimicului sau, în alte cuvinte, mecanismele prin care tăcerea este făcută să vorbească.

3. GENEALOGIA ȘI ARCHEOLOGIA IPOSTAZIERII MEONTOLOGICE

În istoria filosofiei găsim, rând pe rând, mai multe ipostaze ale nimicului tratate în mod sistematic sau fragmentar. Nedeterminatul, neființa, inefabilul, incognoscibilul, absolutul, spiritul, transcendența – toate aceste concepte pot fi privite din perspectiva meontologiei ca ipostaze ale nimicului deoarece toate încearcă să prindă conceptual niște determinații și trăsături imposibil de transpus până la capăt în logica discursivă, dar care sunt experimentate la nivelul fundamental al dis-poziției noastre afective ca *experiențe nonjudicative* sau *con-simțiri nondiscursive*. Citită din această perspectivă, istoria metafizicii poate fi dublată de o istorie meontologică care delimitează

²⁴ Vezi Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Aion, 1999, p. 119.

traectoria pe care fenomenul nimicului a urmat-o de-a lungul celor două milenii de discurs filosofic. Pentru scopurile eseului de față, nu este însă necesară trasarea acestei traiectorii în detalii, ci doar a coordonatelor care determină fiecare punct al ei sau, în alte cuvinte, a *funcțiilor ei de ipostaziere*.

Ideea de „funcție” are, în acest context, un înțeles aproape matematic. O funcție este „expresia” care facilitează o întreagă serie de corespondențe între un domeniu de bază și un așa-numit codomeniu. Spunem că avem de-a face cu un sens *aproape* matematic deoarece nimicul, după cum l-am putut întrevedea în rândurile anterioare, nu aparține unui domeniu ce poate fi cu claritate distins, ci este un fenomen *atopic*. El nu are domeniu, dar este în mod necesar *transpus* în domeniul rațiunii sau al discursivității în genere cu ajutorul a două astfel de funcții de ipostaziere: *funcția archeologică și cea genealogică*²⁵.

Motivele mai profunde ale acestei situații stau în modul în care funcționează limbajul nostru obișnuit. În măsura în care *sensul* cuvintelor este dat intra-textual, prin raportare la conceptele fundamentale ale unui anumit tip de discurs, nefiind un „deja-constituit” rigid, de fiecare dată o cuprindere discursivă a unei experiențe a nimicului va fi tributară, la rândul său, contextului ideatic sau discursiv în care se formează. De aceea, nimicul ipostaziat în contextul psihologiei, de exemplu, este inconștientul, pe când, ipostaziat în domeniul ontologiei este neființa. Totodată, orice ipostaziere are nevoie de un *ἀρχή*, de un principiu originar în lumina căruia diversele elemente ale orizontului discursivității să-și dobândească locul și rangul. Spre exemplu, dacă ar fi să luăm în considerare filosofia tradițională, din Antichitate până în Modernitate, vom vedea că, în majoritatea cazurilor, *λόγος*-ul este privit ca principiu de ordonare a ipostazelor nimicului în diverse contexte conceptuale. Deși cauzele unei astfel de privilegieri sunt diverse, una dintre cele principale este faptul că *λόγος*-ul a ajuns să desemneze chiar *ființa omului, adică ființa acelei ființări care ipostaziază nimicul*. Prin procesul de ipostaziere, omul nu numai că *dă ființă* nimicului, ci *iși dă propria ființă* nimicului, constituindu-l oarecum după chipul și asemănarea sa.

Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că recuperarea retrospectivă a nimicului, despre care vorbeam în paragraful anterior, aduce o experiență non-judicativă la expresie conștientă punând-o într-un orizont ideatic-discursiv și oferindu-i un loc mai central sau mai marginal în acest orizont în funcție de un criteriu de judecare sau în funcție de un principiu de constituire și de înființare. Acestea două – contextul conceptual și principiul de discriminare axiomatică – sunt ceea ce numim *genealogia*, respectiv *archeologia* unei anumite ipostazieri și reprezintă cele două coordonate care definesc „rostul” – atât în sens de înțeles, cât și în sens de loc – unei ipostaze anume a nimicului. De aceea, pentru a arăta modul în care ideea de

²⁵ Aceste două concepte nu trebuie confundate cu conceptele omonime din gândirea lui Michel Foucault, pentru care ele nu reprezintă funcții meontologice de ipostaziere, ci doar tehnici de interpretare textuală care sunt, fără îndoială, foarte importante din perspectiva unei hermeneutici filosofice, dar care nu au nicio legătură cu fenomenul nimicului.

transcendență se constituie la Lucian Blaga, precum și pentru a decela relațiile dintre cele două ipostaze principale ale transcendenței despre care vorbeam mai devreme, trebuie să indicăm, în cazul fiecăreia, genealogia și archeologia în care ipostazierea a avut loc.

4. SCHIȚĂ PRIVITOARE LA GENEALOGIA ȘI ARCHEOLOGIA TRANSCENDENȚEI LA LUCIAN BLAGA

În genere, ideea tradițională de transcendență este ipostazierea nimicului în genealogia metafizicii și după principiul λόγος-ului. Dacă privim istoria filosofiei, de la Unul platonian până la lucrul-în-sine kantian, trecând prin ființa aristotelică și prin scolastica occidentală medievală, de fiecare dată transcendența este privită dinspre rațiunea gândită ca fel de a fi dominant omului. Principiul după care această transcendență este recuperată discursiv este cel al rațiunii, deoarece, după cum însuși Kant consideră, „rațiunea este facultatea care ne procură principiile cunoștinței *a priori*”²⁶, rolul afectivității umane fiind, în genere, trecut cu vederea sau minimizat de-a lungul întregii istorii a filosofiei occidentale.

Odată cu venirea Postmodernității, observăm însă o turnură surprinzătoare în gândul filosofic, care a dus, în cele din urmă, la schimbarea întregii *archeologii* meontologice. Începând cu unele aspecte ale gândirii lui Arthur Schopenhauer, dar mai ales în filosofia lui Friedrich Nietzsche, rațiunea este detronată din calitatea ei de principiu capabil să legitimeze și să autorizeze orice judecată, locul fiindu-i încetul cu încetul luat de afectivitate. Această turnură nu s-a întâmplat însă peste noapte, ci abia contemporaneitatea, la aproape două secole de la primele simptome, începe să privească adevărul însuși din perspectiva dis-poziției afective, deschizând astfel drumul unei noi sistematicități a filosofiei. Astfel, adevărul-coerență și adevărul-corespondență au fost înlocuite cu post-adevărul, care este o noțiune a cărei logică încă se cere a fi gândită, dar care dislocă discursul filosofic din punctul de vedere al rațiunii și îl abate asupra afectivității. De aceea, dacă vor exista sisteme filosofice postmoderne, ele vor fi „sisteme dis-poziționale”, nu sisteme raționale. Ele vor răspunde, prin urmare, altor rigori logice.

În cazul lui Lucian Blaga, se pot decela aceste simptome ale sistematicității gândirii postmoderne, mai ales în faptul că orizontul umanului în genere nu mai este gândit din perspectiva rațiunii, ci din perspectiva misterului și a transcenderii într-un mister²⁷, resimțit mai ales la nivelul dis-poziției afective. Pe „podșuri metafizice”,

²⁶ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, București, IRI, 1998, pp. 65.

²⁷ „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” (Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, ed. cit., p. 458).

când „gândirea încetează adesea de a fi filosofie, devenind ceea ce mai potrivit s-ar putea numi mitosofie”²⁸, există o „risipă de sensuri, de noime, de gânduri liminare, de presimțiri, care nu îngăduie o formulare la rece, pur conceptuală”²⁹. Rațiunea este lăsată în urmă și filosoful înaintează mânat de impulsul nestăvilit pentru revelare, dincolo de orice argument strict rațional, fiind conștient că a săvârșit o „crimă sacră”³⁰. Este vorba despre aceeași crimă sacră, același „paricid” despre care vorbea Platon în *Sofistul*, atunci când a fost nevoit – în limitele rațiunii, însă la periferia orizontului acesteia – să accepte că nu există o ființă unică, ci că oriunde este ființă, există și infinit de multă neființă³¹.

În cazul lui Blaga însă, „paricidul” are circumstanțe agravante deoarece orizontul discursului este părăsit în totalitate și gândul este învăluit în „tăceri rituale” atunci când trece „dincolo”, în orizontul misterului care nu este nimic altceva decât inconștientul uman³². Dar nici filosoful român nu pășește pe această cale până la capăt deoarece gândește inconștientul după calapodul conștiinței: Blaga postulează un „intelect inconștient” sau „*noos* inconștient” care ar trebui să rostuiască prin categoriile abisale spațiul a-logic al inconștientului și dezvoltă o teorie a dubletelor categoriale care trasează o corespondență între categoriile receptivității și cele ale spontaneității. Cu toate că postulează o întâietate – atât ființială, cât și funcțională – a categoriilor inconștientului în fața celor ale conștiinței³³, *inconștientul este gândit în oglinda conștiinței*. De aceea, ar trebui ca, cel puțin în principiu, să existe o rostuire inconștientă paralelă cu rostuirea conștientă, un *λόγος* al spațiului a-logic al inconștientului. Ne este însă greu să gândim un astfel de fenomen deoarece întreaga construcție blagiană *transformă inconștientul într-un alt fel de conștiință*, cu o tabelă de categorii propriie, care dublează tabela de categorii ale intelectului și cu un *noos* propriu, care dublează intelectul însuși.

Nu este greu de intuit însă că acest mod de a gândi produce, mai devreme sau mai târziu, felurite contradicții, în special în ceea ce privește conceptul de „cenzură transcendentă”, care este postulat tocmai pentru a încerca să elimine dificultățile apărute la „confluența” celor două tabele categoriale. Cenzura transcendentă este necesară pentru a explica de ce *putem percepe orice* prin categoriile conștiinței,

²⁸ *Ibidem*, p. 476.

²⁹ *Ibidem*, pp. 476–477.

³⁰ „Dacă ne-am lăsat și ne mai lăsăm din când în când în mitosofie, nu e mai puțin adevărat că pe aceste drumuri am umblat întovărășiți totdeauna de conștiința deplină a sacrei crime”. (*Ibidem*, p. 477).

³¹ „...în ceea ce le privește pe fiecare dintre idei, este mult fapt de a fi, însă și infinit de mult fapt de a nu fi.” (Platon, *Sofistul*, 256c).

³² „Prin categoriile abisale (*noosul* inconștient) cu care suntem înzestrați, Marele Anonim ne ține la rodnică distanță de sine însuși, și de toate marile și măruntele mistere.” (Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, ed. cit., p. 475).

³³ „Orizonturile inconștiente sunt ceva mai mult decât cadre pentru o lume de obiecte; ele sunt factori alcătuitoari ai ființei umane, capabili să intre în acțiune și să funcționeze ca orice element organic, capabil mai ales să se imprime cu permanentă eficacitate, ca o pecete, creațiilor spirituale” (Lucian Blaga, *Orizont și stil*, ed. cit., pp. 88–89).

însă *nu putem înțelege orice* prin categoriile abisale. Din punct de vedere fenomenologic, această cenzură nu are o întemeiere fenomenală, motiv pentru care Lucian Blaga este atent în repetate rânduri să critice metoda fenomenologică. Gândit din prisma dubletelor categoriale, nu ar exista niciun motiv pentru care inconștientul nu ar putea fi rostuit până la capăt și, prin urmare, misterul existențial să poată fi revelat complet și adecvat. Prin urmare, gânditorul român nu are o arheologie unitară, ci, în teoria sa, arheologia afectivă corespunzătoare postularii inconștientului ca fenomen fundamental al orizontului de constituire al omului este parazitată de o arheologie a λόγος, similară demersurilor filosofice tradiționale. Dis-poziția afectivă postmodernă este amestecată cu rațiunea sistematică modernă. În treacăt fie spus, probabil acesta este și motivul pentru care Lucian Blaga pare a gândi pe calapodul gândirii tradiționale când el, prin conținutul gândului său, depășește orizontul rațiunii propriu-zise ca orizont de definire a ființării umane și pășește ferm „dincolo”, în orizontul inconștientului rostuit de categoriile stilistice.

Aici ne lovim, credem noi, de cea mai dificilă problemă ridicată de sistemul filosofic blagian, care are repercusiuni importante în ceea ce privește ideea de transcendență și raportarea transcendentală la această transcendență. Cele două sensuri ale transcendenței despre care vorbeam mai devreme, precum și cele două fenomene de cenzură postulate – cenzura transcendentă și frânele transcendente –, nu sunt decât ipostazieri ale nimicului în două genealogii diferite. Pe de o parte, avem genealogia tradițională a epistemologiei și a gândirii raționale, care pune accentul pe cunoașterea discursivă și pe varierea cantitativă a misterelor. De cealaltă parte, avem o genealogie postmodernă a artei care pune accentul pe integrarea în mister și pe con-simțirea afectivă a acestui mister. De o parte avem încercarea construcției unei teorii raționale a cunoașterii și, de cealaltă parte, o teorie a cunoașterii dis-puse afectiv. De aceea, pentru a găsi un numitor comun între cunoașterea teoretică și cea dis-pozițională, trebuie să ne ridicăm de la nivelul ontologic la cel meontologic și să nu mai studiem *ipostazierile transcendenței*, ci experiența non-judicativă a nimicului pe care ele o presupun.

La acest nivel originar, sistemul lui Lucian Blaga își găsește unitatea meontologică în trăirea non-intențională a misterului *ca mister* sau, în termeni blagieni, în *integrarea în mister*. Deși filosoful nu explicitează acest fenomen, el este un fel de „*transcendere în sens negativ*”³⁴ sau o *transcendere în sens meontologic*, cum am spune noi. Ea nu se sondează cu o revelație conceptuală a misterului în planul rațiunii, inevitabil disimulată, adică cu o ipostaziere, ci „se leapădă cu desăvârșire de veleitarea de a converti misterul în non-mister”³⁵ și „se complăce în misterul înțehit ca atare”³⁶. De aceea, integrarea curmă pasul gândirii și, în schimb,

³⁴ Vezi Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, în Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 418–419.

³⁵ *Ibidem*, p. 420.

³⁶ *Ibidem*.

oferă o con-simțire la nivel dis-pozițional a misterului, resimțită ca o „lăuntrică împăcare”³⁷. Astfel, „cunoașterea teoretică” este înlocuită cu o „cunoaștere dis-pozițională”, necenzurată de „cenzura transcendentă” și nefrânată de „frânele transcendente”, o cunoaștere care, prin renunțarea de discursivitate, con-simte protomisterul existențial și îl întrezărește pe Marele Anonim, cel fără de nume și fără de chip, cum „lucrează” în tăcerea abisală a inconștientului.

Drama destinului uman constă însă în faptul că, de îndată ce vrea să prindă această con-simțire inefabilă în operă sau în teorie, omul o disimulează. De aceea, înțelegerea „integrativă” sau „dis-pozițională” a „tăcerii abisale” ce domină adâncurile umbroase ale conștiinței noastre echivalează cu o înțelegere a „tuturor limbilor pământului”. Această tăcere a-stilistică care ne profilează la nivel afectiv contururile vagi ale Marelui Anonim este un fel de aducere laolaltă în indistinție a tuturor „limbilor creației umane”, adică a tuturor stilurilor. Ea este con-simțire gândită ca „simțire împreună” a tuturor stilurilor posibile care, în cele din urmă, topește barajul cenzurii transcendente. Limbajul tăcerii, gândit ca integrare în mister, nu poate fi însă „tradus” cu exactitate în niciun limbaj determinat, deoarece întrunirea a-stilistică a tuturor stilurilor nu poate fi transpusă în termenii unui stil anume. Ea este sortită să rămână doar o pre-simțire, o intuiție vagă a faptului că omul poate, într-un anume fel, să dobândească acces la transcendență.

* * *

Fără îndoială că aceste observații pot fi nuanțate, însă am avea nevoie de o reconstrucție pe baze meontologice a întregului sistem blagian pentru a duce la bun sfârșit această sarcină. Am pus deja în lumină sensul meontologic al transcendenței bligiene prin conceptul misterului imposibil de revelat complet și adecvat, precum și a modului în care cunoașterea dis-pozițională sau integrativă poate da sentimentul unui acces la transcendență. Această analiză trebuie însă extinsă și asupra celorlalte domenii ale sistemului blagian, unde trebuie procedat cu atenție, deoarece archeologia este una mixtă și nici genealogiile ipostazierii nu sunt clar delimitate. Asta înseamnă că ne putem aștepta să găsim elemente de cunoaștere afectivă în *Trilogia cunoașterii*, unde Lucian Blaga încearcă construcția unei teorii a cunoașterii științifice, precum ne putem aștepta și la niște elemente de cunoaștere teoretică în *Trilogia culturii* și în *Trilogia valorilor*, unde filosoful încearcă să facă o teorie a cunoașterii dis-puse afectiv. Avantajul unei astfel de reconstrucții pe baze meontologice este însă acela de a avea capacitatea să lămurească așa-numitele „tăceri rituale” din opera blagiană, tăceri care învăluie întreaga teorie metafizică privitoare la Marele Anonim și care au trimis, de-a lungul timpului, exegeza blagiană pe cărări înfundate și piste false.

³⁷ *Ibidem*, p. 421.

Aceste „tăceri rituale”, credem noi, sunt adevăratele „pietre de temelie” ale construcției lui Lucian Blaga și, fără o înțelegere metodică a lor, întreaga construcție pare o combinație ciudată între epistemologie cu pretenții de științificitate, morfologie culturală cu pretenții de noologie abisală și mitologie camuflată într-o construcție metafizică teoretico-rațională. Adevăratul tâlc al gândirii blagiene se găsește însă, mai degrabă, la nivel meontologic, în ceea ce nu este spus, dar se profilează subtil la nivelul dis-poziției afective. De aici trebuie pornit pentru a înțelege sensul mai adânc al gândirii blagiene, o gândire care, de-a lungul timpului, a fost aproape tot timpul înțeleasă mai degrabă pe dos.