

FILOSOFIE

INTERPRETĂRI ALE FENOMENOLOGIEI LUI ED. HUSSERL ÎN VIZIUNILE LUI P.P. NEGULESCU ȘI L. BLAGA

Ionuț Isac

Institutul de Istorie „G. Barițiu” din Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Abstract: *INTERPRETATIONS OF ED. HUSSERL'S PHENOMENOLOGY IN P. P. NEGULESCU AND L. BLAGA'S PERSPECTIVES. The fundamental ideas of Ed. Husserl's phenomenology benefited from various receptions in the Romanian philosophical culture. In our opinion, amongst these, two are remarkable and may be considered as frames or representative guides for complementary theoretical and methodological options. They are, on one hand, the perspective of Petre P. Negulescu on Husserl's phenomenology, which he frames in the evolutive, even contradictory line of the neo-Kantian current. Thus, Husserl's phenomenology (named by both Negulescu and Blaga as „phenomenologism”) appeared with the intention of attenuating the radical consequences of the logic apriorism formulated by H. Cohen. Since Cohen had formulated the conception of the pure original and collective thinking creating the world – thinking belonging to the entire human kind –, but lacking the experience attribute (in the usual meaning of this term), Husserl felt stimulated to search for a way out of this issue by admitting a logical intra-mental experience, which gives birth to a sort of empiricist a priorism or an a prioristic empiricism. On the other hand, L. Blaga makes reference to Husserl's phenomenology not from a historical and philosophical perspective, but mostly from a metaphysical and systematical one. Thus, assuming the descriptive attribute (e.g. the description of the pure conscience phenomena in their very essence), this thinking current is located at the antipode of what Blaga considers to be the mission of metaphysics (e.g. to reveal mysteries), meaning in opposition to the problematic of the constructive (the luciferian). Phenomenology increases conscience lucidity, with the price of drastically reducing the philosophical problematic. From the perspective of „mysteries metaphysics” – essentially engaged in a supreme constructive effort –, Blaga denounces the inconsistency of the phenomenology that, despite the radical reduction method, still keeps a latent „constructive” idea, represented by the very idea of essence. The two Romanian interpreters finally meet at the crossroads of the historic and systematic plans: whilst Negulescu sees the eidetic intuition as another possible method of conceptual knowledge, Blaga inscribes the phenomenology in a larger historical chapter of the philosophical problems „deflation”.*

Keywords: *Phenomenology, neo-Kantianism, Edmund Husserl, a priorism, empiricism, Petre P. Negulescu, Lucian Blaga, metaphysics, mystery*

Abordarea ideilor fenomenologiei lui Ed. Husserl de Petre P. Negulescu se face dintr-o perspectivă preponderent istorico-filosofică, însă permeabilă problematicei și tematizărilor sistematice, pe care autorul o situează, din punct de vedere didactic, pe linia *gnoseologiei* (Negulescu, 1969, p. 773-784). Pentru profesorul român – consecvent marii tradiții kantiene din cultura națională –, analiza modalităților problematizării cunoașterii în istoria gândirii umanității europene are în vedere coordonatele fundamentale prescrise încă de magistrul de la Königsberg: natura, valoarea și limitele cunoașterii, în funcție de care urmează a fi evaluat orice sistem filosofic/ metafizic. Cum însă teoria cunoașterii nu reprezintă un capitol în sine al filosofiei și filosofării, simpla lectură a textelor diferiților gânditori surprinde conexiuni organice ale acestora cu ontologia, filosofia culturii, axiologia ș.a., ceea ce se întâmplă și cu fenomenologia, ale cărei origine și evoluție nu sunt reductibile la nivelul sau domeniul gnoseologic.

Pentru a facilita înțelegerea dificultăților fenomenologiei –, cel puțin așa cum rezultă ele din lucrările apărute la timpul în care Negulescu și-a redactat prelegerile de curs (*Logische Untersuchungen – Cercetări logice*, respectiv *Ideen zu einer reinen Phänomenologie – Idei ale unei fenomenologii pure*) –, această teorie filosofică este prezentată ca rezultând firesc și necesar din concepțiile și direcțiile care au precedat-o, în special din linia evolutiv-contradictorie a curentului neo-kantian. Revendicându-se din criticismul kantian, cugetarea germană din ultima parte a secolului al XIX-lea i-a adus totodată unele drastice, radicale transformări, dintre care le vom aminti doar pe acelea legate de concepția *apriorismului colectiv*. Ca atare, din punctul de vedere neo-kantian, *a priori*-ul nu mai aparține individului, ci întregii umanități. Privind lucrurile în acest mod, cugetarea pură „crează”, într-un fel, existența, încă din eternitate; *experiența* este eliminată din ecuația ontologic-gnoseologică, deoarece ea încetează să mai joace vreun rol în constituirea cunoașterii științifice a lumii. Mai mult, *lumea însăși devine produsul exclusiv al cugetării pure*. Ultimul enunț reprezintă, credem, consecința cea mai radicală a apriorismului logic formulat de H. Cohen, situat la antipodul metafizicii criticiste kantiene, care nu ostenise să proclame existența unei lumi exterioare subiectului cunoscător și independentă de acesta.

În evoluția sa istorică, de la Kant până în epoca lui Negulescu, apriorismul fusese interpretat tot mai amănunțit din punct de vedere logic, dus până la ultimele sale consecințe, arătându-se în final contradictoriu cu sine și generând, inevitabil, *solipsismul*:

„El [Negulescu – n. ns. I.I.] arată că, sub toate formele pe care le-a luat în mișcarea filosofică contemporană, în cea germană îndeosebi, în care și-a găsit cei mai zeloși adepți, apriorismul s-a dovedit a nu putea fi susținut fără contradicție, întrucât ar duce în mod inevitabil, prin dezvoltarea logică a propriilor sale idei de bază, la solipsism, adică la afirmarea că nu ar exista decât eul cunoscător, al nostru propriu, lumea externă nefiind decât propria noastră creație, concepție care anulează ideea de bază a apriorismului, care admite că subiectivă ar fi numai «forma» cunoașterii, nu și «materia» ei, adică conținutul ei” (Posescu, 1969, p. 14).

În acest impas (să-l numim „apriorism solipsist”) nu se putea rămâne, întrucât admiterea lui ar fi însemnat blocajul absolut al gândirii umane, implicit revenirea la pozițiile episcopului G. Berkeley, de cu aproximativ două secole în urmă.

Dificultățile enorme ridicate de pretenția absolutizantă a unei gândiri originare și colective pure, situată dincolo de experiență, o gândire perfectă, infailibilă, aparținând întregului gen uman, au necesitat – crede Negulescu – o intervenție mediatore precum aceea întreprinsă de Husserl, care a introdus în apriorismul radical al lui Cohen un element *empirist*, menit să readucă lucrurile pe un făgaș mai firesc (să-l numim „relativist-moderat”). Punctul de sprijin pentru Husserl a constat în valorificarea posibilității experienței logice a minții umane în general, care permitea continuarea progresului gândirii filosofice:

„Această concepție, a unei experiențe logice a minții omenești în genere, experiență pe care n-o face individul, ci omenirea, l-a îndemnat poate pe Husserl să caute, în direcția ei, o ieșire din dificultățile de care se lovea apriorismul absolut al lui Cohen. El a admis dar existența unei experiențe logice, intramentale, care se deosebește de experiența psihologică obișnuită prin aceea că, rămânând independentă de datele simțurilor, poate fi considerată ca constituind o operație mintală *a priori*. Această experiență logică însă, Husserl o situează în individ și creează astfel un empirism apriorist – sau un apriorism empirist” (Negulescu, 1969, p. 771).

Poziția adoptată de Husserl pare să convină aceleia a lui Negulescu însuși, care s-a străduit să mențină în lucrările sale, începând cu foarte cunoscuta *Critică a apriorismului și empirismului* (1892), un gen de *realism empirist-critic*, conform căruia

„simțurile noastre, deși ne furnizează cunoștințe despre o lume în afara noastră, aceste cunoștințe nu ar fi reproduceri pasive și fidele ale realității, cum presupune realismul naiv, ci rezultatele adaptării ei la propria alcătuire și funcționare a aparatului nostru de cunoaștere” (Posescu, 1969, p. 15).

Înțeleasă într-o astfel de manieră suplă, interacțiunea empiricului cu aprioricul se arată mai permeabilă procesului cunoașterii umane, precum și progresului acesteia, fiind creată posibilitatea evitării unor blocaje dramatice, precum cele apărute în unele interpretări neo-kantiene. În viziunea lui Negulescu, apriorismul este mult mai criticabil decât empirismul, tocmai din cauza contradicțiilor pe care le conține și a impasului absolut la care ajunge acesta, în urma dezvoltărilor logic-consecvente la care a fost supus, în însăși structura sa, de-a lungul timpului.

Fenomenologia lui Husserl urmărea, așadar, să scoată rațiunea umană din impas, evidențiind, alături de și împreună cu experiența sensibilă, care oferă intuiții ale obiectelor particulare, o *experiență intelectuală* (sau, în alți termeni, o *experiență logică*), menită să ofere intuiții ale esențelor generale ale lucrurilor particulare, fiindcă „produsele experienței logice, fiind independente de experiența psihologică, sunt, în fond, independente de datele simțurilor și pot fi considerate ca *a priori*; ca atare însă, ele au o valoare universală și necesară” (Negulescu, 1969, p. 774). Pe tot parcursul capitolului intitulat *Intuiționismul fenomenologic*, Negulescu aplică principiul pe care și-l asumă explicit, acela de a „traduce” esențialul cugetării lui Husserl în termeni mai simpli. O decizie, până la un punct, justificată, explicabilă pentru stadiul receptării fenomenologiei pe plan internațional în anii 1930–1940, insuficientă, însă, pentru necesitățile actuale de teoretizare și interpretare.

Mai întâi, Negulescu precizează sensul conceptului de „fenomenologie” (pe care o numește, asemenea lui Blaga, „fenomenologism”), distingându-l de „fenomenalism”:

„concepția epistemologică după care cunoștința noastră e mărginită la ceea ce ne apare [fenomenul – n.ns. I.I.], intrând în raport cu noi, în opoziție cu ceea ce este și rămâne în sine și care formează pentru noi un domeniu inaccesibil, un domeniu în care nu putem și nu vom putea pătrunde niciodată [i.e. lucrul în sine – n. ns. I.I.]” (Negulescu, 1969, p. 774).

Dacă în viziunea metafizicii criticiste kantiene, căreia Negulescu îi rămâne mereu fidel, fenomenul nu există decât în raport cu noi, în calitate de ființe care îl percep, în timp ce lucrul în sine (parte importantă și simbol al realității externe) rămâne veșnic o enigmă de nedezlegat, în viziunea fenomenologiei omul poate cunoaște realitatea în integralitatea acesteia, fiindcă o cunoaște atât ca esență, cât și ca existență.

Apoi, subliniind sensul special acordat de Husserl *fenomenului* (acela de element original și ireductibil, de nedepășit și nesuprimat, al cunoașterii, care apare în conștiința umană), insistând asupra exigenței trecerii de la domeniul judecăților despre obiectele lumii la sfera aceluia *reinen Erlebnisstrom*, a „fluxului pur al trăirii” ca succesiune anterioară conștiinței, Negulescu trece la expunerea principalelor inovații ale creatorului fenomenologiei: *reducția fenomenologică* și *intuiția eidetică*.

Reducția fenomenologică are rostul de a ne da o altă orientare decât aceea înspre lumea sensibilă, care este direcția naturală a cugetării umane; ea ne obligă să punem această lume sensibilă între paranteze (*einklammern*), procedeu prin care ea este scoasă din orizontul preocupărilor noastre. Ca atare, lumea nu mai constituie pentru noi obiect al cunoașterii, act care semnifică faptul că, „[...] odată cu lumea rămân eliminate, suspendate, și toate cunoștințele pe care le avem cu privire la ea – atât cele pe care ni le dă experiența vulgară, cât și cele pe care ni le dau știința și filosofia, pe de o parte, și religia, pe de alta” (Negulescu, 1969, p. 777). Intuiția eidetică (pe care Negulescu o numește „reflexiunea intuitivă”) semnifică întoarcerea cugetării noastre „de la obiectele actelor noastre de cunoștință la aceste acte, considerându-le în ele însele, nu în obiectele lor” (Negulescu, 1969, p. 777).

Căutarea acelor „atribute esențiale” ale lucrurilor individuale care le face să fie așa cum sunt, și nu altfel, îl duce pe Husserl la convingerea despre posibilitatea unei intuiții directe a esenței lucrurilor sau a unei *intuiții intelectuale*, cu valoare universală și necesară, independentă de datele simțurilor (Negulescu, 1969, p. 779). Cheia reușitei acestei metode constă în lucrul mintal asupra ideii de *esență* a obiectului, înțeleasă ca sumă a predicatelor care trebuie să aparțină lucrului astfel încât alte determinări (secundare) să-i poată fi atribuite (Negulescu, 1969, p. 779), respectiv a „ceea ce rămâne invariabil în toată seria de variații ale reprezentării lui în mintea noastră” (Negulescu, 1969, p. 780). În seria de variații ale unui sunet (un ton muzical, de ex. do) sau ale unei culori (roșu), rămâne ceva invariabil care face ca sunetul respectiv sau culoarea respectivă să-și păstreze identitatea, să nu devină un *alt* sunet ori o *altă* culoare.

Rezultatul acestor demersuri nu mai constituie o noțiune, ci *o intuiție*. Spre deosebire de cazul în care gândim o noțiune și vizăm doar multiplicitatea confuză și indistinctă a obiectelor, în calitate de clasă din punct de vedere logic, atunci când gândim esența unui lucru, „[...] vedem acea esență ca un obiect unic, clar și distinct, al cugetării noastre” (Negulescu, 1969, p. 781). Adevărul judecăților formulate despre esențe este independent de realitatea lucrurilor individuale care le-au generat; chiar mai mult, Husserl acordă preferință pentru intuiții „închipuirilor libere” (*freie Phantasien*), în detrimentul existențelor reale, probabil mai puțin apte să conducă la rezultatele cele mai relevante. Ceea ce înseamnă, spune Negulescu, „că adevărul intuițiilor noastre despre esențele lucrurilor și al judecăților pe care le formulăm cu privire la ele, fiind independent de existența reală a vreunor obiecte corespunzătoare, de care am lua cunoștință cu ajutorul simțurilor, este *a priori*” (Negulescu, 1969, p. 783).

Profesorul român întreprinde un sumar excurs asupra receptării fenomenologiei lui Husserl în aria cugetării de limbă germană, cu presupoziția că valoarea unei anumite metode este conferită de rezultatele la care duce aceasta (acceptie cu iz pragmatist!). Putea ea, oare, să fie mai mult decât „o ascuțire a cuțitelor” (după expresia lui Müller-Freienfels, care în traducerea noastră simbolică ar fi „*o pregătire a prealabilului?*”) Rezultatele erau încă puține și restrânse, pe de o parte din cauza faptului că Husserl însuși nu își aplicase metoda sistematic asupra problematiei filosofice curente, iar, pe de altă parte, din cauza numărului mic al gânditorilor care o luaseră în considerare la modul serios pentru cercetările proprii. Dintre aceștia din urmă, Negulescu îl citează pe M. Scheler, care aplicase metoda fenomenologică în lucrarea *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle – Asupra fenomenologiei și teoriei sentimentelor*, cu a sa stranie definiție a iubirii, de „[...] mișcarea prin care orice obiect, care poartă în sine valori, ajunge la valorile cele mai înalte cu puțință pentru el sau prin care el atinge esența ideală care îi este proprie” (Negulescu, 1969, p. 784). Iată o definiție foarte abstractă, care nu conține nimic empiric-intuitiv despre sentimentul de iubire.

La finalul capitolului de curs dedicat fenomenologiei (poate și fiindcă era ultimul curent de gândire propus, așadar nemaexistând în text vreo altă concepție care să-i fie contrapusă), cum s-a observat (Posescu, 1969, p. 14), Negulescu abandonează neutralitatea pe care o păstrase pe tot parcursul expunerilor, intervenind critic, însă tot din dorința elucidării unor sensuri latente ale concepției explicate anterior. El apreciază că metoda fenomenologică a generat mai curând polemici împotriva psihologismului și analize ale „datelor logice”, decât logica pură pe care și-o asumase ca deziderat. În cele din urmă, autorul român își exprimă „bănuiala” că roadele intuițiilor eidetice ar fi, de fapt, tot noțiuni, fiindcă rămân oarecum dependente de un anumit material empiric ca punct de plecare. Cum variația nuanțelor unei culori presupune perceperea prealabilă a acesteia, iar categoria invariantilor nuanțelor ei se apropie de multiplicitatea obiectelor care formează clasa unei noțiuni, lucrurile s-ar putea simplifica:

„Metoda fenomenologică ar fi hotărâtoare în rezultatele la care ar duce dacă ar putea fi aplicată de oameni cu mintea încă goală de orice conținut noțional. Din nefericire, cei ce,

învățând filosofia la universități sau după aceea, ajung s-o aplice, o aplică la o vârstă la care cultura dobândită în școli le-a mobilat mintea cu o infinitate de noțiuni privitoare la toate domeniile experienței. Se poate ridica dar întrebarea dacă intuițiile esențiale, la care ajung după metoda lui Husserl, nu sunt chiar acele noțiuni puse sub o altă formă și prezentate într-un alt cadru metodologic” (Negulescu, 1969, p. 784).

Ipoteza lui P. P. Negulescu, admisibilă în cadrul general al unui expozeu didactic, conținea un sâmbure de adevăr, dovadă că însuși Husserl a ajuns mai târziu și cu un mare efort la problematica alterității radicale a intersubiectivității, ceea ce transformă fenomenologia într-o interogare cu totul nouă asupra lumii și vieții. Luată în sensul strict și propriu, judecata profesorului român este oarecum înșelătoare, fiindcă ea vizează doar ceea ce fusese receptat până la momentul respectiv în cultura filosofică autohtonă. Din motive cunoscute (condițiile istorico-culturale ale gândirii românești de după cel de-Al Doilea Război Mondial; anonimatul prelungit al unor idei de importanță capitală ale lui Husserl, rămase timp de câteva decenii în manuscrise nepublicate ș.a.), Negulescu – decedat în 1951 – nu a mai avut ocazia să revină asupra cursului său, care se încheie cu o judecată parțială, pasibilă să anuleze dintr-un condei noutatea radicală a fenomenologiei lui Husserl prin tentativa reducerii ei la ceea ce ea părea să fie până la un punct și la ce se spusese deja anterior, adică la un anumit gen de logică sau filosofie a noțiunilor.

Or, metoda „reducției fenomenologice”, prezentată în *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*, întemeiază o perspectivă radical nouă de a vedea lucrurile, adică de

„[...] destructurarea limitelor unei cunoașteri obiective naturale, rămasă pentru totdeauna abstractă. Reducția fenomenologică transcendențială nu este altceva [în niciun caz vreo altă filosofie a logicii tradiționale – n.ns. I.I.], deci, decât trecerea de la o limitare inerentă a atitudinii naturale receptive, adică pasive față de lucrurile lumii care pentru ea au valoare de ființe în sine, la gândirea filosofică ce vede în lume producția conștiinței” (Dioșan, 2016, p. 67).

Raportarea lui L. Blaga la fenomenologie se realizează de pe poziții diferite, și anume din perspectiva unui sistem metafizic în curs de constituire. Pe de o parte, filosoful din Lancrăm relaționează analitic-critic cu fenomenologia lui Husserl încă din *Trilogia cunoașterii*, secțiunea *Cunoașterea luciferică*, încercând a „curăța” teritoriul filosofic ocupat de curente epocilor precedente, de neajunsurile cunoașterii paradisiace – virus de care ar fi fost pătrunsă, în mod inconștient, și fenomenologia. Pe de altă parte, Blaga intenționează instaurarea unor standarde sau norme de excelență a creației filosofice care să aspire la o valabilitate cât mai largă, prefigurând drumul unor producții teoretice viitoare, cel puțin în ceea ce îi privea pe conașionalii săi (Blaga, 1943, p. 1-16). Din acest motiv, nu ne vor surprinde mișcările sale ideatice ferme în scopul întemeierii structurii și sensului conștiinței filosofice, prin intermediul triplei distincții *filosofie – conștiință filosofică, filosofie – metafizică și filosof – metafizician*, asupra cărora nu vom stăruia aici. După cum se știe, în viziunea sa, conștiința filosofică posedă *accentul valoric specific al creativității*, momentul ei cel mai fertil fiind *metafizica* – concepută ca supremă încoronare a filosofiei.

Din rațiuni atât ideatice, cât și biografice, spre deosebire de P. P. Negulescu, momentul prim la Blaga este *creația de sistem*, iar abia momentul secund este acela

al *prelegerilor de curs* pe marginea ei. Concepțiile asupra cărora el își exercită facultatea critică sunt considerate *sisteme constituite* (într-un fel închise), fiindu-le acordată mai puțină atenție în ce privește geneza. Aceasta înseamnă că Blaga judecase deja concepțiile filosofice înainte de a le prezenta auditoriului său, conform criteriilor personalizate ale *neutralității bune și evitării partizanatului intelectual*, desolidarizându-se de posibila „apropriere” a diferitelor concepții filosofice: „[...] ne vom impune tot timpul, scria el, atitudinea de a fi cât mai neutri în aprecierea diverselor concepții filosofice, în cadrul unor criterii largi și elastice [...]” (Blaga, 1974, p. 20). „Elasticitatea” criteriilor respective nu avea să depășească, însă, flexibilitatea cuplului conceptual paradisiac-luciferic, pe care Blaga îl va avea în vedere tot timpul, inclusiv atunci când se referă critic la fenomenologie. Din acest motiv, în pofida restricțiilor din afirmația care urmează, gânditorul român nu va ezita în fața unor sentințe de mare și incontestabil efect literar la adresa concepțiilor și teoriilor vizate:

„În considerarea concepțiilor filosofice nu vom arăta preferințe și nu vom rosti verdicte ce ar implica acte de necondiționată adeziune sau nonacceptare [...] O atare lămurire [a temeiului conștiinței filosofice – n. ns. I.L.] cere, firește, o documentare cât mai amplă și în același timp cât mai impersonală [...] Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că va trebui să ne ferim de a imita procedarea atâtor filosofi, care vorbind despre ființa gândirii filosofice, polarizează totul în jurul propriei lor «metode»” (Blaga, 1974, p. 21).

Totuși, autorul român procedează cu critica sa *ca și cum* autorii concepțiilor, teoriilor, sistemelor etc. criticate *i-ar fi cunoscut* în prealabil opțiunile metafizice și s-ar fi decis, totuși, *să nu le respecte*. Un „ca și cum” plin de tâlc, diseminat tacit pe tot parcursul operei sale, despre care nu se poate spune că nu reprezintă polarizarea întregului în jurul metodei proprii...

Pentru a înțelege sensul criticii pe care Blaga o face fenomenologiei, trebuie avute în vedere și alte linii importante de gândire (cum sunt kantianismul și pozitivismul de toate nuanțele), toate raportate la țelul suprem al filosofiei, desemnat prin termenul *metafizică* – în fapt, sensul și menirea filosofului-creator:

„În creația metafizică noi vedem așadar însăși încoronarea gândirii filosofice [...] Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ține să devină autorul unei lumi își suspendă vocația; el poate fi orice, chiar un genial gânditor câteodată, dar rămâne un adept al neîmplinirii. Lumea unui metafizician este în primul rând o lume a sa [...]” (Blaga, 1974, p. 32).

Practic, desfășurarea opțiunii teoretico-metodologice a lui Blaga implică lectura critică a unor teorii și curente filosofice celebre, apărute în intervalul de aproximativ 200 de ani scurs între secolele XVIII-XX. De fapt, el circumscrie, la un moment dat, întreaga istorie a filosofiei unor perioade de „inflație” și „deflație” a problemelor. Primul caz este specific Evului Mediu, atunci când numărul problemelor filosofice a crescut în mod exagerat, acestea nemaiaivând acoperire în realitate. Al doilea caz este cel modern, față de care autorul român manifestă interesul maxim, dedicându-i o analiză întinsă: *excesul reductiv* al acestor probleme, eroare în care au căzut deopotrivă *criticismul*, *pozitivismul* (inclusiv *neopozitivismul* sau *empirismul logic*) și *fenomenologia*.

Criticismul kantian este, de fapt, adversarul prin excelență al lui Blaga. Alte teorii sunt, într-un fel sau altul, derivate. Cu tot respectul cuvenit față de gândirea genială care a elaborat o teorie de o „basilicală monumentalitate”, eroarea acesteia nu trebuie trecută cu vederea. Dorind cu tot dinadinsul să demonstreze imposibilitatea *metafizicii ca știință*, Kant ar fi rămas totuși, împreună cu succesorii săi post-kantieni, prizonierul palierului *cunoașterii paradisiace*. Altfel spus, în pofida caracterului programatic explicit al sistemului său, el a elaborat o metafizică nedeclarată. Distanța ontologică făcută de Blaga între existența umană în orizontul autoconservării și așa-numita „existență în orizontul misterului și pentru revelarea acestuia” – cu două tipuri corelative de cunoaștere („cunoașterea de tip I” și „cunoașterea de tip II”) – situează epistemologia kantiană, cu intuițiile, categoriile și principiile sale *a priori*, în primul orizont. În cel de-al doilea se situează creațiile teoretice care vizează *transcendentul*, aflate sub semnul *cunoașterii luciferice*, guvernate de *categorii stilistic-abisale*, în ultimă analiză, de o *matrice stilistică* cu caracter istorico-etnic și local.

Privind astfel lucrurile, cu tot meritul istoric de a fi elaborat o explicație a posibilității științei galileo-newtoniene și a fi întreprins cel mai riguros și mai devastator examen critic al metafizicii tradiționale, criticismul nu oferă argumentelor sale caracterul constrângător pe care vrea să-l situeze drept normă pentru oricare cugetare ulterioară (i.e. metafizică ce va putea să se înfățișeze ca știință). Dovadă că s-a putut face filosofie speculativă și după Kant, nu numai înaintea sa; dovadă că, printre altele, a fost posibilă însăși metafizica trilogială a misterelor.

De pildă, referindu-se la problema antinomiilor kantiene, Blaga construiește trei contraargumente:

- gândirea metafizică nu duce întotdeauna și cu necesitate la construcții *antinomice*;
- chiar dacă ar fi așa, rezultatele gândirii nu sunt anulate în mod automat, fiindcă există posibilitatea ca antinomicul să fie *pozitiv-utilizabil* în cunoaștere;
- acceptarea caducității concepțiilor metafizice nu implică în mod necesar renunțarea la acest gen de construcții spirituale, structural înrădăcinate în ființa umană (Blaga, 1974, p. 34–35).

Metafizicianul român își permite să încheie sarcastic: prohibiția kantiană a practicării metafizicii speculative s-a răzbunat pe însuși legiuitorul ei. Practicând „abstinența metafizică” (în *Critica rațiunii pure*), Kant ar fi eșuat într-o „teologie etică” conformistă, plină de „surogate la îndemâna oricui” (aluzie la *Critica rațiunii practice*).

Pozitivismul constituie un alt adversar redutabil al metafizicii lui Blaga, întrucât de la A. Comte, până la Mach, Avenarius și neopozitivismul contemporan gânditorului român, acest curent se prezenta ca fiind declarat anti-metafizic. Blaga (2003, p. 98) scria că, dorind să curețe materialul intuitiv de „zgura categorială”, pozitivismul postulează obiectivul *descrierii faptelor*, însă cu prețul ignorării dialecticii relației dintre *cunoașterea paradisiacă* și *cunoașterea luciferică*, dintre elementul *dat* și elementul *constructiv* al cunoașterii. Funcțiile pe care categoriile le

îndeplinesc în cele două tipuri de cunoaștere, precum și diversitatea funcțională a categoriilor oferă temeiul deschiderii unei lupte decisive cu extremismul pozitivismului pur.

Din punctul de vedere al lui Blaga (1974, p. 94–103), știința nu este reductibilă la relația schematică *fapte-explicații*, fiindcă în elaborarea rezultatelor un rol foarte important îl joacă *idealul explicativ* al cercetătorului, care devine *normă* sau *imperativ* față de explicația teoretică. Mai mult, chiar și modalitatea de observare și interpretare a faptelor este un demers puternic impregnat de *coordonatele stilistice* ale gândirii. Așadar, logicitatea strictă, pe care o invocă repetat oamenii de știință (cu deosebire cei „pozitiviști”), n-ar putea ajunge niciodată la actul creator (ipoteze, teorii, explicații etc.) fără influența unui anumit *câmp stilistic*, altminteri fiind condamnată la *tautologia* sterilă.

Obiectul criticii pozitivismului de „ultimă oră” se constituie din *empirismul logic* sau *pozitivismul logic* al școlii de la Viena (Schlick, Reichenbach, Carnap – prima perioadă), fiind subînțelese concepțiile *atomismului logic* al lui Russell, eventual și viziunea ontologico-epistemologică a lui Wittgenstein I (din perioada *Tractatusului*). Ambiția Cercului de la Viena de a crea un limbaj logic ideal pentru disciplinele științifice – element indispensabil al edificării „concepției științifice despre lume” – ridică serioase obiecții din partea lui Blaga, referitoare mai ales la problemele întemeierii propozițiilor științifice pe datele senzoriale și rolului filosofiei de agent clarificator al limbajului științific. Pretenția „depășirii” metafizicii (*Überwindung*) formulată de Carnap, cu sonorități și mai grave, în funcție de traducere (*Elimination* – în engleză), a stârnit, din nou, ironia sarcastică a autorului trilogiilor:

„Se susține în aceste cercuri sau școli filosofice că metafizica ar circumscrie preocupări în general perimate, reprezentând o fază depășită a civilizației. Don Quijote, cavalerul tristei figuri, umblă pe drumurile Europei în ipostază de «pozitivist» fanatic. De astă dată el va rupe lănci împotriva metafizicii. Filosofia ar urma să renunțe la orice creație deschizătoare de noi orizonturi și să se mulțumească cu organizarea sistematică a științelor, în calitate de administratoare a acestor domenii dar nu de stăpână. Pentru gândirea filosofică această situație ar însemna în fapt o nouă robie asemenea celei medievale când ea se complăcea în rolul cenușiu de slujnică a teologiei” (Blaga, 1974, p. 36).

Situația nu este, însă, fără ieșire. Există, și aici, alternative:

1) chiar dacă s-ar admite ca problemele tradiționale ale filosofiei să apară astăzi (adică în primele decenii ale secolului XX – n.ns. I.I.) drept lipsite de sens, nu este obligatoriu ca acestea să fie tratate mereu în manieră tradițională;

2) noutatea, originalitatea noilor construcții metafizice nu le fac superflue pe cele vechi, întrucât fiecare reprezintă o lume în sine, relativ independentă de celelalte.

Concepțiile și viziunile noi, deschid perspective nebănuite asupra celor anterioare, integrându-le în interpretări inedite. Fiind judecat din punctul de vedere al asumptiilor sale radicale, care enunțau „sfârșitul” filosofiei/ metafizicii o dată pentru totdeauna, neopozitivismul nu putea însemna decât „actul de sinucidere al filosofiei”, aplicarea cu consecvență a criteriilor sale însemnând „golirea totală a spiritului de creațiile de cultură”, remarcă Blaga (1974, p. 38).

În fine, fenomenologia nu scapă nici ea de o severă critică. Asemenea lui Negulescu, Blaga o denumește „fenomenologism”, sub această titulatură fiind

considerate atât fenomenologia transcendentă a lui Ed. Husserl, cât și fenomenologia existențială a lui M. Heidegger. Cu toate că metoda fenomenologică este îndeobște considerată ca înrudită cu metoda transcendentă a criticismului kantian, filosoful român propune o altă perspectivă, și anume aceea a subsumării fenomenologiei și pozitivismului „pur”, pe considerentul sau criteriul „flagrantului delict de unilateralitate”, rezultat din ignorarea dualității cunoașterii (paradisială și luciferică). Alăturarea pozitivismului și fenomenologiei se justifică, în optica blagiană, prin aceea că ambele ținesc idealul „descrierii faptelor”, înlăturând categorialul sau „constructivul”. Cel de-al doilea curent filosofic o face, poate, chiar mai apăsător:

„Fenomenologismul e o filosofie violent descriptivă. Fenomenologismul nu cunoaște decât o țință: aceea de a exprima și de a defini fenomenul (sau regiuni întregi de fenomene) în termeni cât mai abstracți, în însăși esența imediatității sale ca conținut al actului de conștiință pură” (Blaga, 2003, p. 100).

Dintru început, țelul demersului fenomenologic – definirea fenomenelor în termenii conținutului actului de conștiință pură, ajungerea la acea „intuiție a esențelor” (*Wesensschau*) – atrage reproșul lui Blaga, în contextul recunoașterii pasagere a unor virtuți filosofice ale acestei orientări:

„Fenomenologismul înseamnă totuși, prin îngrădirea în fond la o singură problemă, o grozavă deflație a problematicei filosofice [...] Fenomenologismul se circumscrie prin grija, de o luciditate neatinsă până acum în filosofie, de a ridica în conștiința abstractă ceea ce e esențialmente dat, dar dat oarecum latent, în «fapt» ca «fapt». Fenomenologismul înseamnă sub acest raport, înainte de orice, o uimitoare lărgire a conștiinței. În aceeași măsură însă fenomenologismul decimează problematica filosofică” (Blaga, 2003, p. 101).

Aici Blaga se referă la celebra *Sein und Zeit* a lui Heidegger, reproșându-i „dezasperanta monotonică problematică”, prin metafora codrului în care se repetă la infinit același arbore. Gânditorul român procedează oarecum ca Wittgenstein în cea de a doua parte a vieții și creației sale: tratează filosofile ca pe niște boli, aglomerând, în subsidiarul psihanalitic, inventarul simptomelor: *obsesia*, *mania*, *construcția schizoidă*, *psihoza*. Realitatea bogată și diversă a problematicei filosofice, altminteri de neeludată, este înlocuită cu o singură problemă. Toate acestea amintesc de „infinitul rău” al lui Hegel ... Ce filosofie se poate susține prin „infinitul rău”?

Cu toată atitudinea critică severă la adresa fenomenologiei, Blaga intuiește că acesteia i se pot acorda, totuși, niște șanse. Ele se conturează chiar în locul în care ea se desparte de „metafizica misterelor” – în zona „constructivului”, care devine o falie enormă între metafizica blagiană și toate celelalte concepții. Oarecum similar pozitivismului sau empirismului logic, absolutizând procedeul *reducției fenomenologice*, fenomenologia identifică în decursul istoriei filosofiei numeroase pseudo-probleme. Or, aici, avem de-a face, după Blaga, cu opoziția față de problematica *constructivului* (lucifericului), mult mai amplă decât intențiile fenomenologiei. Așa încât, după rezervele critice, se va arăta că există și posibilitatea conviețuirii fenomenologiei cu metafizica cunoașterii luciferice.

O primă obiecție arată că fenomenologul nu trebuie să caute cu orice preț înlăturarea „constructivului” (sau a lucifericului, dacă preferăm) din teoriile cercetate, fiindcă această componentă este, în viziunea lui Blaga, inalienabilă ideății filosofice/metafizice:

„Consecvent punctului de plecare, fenomenologismul va fi deci împotriva problematicei constructive. Din analizele noastre știm însă că tocmai prin cunoașterea care introduce, în toată amploarea semnificației sale, constructivul în cunoașterea umanității (cunoașterea luciferică) se dă cunoașterii posibilitatea de a *anula* anumite poziții conceptuale ale cunoașterii (paradiziace) [...] Opera de pretinsă purificare a fenomenelor ca atare întreprinsă de fenomenologi e deci pentru cunoașterea luciferică destul de inutilă. Cunoașterea paradisiacă și cunoașterea luciferică își sunt, prin dualitatea lor profundă, un reciproc izvor de corecturi. De ce să i se ia cunoașterii în genere această posibilitate de autocontrol ce i s-a dat prin despărțirea în două curente alternative?” (Blaga, 2003, p. 102–103).

Ca și cum Husserl *ar fi știut* despre toate acestea, însă a hotărât cumva, *să nu țină seama de ele...*

O a doua obiecție privește pretinsa inconsecvență a fenomenologiei care, asumându-și misiunea specială a identificării esenței obiectelor, cade, printr-un cerc vicios, în capcana constructivului. Dacă un fenomen primește *o singură* „diagnoză fenomenologică”, el acceptă, totodată, *multiple* comentarii constructive. Totuși, și această paradigmă filosofică este orientată de „o umbră de idee constructivă” (*esența latentă*), și anume, cuprinderea prin intuiție a esențialității fenomenelor, ceea ce apare ca o inconsecvență față de neajunsurile incriminate la teoriile anterioare, în sensul inaderenței acestora la obiectul cercetat. „Problematica constructivă nu poate fi efectiv combătută prin teza fenomenologistă cât timp fenomenologismul însuși cade exact în «păcatul» pe care el îl reproșează metafizicienilor, acela al «constructivismului», acela de a nu se atașa exclusiv la obiect” (Blaga, 2003, p. 103). Prin ideea „esenței latente”, Blaga s-a apropiat nebănuit de mult de spiritul gândirii târzii a lui Husserl, care a ajuns anevoios la „esențele latente” și „sintezele pasive” (în manuscrise inedite până în anii 1970–1980), deschizând drumul fenomenologiei „non-simbolice” mai recente a lui Marc Richir, exploratoare a dimensiunilor pre-judicative abisale, prin intermediul unei reducții și mai radicale decât aceea preconizată de „primul Husserl”.

În fine, a treia obiecție aduce ramura de măslin, arătată, e drept, numai pentru o clipă. Blaga scrie că acea convingere a fenomenologilor, în sensul că diagnoza fenomenologică ar justifica suficient saltul la atitudinea anticonstructivă, nu este atât de simplu de susținut (Blaga, 2003, p. 103). Dar, în fond, multitudinea interpretărilor constructive și unicitatea diagnozei fenomenologice sunt juxtapuse. „Ele nu trebuie neapărat să ajungă în conflict” (Blaga, 2003, p. 104) – iată o deschidere tolerantă, atunci când exclusivismul părea să domine absolut.

Cu toate acestea, verdictul lui Blaga rămâne neschimbat:

„[...] fenomenologismul, cu spiritul său anticonstructiv, nu ni se pare deloc un început de mare mișcare filosofică, cum cred așa de mulți. El e mai curând un sfârșit, o încheiere a filosofiei de până aici. El e o *Sackgasse*, o fundătură. O fundătură poate să ofere privilegii ce merită să fie văzute, dar nu e un *drum*” (Blaga, 2003, p. 104).

Evident, filosoful român pleacă mereu de la premisa că orice filosofie se pretează la metoda și limbajul ontologiei cunoașterii luciferice, ceea ce este discutabil. Și cum s-ar putea realiza o conciliere între gândiri și concepții diferite, în absența dialogului viu, direct al creatorilor? Șansa pe care Blaga i-o acordă fenomenologiei rămâne pur teoretică și pasageră în economia sistemului trilogial.

Poate că e de prisos să mai comentăm asupra deosebirilor radicale de accente ale valorizării creației filosofice existente între Blaga și Husserl. În ciuda meritelor sale remarcabile, „metafizica misterelor” nu a reușit să dea seama de noutatea și valoarea remarcabilă a fenomenologiei în sensul ei propriu, ci doar să formuleze o critică severă – îndreptățită, probabil, din punctul său de vedere – la adresa a ceea ce nucleul teoretic al lui Husserl *nu* satisfăcea în interiorul sistemului blagian. S-a pierdut însă, și de această dată, ceva important din specificul metodei fenomenologice, evidențiat astfel, în termeni contemporani: „Cu Husserl, viața subiectului se trezește din a fi o viață absorbită de evidența obiectivă pe care ea însăși o constituie, naivă și lucidă. Reducția este un fel de «trezire» fiindcă permite accesul la o raționalitate care precedă și excedă cunoașterea, interpelând subiectivitatea amorțită în anonim” (Dioșan, 2016, p. 112).

Cu toate deosebirile de metodă, stil și concepție filosofică, cei doi interpreți români, P. P. Negulescu și L. Blaga, se întâlnesc simbolic, la final, în demersurile lor teoretice asupra fenomenologiei lui Ed. Husserl: în timp ce Negulescu vede, pe o canava istorico-filosofică, reducția fenomenologică și intuiția eidetică drept alte posibile metode de cunoaștere conceptuală, Blaga înscrie fenomenologia într-un capitol istoric mai larg al „deflației” problemelor filosofice, rezultat al absolutizării palierului „paradisac” al cunoașterii, în detrimentul „lucifericului” (constructivului). Îndrăznim a crede că întâlnirile celor doi gânditori cu fenomenologia, cu toate meritele analizelor critice desfășurate de ei, au reprezentat niște rateuri parțiale, în detrimentul gândirii noastre filosofice de atunci și în beneficiul cercetării filosofice contemporane, care are șansa reluării și aprofundării unei gândiri foarte influente și fecunde pe plan internațional.

BIBLIOGRAFIE

- Blaga, L. (1943). Despre viitorul filosofiei românești. *Saeculum*, I, 1–16.
 Blaga, L. (1974). *Despre conștiința filosofică*. Timișoara: Facla.
 Blaga, L. (2003). *Trilogia cunoașterii*. II. *Cunoașterea luciferică*. București: Humanitas.
 Dioșan (Pașca) L.-I. (2016). *Asumarea puținței de a vorbi. Eseu despre Emmanuel Lévinas*. Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala doctorală de filosofie.
 Negulescu, P. P. (1969). *Scrieri inedite*. I. *Problema cunoașterii*. București: Editura Academiei RSR.
 Posescu, Al. (1969). Cuvânt înainte. În P.P. Negulescu, *Scrieri inedite*. I. *Problema cunoașterii*. București: Editura Academiei RSR.