

## DESPRE SINGULARITATEA OMULUI ÎN CONTINUITATEA (RELATIVĂ) BIO-ONTOLOGICĂ ȘI META-BIOLOGICĂ, PORNIND DE LA LUCIAN BLAGA

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**On the Singularity of Man in the Bio-Ontological and Meta-Biological (Relative) Continuity, Starting from Lucian Blaga.** This paper examines the idea of the singularity of man. The main arguments are taken capitalizing upon the philosophy of Lucian Blaga, whose beauty and merits are worth recalling. Although the author acknowledges a relative biological and metabiological ontological continuity of life, when it comes to the living things this perspective represents merely a background against which the ontological singularity of man is emphasized. Contemporary context of viewing the world, especially ecologism and an increased attention for animal rights and for the instances of animal sensible behaviour nourishes a rather unnuanced celebration of animal exceptionality. Certain documentaries present extensively instances where animals paint, laugh, dance, aid or save human beings, raising openly the question of human superiority as plain hubris. Contrary to this trend, the paper brings also to the fore the more recent position of Raymond Tallis, a neuroscientist philosopher who plainly calls the contemporary wide spread strong view of bio-ontological continuity of all life “Darwinitis” and reinstates a more complex interpretation of the human being.

**Keywords:** the singularity of man; ontological continuity, Lucian Blaga, Raymond Tallis, “Darwinitis”.

Preocuparea pentru singularitatea ființei umane este profund îndreptățită în spiritul responsabilității și autonomiei care caracterizează omul, singularitatea umană fiind în istoria filosofiei profund îndatorată în mod special, dar nu exclusiv, ideilor carteziene și ideilor lui Immanuel Kant despre demnitatea umană și autonomia umană, fiind continuată sub diverse aspecte și în contemporaneitate.

În ceea ce privește această preocupare a gânditorilor până în zilele noastre, putem menționa un fascinant arc peste timp al ideilor despre unicitatea omului, mai amplu de șapte decenii, inițiat de la *Singularitatea omului*, lucrarea remarcabilă inclusă de kantianul Lucian Blaga în *Trilogia culturii* (1937), ale cărei idei sunt continuate în *Ființa istorică* din *Trilogia cosmologică* (operă postumă) și marcată, mai recent, de lucrarea lui Raymond Tallis intitulată *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Raymond Tallis, *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Editura Acumen, 2011.

O astfel de continuitate a preocupărilor pentru singularitatea ființei umane este astăzi mai puțin evidentă, prim planul lucrărilor recente tinzând să abordeze tematica aceasta în mod ecologist, cu fascinația unei etici a continuității biologice, a superlativelor și drepturilor animalelor, izvorâtă din venerația (admirabilă) pentru viu și viață. Poate fi susținută cu adevărat o continuitate ontologică tare în lumea viului și a vieții. De multe ori, unii oameni pot lua într-adevăr exemplu de la unele animale care salvează viața unor indivizi umani, știm cu toții despre câini că pot fi companioni salutari pentru persoanele suferinde (orbi sau epileptici) sau își fac prieteni neașteptați în pofida așteptărilor tradiționale privind relațiile inter-specii (câini prieteni cu pisici), sau pictează, par că dansează sau râd etc.

Formularea „continuitate ontologică relativă” are semnificații clare pornind de la nivel intuitiv. Această formulare se referă în primul rând la o echivalență relativă a valorii specifice speciilor în perspectiva valorii asociate tuturor formelor viului, văzute în înlănțuirea lor evolutivă darwiniană sau și independent de aceasta. Viața reprezintă o valoare în sine, iar filosofii au reafirmat și interpretat această idee, din diverse perspective și cu accente variate, ca pe un adevăr ce poate lua diferite forme. Dar valoarea vieții ar implica un accent plasat pe continuitatea ontologică „tare”.

Atunci când ne referim la o continuitate ontologică relativă, iluminăm totuși un anumit aspect referitor la poziția particulară a omului care se raportează la celelalte forme ale viului ca resurse și surse de responsabilitate. Arne Naess, prin lucrarea *Deep ecology*, a evidențiat preocuparea umanității pentru ecologie în sensul conștientizării filosofice profunde a îndatorării omului față de natură, a viului ca scop în sine, a responsabilității omului față de natură și, implicit, față de toate formele viului și vieții<sup>2</sup>. Solidaritatea omului cu natura și caracterul natural al omului sunt elemente care sprijină raportarea reflectivă și responsabilă la natură și nu un „somm” idilic al unei fraternități nerealiste ori o existență guvernată exclusiv de supraviețuire.

Din perspectiva *deep ecology*, ființa umană conștientă ar trebui să-și întemeieze manifestările, acțiunile și deciziile pe o adâncă înțelegere etică și filosofică a faptului că este una dintre ființele naturii în conexiune și solidaritate cu toate celelalte, mai degrabă decât deconectată de celelalte ființe, pe o poziție aparte sau chiar privilegiată. Totuși, poziția omului este în mod larg acceptată în filosofie și în toate perspectivele ecologiste ca poziție de responsabilitate, iar responsabilitatea separă întrucâtva omul de celelalte specii (care doar sunt), pe o poziție diferită (culturală, etică, metafizică), din care omul își asumă și urmează un rol conștient de responsabilitate față de natură în general și, implicit, față de speciile viului.

Preocuparea principală a acestei discuții despre unicitatea omului, înscrisă într-o continuitate ontologică relativă, o reprezintă poziția lui Lucian Blaga, a cărui

<sup>2</sup> Arne Naess, „Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World”, *The Trumpeter*, Vol. 4, No. 3, 1987, pp. 35–42. Comuniunea omului cu natura reprezintă o temă importantă mai ales în filosofia orientală și în reflecțiile folclorice asupra vieții în zonele orientale, dar filosofia modernă a culturii și structuralismul au evidențiat o serie de semnificații deosebit de importante ale separației (ale dihotomiei) natură-cultură.

operă identifică o semnificație metafizică a culturii și o dimensiune luciferică a cunoașterii drept temeuri ale singularității omului. Consecințele acestor semnificații cultural-metafizice ale naturii umane se regăsesc în relativizarea și slăbirea extremă a unei continuități ontologice „tari” în lumea viului, subminată și de semnificațiile dihotomiei natură–cultură.

Aldous Huxley surprindea cu acuitate, într-o analiză deosebit de complexă, încă actuală, inconsecvențele și exagerările interpretării continuității și discontinuității ontologice om–animal în decursul timpului. Redăm aici un amplu citat menit a reda profunzimea și direcțiile acestei analize și, într-o anumită măsură, liniile directoare ale dezbaterii pe care o propunem în acest studiu:

Opinia omului despre poziționarea sa în raport cu restul animalelor a oscilat între tendința de a-și acorda o prea mare sau o prea mică importanță, uneori stabilind o distanță prea mare între om și animale, alteori o distanță prea mică. Desigur că această distanță poate fi mărită fie înspre om, fie înspre animal. Cineva ar putea, ca Descartes, să considere animalele prea mecanice, sau, ca cei mai mulți dintre oamenii nesofisticați, să le umanizeze prea mult. Cineva poate interpreta în sensul dezumanizării specia sa umană, ca pe o specie de animale ca multe altele sau să o supraevalueze considerând oamenii ceva numai cu puțin inferiori îngerilor. Primitivul și sălbaticul acceptă înrudirea cu animalele și totodată proiectează atributele sale asupra animalelor. Pe cât ne putem da seama, se mândrește prea puțin cu umanitatea sa<sup>3</sup>.

Modernitatea a părut că sporește importanța omului, dar apoi a venit Darwin și, putem sublinia din nou, ecologismul, consecințele sale, inclusiv unele exagerări ecologice. Huxley continuă:

Odată cu instaurarea civilizației, a stratificării economice și cu dezvoltarea unei religii elaborate cu rol de liant ideologic pentru o societate caracterizată de acum de clase sociale, pendulul a început să se orienteze încet într-o altă direcție. Divinitățile animale și rolurile lor fiziologice, cum ar fi rolul jucat în asigurarea fertilității, au început să-și piardă importanța sacră, zeii au devenit antropomorfi și calitățile psihologice umane au devenit preponderente; omul s-a văzut pe sine special, separat de animale, menite să-i servească nevoile și plăcerea, iar animalele nu mai joacă un rol în mântuire și nu au loc rezervat în eternitate. În civilizația Occidentală, această direcție a pendulării interpretative și-a atins limita în teologia creștină dezvoltată și în filosofia lui Descartes; ambele au stabilit o barieră de netrecut între oameni și animale. Cu Darwin, s-a generat o direcție de pendulare opusă. Omul a fost din nou privit ca un animal...<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A. Huxley în „The Uniqueness of Man”, *Man in the Modern World*, New York, Mentor, 1947, p. 1.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

În acest sens, este interesant să amintim aici în câteva idei și poziția lui Raymond Tallis, ca fundal ideatic recent care sprijină în felul său singularitatea omului, împotriva unei adevărate boli culturale a contemporaneității, o „darwinită”, aducătoare de prea simpliste limitări înțelegerii și interpretărilor explicative asociate ființei umane. Raymond Tallis critică celebrarea exagerată a realizărilor neuroștiințelor și a teoriei evoluționiste sub forma acestui fenomen denumit „darwinită”. Altfel spus, autorul remarcă un accent exagerat pus pe creier în problema unei relaționări necesare creier-minte-conștiință-existență. Tallis afirmă și recunoaște faptul că progresul în neuroștiințe este uluitor, dar atenționează totodată că această recunoaștere a progreselor riscă să se transforme în „neuromanie”, cu rol de restrângere și chiar de închidere a perspectivei interpretativ-explicative.

Orizonturile existenței umane sunt mult mai largi decât cele stabilite prin anatomia, fiziologia și funcționarea creierului uman. Din perspectiva lui Raymond Tallis, activitatea creierului este o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru activitatea conștiinței. Interpretarea sa îndrăznească aduce în atenție arta, credințele și experiențele religioase, dar și acțiunile extreme, chiar criminale, ca martori ai unui întreg univers uman definit mai degrabă de conștiință și problemele sale, decât de problemele funcționării neuro-fiziologice ale creierului propriu-zis. Gânditorul consideră că este o jignire pentru ființa umană să recurgem la acest reduționism biologic (ființa umană redusă la creier și la o anatomo-fiziologie a creierului), mai ales în discuții despre natura și existența ființelor umane, în direcția minimalizării diferențelor dintre om și cea mai apropiată dintre rudele omului din regnul animal (maimuța).

Așa cum Richard Rorty<sup>5</sup> respingea metafora oglinzii pentru filosofie, Tallis o respinge pentru înțelegerea filosofică a ființei umane, care nu se descoperă în totalitate într-o „oglinză biologică”. Totuși, numai în mod aparent, darwinismul impune atenției animalitatea omului ca aspect dominant și unic, căci este doar aparent; putem cu ușurință recunoaște faptul că darwinismul, în pofida loviturii pe care o dă perspectivei metafizice ideale asupra ființei umane, nu argumentează oglinda biologică ca singură modalitate de investigație a omului și nici nu discută geometric, ca înlănțuire de „momente” echidistante evoluția speciilor. Cu cât studiem mai amănunțit asemănările omului cu celelalte specii vii din perspectiva evoluționistă și cu cât studiem mai mult mintea umană, ar trebui să putem face și necesarele distincții, de ordin cultural și metafizic.

Și din perspectiva lui Tallis, și din perspectiva noastră, nuanțările aduse demersului neuro-fiziologic de înțelegere a minții sunt binevenite, iar importanța neurofiziologiei este majoră și tinde către o înțelegere foarte profundă a minții, nu numai ca bio-behaviorism, ci și ca bio-ontologie. Imageriile medicale asociate activităților diverse, patologiilor, imagistica criminalității, adică până la urmă imaginile creierului în ipostazele variate, de la cele creatoare, precum și în cele artistice, muzicale etc., de tip performativ, la cele psiho- și sociopatologice, vin să confirme

<sup>5</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

deopotrivă excepționalitatea și complexitatea creierului și minții umane (atât în bine, cât și în rău), și, în acest sens, un aspect important între mai multe altele privind singularitatea pe care am enunțat-o încă din titlu, și nu o reducere a omului la biologic. Totodată, atât reducerea omului la biologic, cât și emanciparea omului de biologic este necesar să fie privite în mod nuanțat, o interpretare care reclamă relativizarea continuității biologic-ontologic și a continuității bio-ontologice în lumea viului.

După stabilirea unui context istorico-filosofic fără pretenții de exhaustivitate pentru analiza noastră, reiterăm în acest punct faptul că interesul principal al acestei investigații îl constituie contribuția filosofică decisivă a lui Lucian Blaga la tematica singularității omului, o contribuție constituită din două părți: cea explicită, dezvoltată în *Singularitatea omului* și în *Ființa istorică*, și cea implicită, propusă prin conceptul cunoașterii luciferice.

În lucrarea *Singularitatea omului*, parte a volumului *Geneza metaforei și sensul culturii*, Lucian Blaga observă că unicitatea omului este de natură spirituală:

Filosofia naturalistă a veacurilor din urmă a făcut aproape tot ce i-a stat în putere, spre a degrada poziția omului în univers, spre a-i clătina privilegiile și a-i seculariza destinul. Insistențele puse în această preocupare de cosmică nivelare și democratizare a ierarhiilor ne dau impresia că filosofia a resimțit chiar o deosebită satisfacție, de câte ori a găsit vreo nouă pricină sau vreun nou prilej de trivializare a „omenescului”. Filosofia naturalistă a căutat, în orice caz, în fel și chip, să demonstreze că destinul uman nu se desfășoară deloc sub auspicii excepționale, în asemănare cu destinul celorlalte făpturi. Ardoarea și ironia acestei filosofii nu au cruțat nici un atribut, ce părea destinat să singularizeze pe om. Făcându-se abstracție de teologie, care în permanentă defensivă apologetică și sub presiunea unor generale suspiciuni de a fi oricum prea interesată în această chestiune, a apărut cu simpatie optimism, dar din punctul ei de vedere, poziția centrală a omului în lume, de abia s-au mai înregistrat în ultimele decenii vreo câteva încercări firave de *filosofie spiritualistă* [subl. ns.] preocupate să asigure omului un locșor deosebit față de al celorlalte ființe terestre. Ne însorim printre acei puțini gânditori, care cred în destinul și în poziția excepțională a omului<sup>6</sup>.

Lucian Blaga va nuanța lucrurile: poziția omului este excepțională, dar nu neapărat superioară și absolut pozitivă, ori indiscutabil admirabilă. În mod similar lui Raymond Tallis, Lucian Blaga consideră în mod explicit că: „Gândirea contemporană a animalizat întrucâtva omul și prin consecințele, ce le scoate din așa-zisa «existență în lume»”<sup>7</sup>. Consecințele cele mai grave sunt validarea unei anumite normalități animalice și implicit a unei normalități

<sup>6</sup> Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969 (1937), p. 389.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 365.

a unei existențe umane minim reflexive și minim responsabile. Lucian Blaga refuză tentația unei psihologizări facile a problemei: „Pentru circumscrierea lirică a acestei existențe ni se oferă termeni ca «îngrijorare», «anxietate» etc. ceea ce iarăși nu este ceva specific uman”<sup>8</sup>. Important este faptul că specificul uman nu ține de „existența în lume”, adică nu este profund dependent nici de biologic și de mediu, nici de comportament și nici de adecvarea ori reacția la contexte, deși acestea pot avea rolul lor.

Nu, existența umană este ca aspect fundamental „existență în mister”, existență *săltată* [subl. ns.] într-un orizont, datorită căruia *eo ipso* lumea ca împletire și urzeală de date imediate e depășită și cade ca țarina de pe călcâie în mers. A exista ca om înseamnă din capul locului a găsi o distanță față de imediat, prin situarea în mister. Imediatul nu există pentru un om decât spre a fi depășit. Imediatul există pentru om numai ca pasaj. Ca simptom al unui altceva, ca signal al unui „dincolo”<sup>9</sup>.

Existența „săltată” dă seama în primul rând de necesitatea cunoașterii și creației în cazul omului, ambele mult dincolo de zona utilității și a simplei curiozități, iar pe cale de consecință existența „săltată” explică perpetuarea importanței aspirațiilor, principiilor și a responsabilității umane în pofida vremurilor nihiliste, cinice, postmoderne, postadevăr etc. O dovadă o constituie, spre exemplu, revitalizarea principiilor etice și ale responsabilității umane față de lume, din perspectiva curentului ecologist și a preocupării pentru schimbările climatice. Formele prin care omul se „înaltă” dincolo de imediat sunt multiple și adecvate unui *Zeitgeist* specific vremurilor în care se manifestă. Imediatul nu este însă obiect al disprețului uman, ci un nivel insuficient pe care omul se dovedește că îl depășește în aspirațiile sale de împlinire și devenire. Nu este vorba despre o atitudine umană de dispreț față de imediat ori față de supraviețuire, ci pur și simplu despre faptul că acestea nu sunt de ajuns pentru a trăi ca om.

Putem identifica „darwinita” criticată de Lucian Blaga<sup>10</sup>. În primul rând, „Omului i se acordă, din grația științei, doar epitetul unei relative superiorități de natură graduală, dar nu calitativă, în univers. Sub rezerva surprizelor, ce le ascunde viitorul, omul ar fi, până la clipa de față, ființa cea mai complex evoluată pe pământ”<sup>11</sup>. Am menționat că singularitatea omului nu reprezintă din perspectiva lui Lucian Blaga pretenția superiorității, ci o realitate evaluată ca atare, fără a întemeia, aroganțe, pretenții, drepturi absolute ale omului ori îndreptățirea unei „dictaturi” a omului în lume. Argumentul blagian își propune să surprindă cât mai exact omul ca om și atât. Dar, din perspectiva naturalistă a evoluției speciilor, Blaga vede în om

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*, pp. 390–392.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

„încoronarea de nedepășit a evoluției”, fără a îmbrățișa concepția lui Nietzsche, care vedea în om o punte între „maimuță” și „supraom”, pentru a fonda o mitologie a supraomului. Blaga nu este de acord nici cu Bergson care recunoaște în om un apogeu unilateral, al evoluției inteligenței, dar nu al instinctului<sup>12</sup>, dezvoltă concepția că omul reprezintă până în momentul de față, desigur un punct culminant, dar numai al curentului vital, care a optat pentru avantajele inteligenței; după aceeași concepție, ar exista însă în regnul animal al naturii și un al doilea curent, nu mai puțin important, pe ramificațiile căruia înfloresc mai vârtos virtuțile uimitoare ale instinctului. Este greșit să abordăm problema unicității omului dintr-un unghi îngust biologic-naturalist. Numai când comparăm conștiința animalică ancorată în imediat, generând o existență în imediat, orientată spre „întocmirile finaliste ale vieții” și creații în care evident „pulsează o «specie»”, cu conștiința umană complexă adecvată existenței în „mister și pentru revelare”, putem începe a înțelege omul ca mutație ontologică de tip cultural, o mutație ontologică totodată de tip individualizant în cadrul speciei umane și *ieșirea din natural*.

Lucian Blaga nuanțează dihotomia natură-cultură ca dihotomie natură-spirit. Condiția umană se manifestă în funcție de condiții biologice, condiții de mediu și condiții culturale, sociale și istorice pe care chiar omul și le creează, dar este definită prin *situarea în mister*, adică pe coordonate care nu sunt nici ale biologicului, nici ale mediului și nici ale „imediatului” de orice fel („imediatul” fiind o zonă a existenței, circumscrisă preocupărilor materialiste și prozaice ale vieții de zi cu zi). Perspectiva lui Lucian Blaga asupra omului și singularității umane se referă la „situarea în mister”, precum și la necesitatea umană creatoare declanșată de orientarea confrontațională față de mister și nu neapărat de necesități concrete (biologice ori de mediu, ori care ar avea o corelație necesară absolută cu datele viețuirii imediate):

Dar situarea în mister, prin care *se declară incendiul uman în lume* [subl. ns.], cere o completare; situației îi corespunde un destin înzestrat cu un permanent apetit; nevoia de a încerca o revelare a misterului. Prin încercările sale revelatorii omul devine însă creator, și anume creator de cultură în genere. Facem deci aici o deducție a condițiilor culturii, adâncind înseși dimensiunile existențiale ale omului. Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care și-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenței umane ca atare, care este existență în mister și pentru revelare. Ne găsim aici în fața unei definiții, scormonite din adânc și cu miros de rădăcini, smulse din huma cea mai secretă a existenței umane, o definiție de care nu se împărtășește și nu se învrednicește în niciun fel existența zoologică. *Ne găsim aci pe o linie de demarcație, cum nu este alta. „Omenia”, ca atare, a omului, se declară în momentul când omul biologic se lansează în chip cu totul inexplicabil și neîmpins de nicio împrejurare precisă, într-o existență înconjurată de orizontul misterului și al unor virtuale revelări. Prin această inițiativă, ce s-a declarat în el, omul a devenit ceea ce el*

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 390.

*va rămâne pentru totdeauna; praștie și piatră în același timp, arc și săgeată. Momentul e decisiv, căci desparte pe om de toate celelalte făpturi terestre* [subl. ns.]. Momentul e plin de grave consecințe, căci sub impulsul său se declanșează de fapt *destinul creator al omului* [subl. ns.]<sup>13</sup>.

Omul este propriul său mijloc și scop, propriul său obiect și subiect („praștie și piatră”; „arc și săgeată”).

Omul își creează o existență transpusă în orizontul misterului, trăiește cu fascinația misterului și cu aspirația cunoașterii și exprimării acestui mister ireductibil, iar astfel „existența se îmbogățește cu cea mai profundă variantă a sa”. Omul nu trăiește pe coordonate biologice și nici exclusiv pe coordonate simbolice; aceasta este diferența majoră între viziunea lui Blaga și cea a lui Ernst Cassirer.

Unicitatea omului îl preocupă și pe Cassirer:

Totuși, lipsește un element care este caracteristic și indispensabil oricărui limbaj omenesc: nu găsim niciun semn care să aibă o referire obiectivă sau o semnificație. „Poate fi considerat drept fapt dovedit”, spune Koehler, că gama lor fonetică este cu totul „subiectivă” și poate exprima numai emoții, niciodată nu poate desemna sau descrie obiecte. Dar ei posedă atâtea elemente fonetice care sunt, de asemenea, comune tuturor limbilor omenești, încât lipsa la ei a unui limbaj articulat nu poate fi atribuită limitărilor secundare (gloso-labiale). La fel și gesturile lor, ale feței și corpului, ca și expresiile lor sonore nu desemnează sau „descriu” niciodată obiecte (Buhler). Aici atingem punctul crucial al întregii noastre probleme. Diferența dintre limbajul discursiv și limbajul emoțional este borna de hotar între lumea omului și lumea animală<sup>14</sup>.

Spre deosebire de Ernst Cassirer<sup>15</sup>, a cărui concepție despre om ca animal simbolic este totuși înrudită cu cea a lui Blaga, deoarece omul se exprimă prin interpunerea unor semne și sisteme simbolice între sine și lume, creând „forme simbolice” și „fapte de cultură”, Lucian Blaga nu consideră totuși că omul *trăiește* în cultură, ci ceva mai mult: *casa omului este orizontul misterului* de unde pleacă și unde se întoarce, ducându-și viața prin pasaje biologice, culturale, sociale, istorice.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, traducere de Constantin Cosman, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 49–50.

<sup>15</sup> Ca și Lucian Blaga, Cassirer este un kantian care valorifică și tradiția neokantiană și un filon cultural romantic împletit cu dialectica hegeliană și filosofia vieții – pe urmele lui Dilthey, Scheler și Bergson – pentru a da o importanță deosebită semnificațiilor simbolice și funcției expresive. „Este același cerc de fier al necesității care închide atât viața noastră fizică, cât și pe cea culturală. În sentimentele, înclinațiile, ideile și gândurile sale, în producerea de către el a operelor de artă, omul nu poate evada din acest cerc magic. Putem considera omul ca pe un animal al unei specii superioare care produce filosofii și poeme în același mod în care viermii de mătase își produc gogoșile sau albinele își construiesc celulele lor” (p. 37). Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 37. Omul, în viziunea lui Cassirer, trăiește într-un univers simbolic. În viziunea lui Lucian Blaga, omul trăiește însă în orizontul misterului.



Cultura este semnul vizibil, expresia, figura, trupul acestei variante existențiale. Cultura ține deci mai strâns de definiția omului, decât conformația sa fizică, sau cel puțin tot așa de strâns<sup>16</sup>.

Dacă Heidegger<sup>17</sup> identifica limba drept casa ființei, în opoziție cu biologia, evidențiind astfel exprimarea, *logosul* și interioritatea umană, pentru Lucian Blaga casa ființei este orizontul misterului, iar această exterioritate se constituie ca un mecanism declanșator pentru o continuă conștientizare și afirmare a omului drept creator și agent al cunoașterii. Această concepție, atât de îndrăzneță și atât de puțin adecvată unor teste și verificări facile, poate fi expedită ca idealizare nefundamentată a rasei umane. Așa să fie? Să ne întoarcem la linia de argumentație evident lucidă pe care o propune Lucian Blaga:

Ni se va obiecta că nu toți oamenii sunt creatori de cultură. Desigur. Dar virtual sau, de fapt, toți oamenii *participă* la cultură în măsura omeniei lor, *activ sau receptacular* [subl. ns.]. Să risipim o eventuală neînțelegere. Cultura n-o privim aici neapărat în înțeles umanist, ca mijloc de atenuare a animalității sau ca reacțiune împotriva animalității ca atare. Ne dăm dimpotrivă seama că atât crearea culturii, cât și unele faze sau tipuri de cultură, chiar dintre cele mai mărețe, își au cruzimile și barbaria lor aproape incredibile. Să ne gândim numai la metoda faraonică de a crea cultura sau la cruzimile inerente medievalismului, izvoditor și el de monumentală cultură. Crearea culturii cere câteodată negrăite jertfe: ea ucide și devastează. Creația își are pârjolul ei. Meșterul Manole (...) Creația sfărâmă adeseori pe creator. Și creatorul de cultură în genere nu poate să aibă măcar mângâierea că atenuază cruzimile inerente vieții. Dimpotrivă, uneori el le agravează, sau îi adaugă noi cruzimi. Creatorul de cultură poate deci să spună cu Isus: N-am venit să aduc pace pe pământ, ci sabie!<sup>18</sup>

Așadar, creația nu înseamnă cu necesitate echilibru, dar înseamnă cu necesitate *împlinirea* destinului uman firesc. Existența umană este caracterizată de zbatere și paradox, așa cum va fi evidențiat un Nae Ionescu ori un Emil Cioran, în întreaga lor operă; iar creația nu este o magistrală care conduce la izbăvire garantată ori la o existență ideală.

Cu toate acestea, pentru Lucian Blaga este clar că avem în cultură *împlinirea* umană și nu un efect secundar, contingent sau epifenomenal al existenței umane.

<sup>16</sup> Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 366.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, „Letter on Humanism”, translated by F. A. Capuzzi and J. Glenn Gray, in D.F. Krell (ed.) *Martin Heidegger: Basic Writings*, revised and expanded edition, London, Routledge, 1993, p. 217. Într-o scrisoare convențională, Martin Heidegger vorbea despre limbă ca despre o realitate fundamentală a spiritului. Martin Heidegger, *Letter to the Rector of Freiburg University, November 4, 1945*, cf. R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: a Critical Reader*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993, pp. 61–66.

<sup>18</sup> Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 366.

Ea e așa de mult împlinirea omului, încât acesta nici nu are posibilitatea de a o nega cu adevărat și efectiv, chiar dacă ar fi convins de inutilitatea și primejdiile ei. Ea nu e deci o podoabă, pe care s-o poți azvârli, când nu mai excită, sau o haină pe care s-o poți lepăda când nu mai ține de căldură. *Ea este expresia vizibilă a existenței umane (...), care este existență în mister și pentru revelare. Cultura nu este adaos suprapus existenței omului, un arabesc nefolositor tolerabil* [subl. ns.]. Dar cultura nu este niciun adaos suprapus omului, ca un parazit demonic, cum o înțelege Spengler. În adevăr, după Spengler, cultura ar fi produsul unui „suflet” separat, care trăiește ca un parazit pe ființa unei populații, ce se găsește într-un anume peisaj. Sufletul unei culturi este, după Spengler, ca un parazit, care se alimentează din ființa umană, subjugând-o. Acest parazit (termenul ne aparține, dar el acoperă perfect concepția spengleriană) are ca plantele, ca lichena de pe brazi, o viață și o biografie a sa<sup>19</sup>.

Recapitulând, putem spune, împreună cu Lucian Blaga, *câtă omenie, atâta cultură*, căci cultura este un index relevant pentru modul ontologic uman, un mod special, deosebit de cel animal/animalic – și de cel îngeresc chiar, după cum precizează filosoful într-un alt loc. Așa cum se specifică foarte apăsător într-un citat pe care l-am redat anterior, *omenia presupune participare la cultură, fie în mod „activ”, fie în mod „receptacular”*.

Cultura, în genere, este expresia unui mod ontologic specific uman, de asemenea, în genere, iar indivizii discreți particularizează acest mod ontologic și, totodată, ineluctabil, ei particularizează cultura prin produsele culturale create și „consumate” în mod individual ori colectiv.

Cultura este expresia directă a unui mod de existență sui generis, care îmbogățește cu un nou fir, cu o nouă culoare canavaua cosmosului. Omul a devenit creator de cultură în clipa promițătoare de tragice măreții, când a devenit cu adevărat „om”, în momentul când el a început să existe altfel, adică structural pe un alt plan decât înainte, în alte dimensiuni, pe podișul sau în tărâmul celălalt, al misterului și al revelației. Cultura e condiționată de începerea în lume a unui nou mod, mai profund și în aceeași măsură mai riscat, de a exista. Acest mod aduce cu sine firește *o smulgere din imediat și o transpunere permanentă în non-imediat, ca orizont veșnic prezent* [subl. ns.]. Cultura nu e condiționată numai de geniul și talentul omului sau al câtorva oameni. Mai înainte de a implica exemplare umane excepționale, creatoare ca atare, *cultura presupune o condiție structurală general-omenească, esențial omenească: o existență în alvie adâncită și sub bolți cu rezonanțe transcendente* [subl. ns.]<sup>20</sup>.

*Modul de a exista, planul existențial și orizontul existențial al omului „cu adevărat «om»”, „smuls din imediat”, au ivit cultura, pentru că omul există în mister și pentru revelare.*

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 366–367.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Modul ontologic specific uman fundamentează cultura, și nu biologicul caracterizează specificul uman, numit de Lucian Blaga „omenia”, ci apetitul uman pentru mister și revelare, de natură spirituală. „Existența în mister și pentru revelare se găsește, ca miez implicat, în orice creațiune de cultură, cum faimosul cogito mocnește în orice judecată a cunoașterii umane.”<sup>21</sup>

Valorile imanente ale culturii au o întemeiere ontologică ce presupune această implicare a transcendentului, această interpretare metafizică. Mutațiunile biologice sunt diferite de mutațiunea ontologică, suferită de om.

Așa cum în natură admitem mutațiuni biologice de apariție subită prin salturi a unor noi specii, trebuie să admitem în cosmos și mutațiuni ontologice de noi moduri de a exista ca atare. Cultura este semnul vizibil al unei asemenea mutațiuni ontologice. Cultura nu este un organism superior, așa cum crede un Frobenius sau un Spengler, sau efectul unei mutațiuni biologice. Apariția culturii, în genere, este identică cu apariția unui nou mod de existență, ceea ce este mult mai important și mai decisiv. Atragem atențiunea asupra împrejurării că în natură sunt milioane de specii de organisme, produse poate că toate prin tot atâtea mutațiuni biologice. Câtă vreme în cosmos nu există decât foarte puține moduri de a exista sau mutațiuni ontologice. Or, cultura este efectul unei asemenea rare mutațiuni, de unde și imensa ei însemnătate simptomatică. Facem așadar întâia oară o diferențiere de mare importanță: mutațiunile biologice, creatoare de forme vitale, de specii și variante sunt altceva decât mutațiunile ontologice, creatoare de moduri specifice de a exista. În om converg sau se suprapun două mutațiuni de natură diferită; una este cea biologică, cealaltă este o mutațiune ontologică. Se poate desigur întâmpla ca mutațiunea biologică „om” să fi fost un fapt împlinit, când s-a produs în el și mutațiunea ontologică. Pentru ideea completă de om, această de a doua mutațiune ni se pare însă mai importantă, deoarece mulțumită ei, omul se diferențiază mult mai temeinic de animalitate decât prin mutațiunea biologică<sup>22</sup>.

Din perspectiva argumentată de Lucian Blaga, creativitatea nu este un fenomen psihologic și niciun fenomen secundar, ci o „izbucnire din adânc”. Omul există într-un mod specific numai lui, diferit de cel în care există piatra ori animalul. Lucian Blaga ar fi fost de acord cu Tallis, în ceea ce privește absurditatea „darwinitei”. Astfel, perspectiva sa evidențiază faptul că omul se „declară” ca om, este reflectiv, și specificul acestei „declarații” este o îndrăzneală, o aspirație și o tindere către confruntarea misterului și elucidarea acestuia:

Existența specifică a omului, datorită căreia el este ceea ce este, nu se produce prin mutațiune biologică, căci mutațiunile biologice conduc numai la noi configurații vitale, la noi „specii”. Or, toate „speciile animale”, deși produse probabil prin tot atâtea mutațiuni biologice, nu reprezintă decât un singur tip ontologic, adică o singură mutațiune ontologică, întrucât *toate animalele*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 368.

„există” în unul și același fel: într-o imediat și pentru securitate. „Omul” a fost produs printr-o mutație biologică numai cât privește conformația sa de specie vitală; cât privește însă modul său de a exista (în orizontul misterului și pentru revelare), omul s-a declarat, datorită unei mutații ontologice, singulară în univers<sup>23</sup>.

Existența în orizontul misterului devine deplin în mod complementar față de existența pentru revelare, tratate de Lucian Blaga ca elemente demne de diferențiat, dar atât de strâns conectate. Avem o existență în orizontul misterului, „fapt” ontologic postulat de Lucian Blaga, și existența pentru revelare, o consecință a unei remarcii primordiale despre ontologia singulară a omului, care deschide perspectiva lui Blaga către un pragmatism filosofic rafinat.

Omul tinde să-și reveleze sieși misterul. Lucru posibil pe două căi: prin acte de cunoaștere sau prin acte plâsmuitoare. Revelarea prin plâsmuiri duce în genere la creație culturală. Pentru a ne explica geneza culturii (creația) nu e deci deloc necesar să recurgem la ipoteza unui „suflet special” al culturii. Repetăm, cultura e trupul și expresia unui anumit mod de existență a omului. Pentru a fi creator de cultură, omul nu trebuie să fie decât om, adică o ființă care trage consecințele existenței sale specifice, într-un anumit orizont și între anumite coordonate; o ființă care dă urmare unui destin înscris în structura sa.<sup>24</sup>

În mod unic, omul trăiește în orizontul misterului, într-o cultură și cunoaștere. Pentru Lucian Blaga, culturile nu sunt monade absolute, ci, prin intermediul teoriei sale dedicată matricii stilistice și întemeiată prin categoriile abisale, capabile de combinații, interferențe și permutări, se arată că interferențele culturale sunt posibile și frecvente. Complexele stilistice au o unitate și o durată relative.

<sup>23</sup> Nota lui Lucian Blaga arată că „Fenomenologia contemporană a dus, ca metodă și concepție, la un pluralism de sfere, la o disoluție a lumii în «sfere existențiale», la un pluralism de sfere, între care, prin sine însăși, fenomenologia nu mai e în stare să facă legătura. Precizia pe care fenomenologia o aduce, desigur, în descrierea singuraticelor regiuni existențiale, e răzbunată de-o disoluție completă a viziunii totale. Fenomenologia a tăiat firul secret, pe care erau înșirate mărgăritarele. Fenomenologia, neputând prin propriile ei puteri, să reconstruiască colanul, invită la depășire. Viziunea metafizică, construcția, e singură în stare să refacă unitatea. Ideea noastră despre mutațiile ontologice, pe care o propunem aci, e o idee metafizică, concepută în analogie cu mutațiile biologice, dar pe un plan mult mai profund. Ideea noastră despre mutațiile ontologice e destinată să ierarhizeze și să corecteze metafizic «pluralismul fenomenologic» și să netezească din nou calea spre o viziune totală, unitară. În adevăr, ideea despre mutațiile ontologice implică concepția că modulele existențiale sunt susceptibile de-o coordonare și de-o ierarhizare. O mutație superioară încapsulează pe aceea peste care ea se clădește. *Astfel de pildă modul «existenței umane în orizontul misterului pentru revelare» încapsulează modul existenței animale într-o imediat și securitate* [subl. ns.]. În legătură cu mutațiile ontologice se ridică firește numaidecât și problema metafizică, dacă și în ce măsură o asemenea mutație superioară este virtualmente cuprinsă în modul inferior, sau dacă ea corespunde unui nou act creator, unei intervenții generatoare a fondului izvoditor. Cu această problemă ne vom ocupa însă altădată”. *Ibidem*, pp. 369–370.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 369–370.

Încununarea metafizică a teoriei sale despre modul ontologic uman îl aduce pe filosof la conexiunea dintre filosofia culturii și filosofia cunoașterii, o articulație flexibilă și logică, ce are în centrul său poziționarea omului în orizontul misterului, adică în transcendent, prin relaționarea omului cu misterul și cu Marele Anonim.

Am avut altădată prilejul de a arăta că în domeniul cunoașterii umane există anume limite structurale, impuse spiritului nostru, înadins, pentru ca el să nu poată revela, în chip pozitiv și absolut, niciun mister. Ne-am îngăduit să vorbim altă dată despre o „cenzură transcendentă”, căreia cunoașterea umană i-ar fi supusă din partea Marelui Anonim. Pentru păstrarea și asigurarea unui echilibru existențial în lume, Marele Anonim se apără pe sine și toate creaturile sale, de orice încercare a spiritului uman de a revela misterele lor în chip pozitiv și absolut. Spiritul uman nu ar fi deci îngrădit prin natura sa finită ca atare, cum se crede de obicei, căci el își dovedește capacitatea de transcendere chiar prin aceea că alcătuiește ideea de mister în nenumăratele ei variante. Din motive de echilibru cosmic, și poate pentru ca omul să fie menținut în necurmată stare creatoare, în orice caz în avantajul existenței și al omului, acestuia i se refuză însă, pe calea unei cenzuri transcendente, impuse structural cunoașterii, posibilitatea de a cuprinde în chip pozitiv și absolut misterele lumii<sup>25</sup>.

Omul nu este un creator absolut și niciun creator ideal. Totuși există o anumită măreție a statutului de creator al omului pentru care se activează o cenzură transcendentă. Cosmosul conștient și metafizic își mobilizează forțele pentru a cenzura demersul de creativitate al omului. Din această perspectivă, omul este deficient, o deficiență care se bucură de unicitate în lumea vie. Cel puțin din această perspectivă interpretativă.

Dacă animalele au deficiențe creative datorate unor particularități anatomice, fiziologice ori rațional-intelective, cum ar fi lipsa degetului opozabil, a posturii bipede sau a unui limbaj suficient de complex și evoluat, oamenii au deficiențe datorate cenzurii transcendente (fără a eluda deficiențele de caracter ori comportamentale pe care tot oamenii le au în vedere spre corectare și, în acest sens, în mod singular în lumea ființelor vii, oamenii își pun speranța în educație, la toate nivelurile și stadiile de viață, educație formalizată, instituționalizată sau informală în relațiile interpersonale).

Această deficiență umană nu rezultă dintr-o simplă neputință firească a omului, ci ea are un rost într-o finalitate transcendentă, un tâlc metafizic, prin ceea ce așa-zisa deficiență încetează de a fi deficiență, devenind noimă. Excluderea omului de la cunoașterea absolută rezultă dintr-o cenzură transcendentă și trebuie interpretată ca expresie a unei măsuri de apărare a rosturilor existenței în genere<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

Dar, este necesar să observăm totodată și faptul că „noima” menționată de Lucian Blaga este și o oportunitate creatoare, originea metaforelor revelatorii, a antinomiilor și a celor mai interesante realizări ale universului creat de om.

Un alt specific uman este reprezentat de „receptivitatea cognitivă”, o sintagmă care poate fi redată și prin ideea de capacitate de cogniție, situată la un alt nivel față de cea a oricărei alte ființe biologice capabile de cogniție. În acest sens, dorim să evidențiem trei *posibilități* (termenul este folosit în acest sens chiar de Lucian Blaga) cognitive specific umane. Prima posibilitate (termen care implică aspectele de apetență, abilitate, competență) cognitivă caracteristică pentru „receptivitatea cognitivă”, prezentă în construcția filosofică propusă de Lucian Blaga, se referă la ideea că omul are capacitatea „cunoașterii directe și de contact”, un tip de cunoaștere pozitivă care include între varietățile sale și cunoașterea științifică (denumită „cunoaștere paradisiacă” de către Lucian Blaga), dar care poate fi și cunoaștere procedurală ancorată în cotidian și mai aproape de imediat, precum poate fi o cunoaștere a împrejurărilor și oportunităților imediate de viațuire și supraviețuire, comparabilă cu capacitatea unor animale, în anumite circumstanțe, în anumite sarcini de cunoaștere (asociate traiului, imediatului și securității).

A doua posibilitate se referă la zona artistică, a creativității și creațiilor de tot felul

[...] calea plâsmuirilor. Și anume, fie prin plâsmuiri concrete, prin creații artistice, fie în genere prin creații de cultură. Dar – căci și aici intervine o uriașă restricție –, dar dacă receptivitatea cognitivă a omului e grijuliu supusă unei cenzuri din partea Marelui Anonim (principiul suprem al existenței), trebuie să presupunem că și spontaneitatea plâsmuitoare a omului e de asemenea supusă unui analog control transcendent<sup>27</sup>.

Decurge de aici că este necesar să presupunem că există un corolar al cenzurii transcendente (pe care o interpretăm limitată la receptivitatea noastră cognitivă, cu reverberații creatoare), un corolar care trimite la spontaneitatea creatoare a omului în general.

Câtă vreme categoriile intelectuale (de exemplu, ideea de substanță, de cauzalitate etc.) le socotim drept momente și structuri impuse spiritului uman, datorită unei cenzuri transcendente, credem că suntem îndrituiți să facem afirmația că și categoriile abisale, stilistice, pot fi de asemenea socotite drept momente constitutive ale unui control transcendent. Matricea stilistică, categoriile abisale sunt frâne transcendente, un fel de stăvili impuse omului și spontaneității sale creatoare pentru a nu putea niciodată revela în chip pozitiv-adekvat misterele lumii. Interesantă și cu totul paradoxală ni se pare împrejurarea că

<sup>27</sup> Nota lui Lucian Blaga arată următoarele: „Gânditorul și misticul răsăritean Dionisie Areopagitul (anul 500) a numit pe Dumnezeu incidental «cel fără de nume», «anonimul». Concepția noastră despre Marele Anonim diferă însă fundamental de concepția Areopagitului. A se vedea *Cenzura transcendentă* (1934) și *Diferențialele divine* (1940)”. *Ibidem*, p. 372.

spiritul uman, care trăiește prin excelență în ordinea misterelor și a revelărilor, are deschisă o singură cale de a depăși imediatul; această cale este, precum am mai spus, aceea a întruchipărilor stilistice. Stilul, prin toate aspectele sale categoriale, reprezintă neapărat o încercare de salt în non-imediat; dar același stil, cu categoriile sale de bază, reprezintă și un mănunchi de „frâne”, care împiedică atingerea pozitivă a non-imediatului sau a misterului.<sup>28</sup>

Așadar, avem aici un alt aspect important al singularității umane: în mod unic omul este îndatorat stilului. În consecință, finalitatea stilului este paradoxală: pe de o parte, stilul vizează relevarea misterelor și prin aceasta depășirea „imediatului”, iar pe de alta, stilul este instrumentul cenzurii transcendente și al controlului transcendent, „un izolator, care ne desparte de mistere și de absolut”<sup>29</sup>. Lucian Blaga conchide că „acest antagonism interior de finalitate, al stilului”, este de nesoluționat și reprezintă o marcă specifică a singularității umane. Această antinomie este însă și resortul creator principal al modului ontologic uman<sup>30</sup>.

Astfel, „destinul creator al omului” nu se poate disocia de un destin de cunoaștere, atâta vreme cât creația este revelare de mistere, chiar dacă acest demers este înfrânat și reglementat stilistic. Prin urmare, cunoașterea este un tip de creație (ceea ce semnaleză similaritatea perspectivelor filosofice ale lui Lucian Blaga și Thomas Kuhn), iar cunoașterea este ceva ce noi creăm, ceva ce facem revelând misterele, mai degrabă decât ceva ce descoperim (ceea ce evidențiază similaritatea perspectivelor filosofice ale lui Lucian Blaga și Richard Rorty).

Totodată, „rotunjirea” metafizică a raportării la singularitatea omului, în care conceptul de metafizică are semnificația (mai degrabă, contemporană) de proiect se întâlnește cu o concepție neopragmatică despre om, caracterizat prin acțiune (revelarea misterelor reprezintă un demers acțional) și printr-o orientare declarativ-expresivă a existenței umane. Din absolut, omul nu poate „extrage” decât „produse” relative, specifice instrumentelor și competențelor pe care le are la dispoziție: instrumente stilistice și expresiv-lingvistice. Demersul metafizic special al lui Lucian Blaga mediază între filosofia naturalistă și cea idealistă, potențate printr-un tip de neopragmatism timpuriu. Dar bolnavii se vindecă prin creație deoarece creația este modul de a exista al omului ca urmare a unei mutații ontologice. Omul nu poate fi scos de pe acest făgaș firesc. Readucerea la destinul creator este o „revenire acasă”. Așadar, este altceva decât un tratament pentru o boală. Mai mult,

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 371–372.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>30</sup> Foarte interesant, Lucian Blaga precizează că „Marele Anonim este suprastilistic; absolutul n-are stil” (L. Blaga, *op. cit.*, p. 373), ceea ce justifică importanța cenzurii transcendente, pe de o parte, și rotunjește caracterizarea specificului modului ontologic uman, pe de altă parte. Putem concluziona că ieșirea omului din imediat se face prin stil, dar existența rămâne locală. Așadar, stilul reprezintă articulația dintre filosofia culturii și filosofia cunoașterii, ceea ce apropie filosofia lui Lucian Blaga de filosofia științei, la Thomas Kuhn.

omul nu este neapărat menit echilibrului, ci creației. Părăsirea stării de echilibru animalic-paradisiac poate fi și periculoasă pentru om, dar va fi noul normal al omului care a suferit această „mutațiunea ontologică”, pe care numai omul a suferit-o<sup>31</sup>. Acesta este „destinul uman prin excelență”, existența creatoare-cunoscătoare „în mister și pentru revelație”.

Față de concepțiile idealiste hegeliene, după care cultura este „realizarea spiritului absolut” și întoarcerea Ideii la Sine, astfel că „[O]mul este marea șosea a Divinității sau a rațiunii universale”<sup>32</sup>. În perspectiva lui Blaga, omul nu face decât să valorifice frânele unei cenzuri transcendente, care creează sau generează stilurile. Este o mare diferență. „Marele Anonim ne ține la rodnică distanță de sine însuși”<sup>33</sup>. Este, în opinia noastră, doar un alt mod de a exprima unicitatea omului și faptul că bestiile și îngerii nu au parte de atâta atenție din partea transcendentului și nici de acest destin creator. Lucian Blaga evidențiază totuși următorul aspect important:

Concepția noastră despre frânele transcendente ne interzice însă măsurarea omului cu măsuri divine. Omul, fiind limitat oarecum prin intervenția activă și organizată a transcendentului, e clar că el nu poate fi măsurat decât cu propriile sale măsuri, iar nu cu ale transcendentului. Omul și plâsmuirile sale trebuie cântărite după criterii, care se desprind din existența specific umană. Transcendentomania e anihilantă și inoportună. Fixarea unilaterală asupra misterului, transcendent ca atare, duce în chip fatal la iconoclastism și la fobie culturală<sup>34</sup>.

Unicitatea omului vine și din refuzul „imediatului”<sup>35</sup> (domeniul vieții axate pe supraviețuire și securitate), populat de animale. Ce este „imediatul” și ce refuză omul prin refuzul imediatului și situarea ontologică în orizontul misterului? „Imediatul”, lumea materială, concretă, la îndemână, care poate fi experimentată și creează cadrele de desfășurare unei vieți cotidiene, poate furniza material concret și inspirație actului creator, dar nu poate deveni un orizont unic și definitiv al spiritului uman. Un exemplu de situație înșelătoare în imediat, menționat de Lucian Blaga, este empirismul pur al secolului al XIX-lea. Omul nu poate fi vasal nici față de transcendență și nici față de imediat.

De ce singularitatea omului reprezintă încă o temă delicată? Pe de o parte, există o înțelegere grăbită care pune semnul egal între singularitatea omului și superioritatea omului, precum și o dorință de a critica această superioritate în lumina eșecurilor omenirii de a gestiona resursele naturale, bunul mers al problemelor de război și pace, inechitățile, problemele dezvoltării pașnice și durabile. Pe de altă

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 374–376.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 383 și 394.



parte, există o supralicitare a „darwinitei”<sup>36</sup>, a excepționalității capacităților animale, în special a unor gorile, cimpanzei, urangutani și a unor maimuțe bonobo de a se exprima prin semne, de a exprima afecțiune, de a se recunoaște în oglindă (în mod excepțional), de a-și face unelte din piatră. Furnicile construiesc. Furnicile și albinele constituie societăți. Toate acestea au fost aspecte considerate de Lucian Blaga și analizate ca metode de adaptare, integrare, control al unui „imediat” – toate au rolul lor într-o existență pentru supraviețuire și securitate. Ocazional animalele creează picturi pe care unii oameni au cheltuit sume exorbitante. Toate cele enumerate sunt similarități care nu pot argumenta o continuitate ontologică „tare”. Mai mult, din punctul nostru de vedere, toate acestea nu ar intra în câmpul atenției, dacă nu ar exista dragostea *omului* pentru excepțional și senzațional, pentru măreție și smerenie, pentru transcendență, pentru infinit și pentru imposibil. Momentul de cotitură către o continuitate „ontologică” tare nu a fost atins atunci când un cimpanzeu s-a recunoscut în oglindă, ci va fi atins atunci când una dintre „rudele” apropiate ale omului va inventa sau va folosi fără a-i fi sugerat, fără o „regie prealabilă”<sup>37</sup>, un semn pentru „dincolo”.

Ce înseamnă o existență „în orizontul misterului”? Aceasta reprezintă o piatră de încercare pentru logicienii și empiriștii *hard core* care se apropie de filosofia lui Lucian Blaga. Formularea este metaforică, dar este cea mai expresivă modalitate, o metaforă revelatorie în sens deplin, pentru a exprima reîntoarcerea omului trezit din somnul metafizic (inconștient în fața transcendenței) în miezul transcendenței pentru o cunoaștere paradoxală, aprofundată sau, pur și simplu, de un alt tip decât cea empirică, experimentală, paradisiacă. În plus, putem aprecia o anumită consistență; ne putem imagina că însuși demersul filosofului de a cunoaște luciferic a fost întâmpinat de cenzura transcendentă cu diferențialele divine formatoare stilistic, care au condus la metaforele revelatorii folosite de filosof. Reprezintă acest mod de a vedea lucrurile o verificare interpretativă a modelării metafizice pe care ne-o

<sup>36</sup> Se poate ca această „darwinită” să nu o considerăm un fenomen contemporan, dacă ne gândim la divinitățile reprezentate în trecut sub forma unor animale și dacă privim lucrurile din perspectiva poverii pe care o constituie pentru om tocmai unicitatea omului, așa cum menționează A. Huxley în „The Uniqueness of Man”, *Man in the Modern World*, New York, Mentor, 1947, pp. 1–23.

<sup>37</sup> Mulți au fost impresionați de ultimele cuvinte ale gorilei Koko: „*I am gorilla... I am flowers, animals. I am nature. Man Koko love. Earth Koko love. But man stupid... Stupid! Koko sorry. Koko cry. Time hurry! Fix Earth! Help Earth! Hurry! Protect Earth... Nature see you. Thank you*”. Desigur că aceste cuvinte sunt impresionante. Sunt și înțelepte. După exprimarea revoltei, urmează exprimarea durerii și a grijii, o înlănțuire ideală, pe care foarte puțin probabil am regăsi-o în exprimarea umană spontană a revoltei. Mulți au spus că mesajul este regizat. Există însă și o altă variantă. Cf. The Gorilla Foundation, Koko.org Koko s-ar fi exprimat în numeroase ocazii cu privire la natură și soarta naturii prin comunicate de presă. Comunicatele de presă nu sunt exprimări spontane. Nu acest ultim mesaj a fost regizat, ci mesajele anterioare din comunicate de presă au fost elaborate de cercetători. Se poate ca din mai multe comunicate Koko să fi reținut fragmente pe care le-a pus împreună, fără a fi neapărat gândurile ei, transmițându-le în cadrul unei emoții a sfârșitului, împletită cu încărcătura emoțională pe care o simțea empatic față de astfel de mesaje ecologiste la oamenii pe care îi îndrăgea și cu care a interacționat îndelungat, într-un mod atât de bogat, încărcat de afecțiune.

propune Lucian Blaga? O existență „în orizontul misterului” reprezintă o existență orientată de cunoașterea metaforică și de creația artistică cu capacități iluminatoare, care trece într-un fel sau altul „dincolo”, care vede lumea „nouă”, într-un mod insolit, sau care vede alte lumi.

Dacă o corelație între mister și creație reprezintă un aspect mai accesibil în receptarea filosofiei sale, în schimb, a corela misterul și cunoașterea încă pare un demers paradoxal, hazardat. Denumirile metaforice ale celor două tipuri de cunoaștere obturează, pentru un anumit public, în special pentru publicul preocupat de aspectele teologice, sensurile și nu le relevă. În interpretarea noastră, cunoașterea luciferică a adus înainte de vreme o deschidere spre cunoașterea cuantică pe care fizica de astăzi o impune în atenția unui public tot mai larg. Antinomia undă-corpusul pentru înțelegerea luminii, exemplificată de Blaga, sau a electronului reprezintă în termenii fizicii cuantice actuale o dovadă a „simetriei în oglindă” sau a dualității în cuantică, cu referire la faptul că două modele clasice (considerate incommensurabile) pot deveni echivalente atunci când sunt privite ca sisteme cuantice. Încă de la Albert Einstein, ecuația teoriei relativității generalizate spune că masa și spațiul sunt corelate: prima curbează spațiul, iar acesta mișcă masa<sup>38</sup>. Pentru unii, matematica este cheia de acces la teoriile și adevărurile cuantice, dar pentru alții, în spiritul filosofiei lui Lucian Blaga, matematica este doar instrumentul care asigură o verificabilitate și o acceptabilitate științifică a unei cunoașteri surprinzătoare, smulsa din mister.

Mutația ontologică reprezentată de om conduce la o ființă istorică. Omul este creator de istorie și, așa cum istoria ne-a arătat în repetate rânduri, unicitatea omului nu este exclusiv admirabilă. Excesul, o altfel de cruzime decât cea a animalelor, controlul, tirania, dragostea pentru putere, războiul și tortura sunt „partea blestemată” a acestei unicități istorice a omului. Singularitatea umană întemeiată pe spirit nu se poate sustrage unui spirit al răului, dar nici nu sucombă definitiv în fața unui spirit al răului. Să nu uităm că părți ale istoriei umane sunt, alături de istoria luptelor pentru putere, istoria artei și culturii, istoria științei, istoria sporturilor, istoria vieții private.

Pentru a concluziona, discuția despre unicitatea omului urmărește evidențierea importanței vitale a creației (culturii) și cunoașterii pentru universul uman. Până la urmă, ființa filosofului poet Lucian Blaga nu putea decât să privilegieze aceste dimensiuni ale omenescului. Binomul creație-cunoaștere este îndatorat situației în orizontul misterului, chiar dacă există și un binom creație-utilă-cunoaștere paradisiacă, situat mai degrabă în „imediat”. Fără a nega existența acestui de-al doilea binom (creație-utilă-cunoaștere paradisiacă), omul este om în mod determinant în virtutea primului. Devenirea și împlinirea omului sunt îndatorate situației în orizontul misterului. Creația artistică-cunoaștere luciferică se constituie în orizontul luminos care împinge omul să privească mai „departe”, nu doar pentru previziuni de siguranță,

<sup>38</sup> Vezi și „Quantum Questions Inspire New Math”, <https://www.quantomagazine.org/how-quantum-theory-is-inspiring-new-math-20170330/> March 2017, accesat la 15 februarie 2022.

constituind și afirmând demnitatea omului prin responsabilitate și depășirea zonei utilității imediate. Dacă în creația animalică „pulsează” specia, în creația umană pulsează o individualitate relevantă speciei. Omul creează pentru a crea și dorește să cunoască pentru a cunoaște, uneori (adeseori), intrând în contexte pe care nu le poate gestiona complet sau cu adevărat bine (vezi descoperirea bombei atomice, pleiada de arme chimice și biologice, experimentele virusologice care urmăresc crearea sau reproducerea de virusuri sau experimentele asupra genomului uman). De aici apare principala relativizare, sau slăbire, a continuității ontologice existente între om și restul lumii vieții. Aceasta este totodată miza, nu o apologie a unei superiorități arogante a omului, ci o evaluare corectă a rolului supradimensionat pe care îl joacă crearea culturii și cunoașterii pentru om, precum și rolul uriaș jucat de „consumul” de cultură și cunoaștere pentru constituirea și păstrarea fibrei specifice ființei umane, fără de care existența omului în lume își pierde semnificații importante.

Unicitatea omului și demnitatea umană se desfășoară cu toată viteza înainte, spre absolut, fără a atinge absolutul, în pofida, dar (paradoxal) și grație frânelor stilistice, pe de o parte, și ale supraviețuirii și imediatului, pe de altă parte. Demnitatea omului decurge din singularitatea sa cunoscător-creatoare și este dependentă de existența „în mister și pentru revelare”, precum și de refuzul imediatului și al simplei supraviețuirii ca scopuri finale și unice ale ființării umane. Responsabilitatea omului față de sine, ceilalți și lume, fericirea și nefericirea omului pot fi înțelese altfel în lumina acestui adevăr.

