

CURRENTUL ISTORIST ȘI PROGRAMUL LUI BLAGA DIN FILOSOFIA ȘTIINȚEI. O INTERPRETARE NECANONICĂ*

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI

Abstract. In this paper I focus on a different perspective on Blaga's epistemology and its particular relationship with his metaphysics of knowledge (part 1); in order to achieve that I will put together the elements of a reconstruction of Blaga's conception on the possibility, the structure and the dynamics of science understood as an extraordinary anticipation of the historical trend in contemporary philosophy of science inaugurated by Th. Kuhn (part 2), on the one hand; from the methodological perspective on science, especially that in the *Experiment and the mathematical spirit*, I propose a new reading and analysis of the concept of „stylistic matrix”, where the „supermethod” will play a central role, on the other hand (part 3). This interpretation aims at highlighting new dimensions of Blaga's reflections on science than those foreshadowing the historical trend in the philosophy of science inaugurated by Th. Kuhn that may advocate for an interpretation of his epistemology beyond the mere label of historical „relativism”, (that Kuhn himself was accused of after the first edition of his *Structure of scientific revolutions*). In this respect, I try to show how Blaga's programme in the philosophy of science includes and exceeds the ideational core of some of his works, considered as foreshadowing the *Structure...*(1962), through a parallel with Kuhn's standpoint from the answers to his critics, that also proposes overcoming the so-called relativism of the first edition of his work by reconfiguring its position, especially with respect to the concept of *paradigm*. At the end of my analysis I attempt to show a deep similarity in the epistemological standpoints of the two.

Keywords: Blaga, Kuhn, philosophy of science, relativism, mathematics.

Având disponibile rezultatele cercetărilor anterioare¹, în studiul de față voi încerca, pe de o parte, să pun cap la cap elementele unei reconstrucții a concepției

* Studiu realizat în cadrul Proiectului „Stil spiritual și cunoaștere în filosofia lui Lucian Blaga. O reevaluare în lumina epistemologiei istorice contemporane”, finanțat prin programul Granturile Academiei Române 2019–2021, Subprogramul „Științe umaniste”, Contract GAR-UM-2019-XII-3.4–3.

¹ Dintre lucrările avute în vedere menționez: M. Flonta, *Sistem sau teme perene? Despre posteritatea filosofiei lui Lucian Blaga*, în A. Botez et al. (coord.), *Lucian Blaga – Confluențe filosofice în perspectivă culturală*, București, Editura Academiei Române, 2007, pp. 303–316; *Istoria științei și analiza culturală a cunoașterii pozitive*, în D. Ghișe, A. Botez, V. Botez (coord.), *Lucian Blaga – Cunoaștere și creație*, București, Editura Cartea Românească, 1987, pp. 181–197; *O voce care nu a fost auzită: Lucian Blaga și reorientarea istorică a filosofiei științei*, în M. Mamulea, et al. (coord.), în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XI: *Lucian Blaga, 120 de ani de la naștere*, București, Editura Academiei Române,

lui Blaga despre posibilitatea, structura și dinamica științei înțeleasă ca o anticipare extraordinară a curentului istorist din epistemologia contemporană inaugurat de Thomas Kuhn²; pe de altă parte, din perspectiva metodologică asupra științei, mai ales din *Experimentul și spiritul matematic*³, voi propune noi valențe de lectură și analiză conceptului de „matrice stilistică”, unde „suprametoda” va juca un rol central. Voi încerca să semnalez prin această interpretare noi dimensiuni ale reflecțiilor lui Blaga asupra științei, altele decât cele care au prefigurat curentul istorist în filosofia științei inaugurat de Thomas Kuhn în favoarea unei „încadrări” a filosofului român între filosofii științei dincolo de „relativismul” istorist al unei posibile caracterizări a epistemologiei lui, „relativism” de care Kuhn a fost acuzat după prima ediție a *Structurii revoluțiilor științifice* (1962). În acest sens voi încerca să arăt cum programul din filosofia științei al lui Blaga include și depășește nucleul ideatic din unele lucrări ale sale, considerate în acest sens ca precursori ale *Structurii...* (1962), printr-o paralelă cu perspectiva lui Kuhn din răspunsurile la critica săi, perspectivă care propune de asemenea o depășire a așa-zisului relativism al primei ediții a „eseului” prin reconfigurarea poziției sale mai ales în legătură cu conceptul de *paradigmă*. În finalul acestei analize voi încerca să arăt o strânsă apropiere a pozițiilor epistemologice ale celor doi.

Pe de altă parte, pentru că această ultimă sarcină este mai largă și de importanță, rezultatul oricărei interpretări de acest tip trebuie integrat în sistemul filosofic sau metafizic al lui Blaga. Un prim-pas al acestei ultime sarcini trebuie însă făcut dintru început și se va constitui printr-o privire generală a raporturilor dintre cunoașterea filosofică (metafizică), „metafizica cunoașterii” și cunoașterea științifică, precum și prin precizarea tipurilor de cunoaștere (I și II) în relație cu filonul metafizic, pe de o parte, și cu cel epistemologic, pe de alta, *degajând* totodată limbajul metaforic implicat și încercând articularea celor două perspective bliagene asupra cunoașterii – metafizică și epistemologică.

Abia după acest pas voi reveni la reconstrucția propriu-zisă și voi proceda, într-o primă instanță, la re-evauarea elementelor-structuri cu care operează autorul nostru în determinarea concepției sale despre natura și progresul cunoașterii științifice („moduri de raționalizare”, „matrice stilistică”, „câmp stilistic”, „categorii stilistic-abisale”, „categorii de tip kantian”, „suprametoda”); în final voi încerca integrarea filosofiei științei a lui Blaga în cadrul sistemului său filosofic.

2015, pp. 53–64. G. Nagâț, „Varietăți ale cunoașterii și câmpuri stilistice în filosofia lui Lucian Blaga”, în *Studii de epistemologie și de teorie a valorilor*, București, Editura Academiei Române, 2020, pp. 33–48. Al. Petrescu, *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia științei*, Timișoara, Editura Eurobit, 2003. M. A. Drăghici, *Raportul dintre cunoașterea comună și cea științifică în Trilogia cunoașterii a lui Blaga*, în *Revista de filosofie*, nr. 2/2022, pp. 159–174.

² Dintre lucrările lui Kuhn utilizate în acest studiu menționez: *Structura revoluțiilor științifice* [edițiile 1962, 1970, 1996], trad. Radu J. Bogdan, studiu introductiv de M. Flonta, București, Editura Humanitas, 2008; *Tensiunea esențială. Studii despre tradiție și schimbare în știință*, trad. A. Florea, studiu introductiv de M. Flonta, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982; „The Road Since Structure”, în *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 2, 1990, Symposia and Invited Papers (1990), Chicago, University of Chicago Press, pp. 3–13.

³ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Humanitas, 2019, pp. 471–645.

1. CUNOAȘTERE, CUNOAȘTERE ȘTIINȚIFICĂ ȘI „METAFIZICA CUNOAȘTERII”. PERSPECTIVĂ METAFIZICĂ VS. PERSPECTIVĂ EPISTEMOLOGICĂ?

Pentru că cele două perspective – metafizică și epistemologică – cu privire la cunoaștere se întrepătrund atât de natural în filosofia lui Blaga, este de neevitat să ne punem întrebarea dacă nu cumva este vorba doar despre o aparentă contradicție atunci când se spune că filosoful nostru așează în fața sistemului său, cu prioritate, când perspectiva metafizică, când pe cea epistemologică. În plus, la Blaga, de clarificarea relaționării celor două în lumina noii *metodologii* mai ales din *Experimentul...*, depind atât o proiecție cât mai corectă a concepției lui epistemologice asupra curentului istorist din filosofia științei, cât și orice încercare de evaluare a filosofiei științei în general din întreaga sa operă.

Dar, cum spuneam, pentru a ne apropia de această ultimă chestiune, e util să facem întâi câteva considerații privind felul în care vede Blaga raportarea cunoașterii filosofice (metafizice) la cea științifică.

În *Despre conștiința filosofică*⁴, Blaga a separat explicit cunoașterea filosofică de cea științifică și de cea a simțului comun. Rostul și finalitatea filosofiei cel mai bine se regăsesc „în funcția ei creatoare de metafizică”⁵; înțeleasă ca metafizică, filosofia beneficiază de o autonomie naturală în raport cu știința și arta, ireductibilă la acestea, cu un orizont obiectual, metodologic și de valori cu totul specifice. Ca „încoronare a gândirii filosofice”, metafizica nu are nevoie să ceară altor instanțe validitatea propriilor idei cu care operează, căci „orice autentică idee metafizică își are logica sa”, și „trebuie judecată în propriile ei perspective”, critica acceptabilă fiind doar cea „immanentă”, care vine din interior; chiar orice critică filosofică, dacă „nu știe să se adapteze la criteriile lăuntrice ale unei concepții metafizice rămâne, în fond, inoperantă”⁶.

Dar, dincolo de „vârful” filosofiei, de metafizica făuritoare de lumi, filosofia ca atare se opune, mai mult decât știința și cu totul radical, simțului comun. Această opoziție nu este exercitată doar în raport cu prejudecățile acestuia, ci față de specificul *constitutiv* al lui, în prezența căruia filosofia însăși nu poate sta. Cunoașterea simțului comun sălășluiește și se exprimă la nivelul individului, ca expresie a unei cunoașteri mediane și implicite a colectivității la care acesta participă.

Distingerea cunoașterii filosofice (metafizice) de cea științifică este realizată de Blaga printr-un intermediar: experiența (simțurilor). Inițial, această experiență, a simțurilor, a fost izvorul comun oricărui tip de reflecție, fie filosofică, fie protoștiințifică; totuși, după Blaga, există o deosebire fundamentală între ochiul metafizicianului și cel al omului de știință, fie în protoistorie, fie în modernitate. În

⁴ *Ibidem*, pp. 13–137.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁶ *Ibidem*, p. 23.

metafizică, pe de o parte, și știință, pe de alta, comerțul cu experiența simțurilor este diferențiat de tipul de raportare, de ținta și natura acesteia, precum și de instrumentele, modalitățile specifice cu care se operează în fiecare dintre cele două perspective. Ca „autor al unei lumi”, filosoful țintește cele mai adânci orizonturi de mister ale cosmosului și existenței, dintr-o perspectivă a întregului și cu instrumentele gândirii conceptuale, metodologice și sistematice totalizatoare; problematica lui este în legătură cu un tot ce depășește orice limită inerentă experienței, nu numai în sens extensiv, ci și vertical (în înalt și în adânc)⁷. Omul de știință, pe de altă parte, asumă un rol de cercetător al unui domeniu delimitat din câmpul infinit al fenomenelor, termenii în care pune problema și modalitățile de operare fiind într-o subordonare față de principii și reguli metodologice arondate unor sectoare precis stabilite din corpul vast al experienței; soluțiile științei, de aceea, luate fiecare în parte, nu au o rezonanță largă, nu răspund de existența privită ca Tot⁸.

Ceea ce reținem din cele de mai sus este faptul că metafizica este cea care urmărește adevărurile ultime, absolute, iar nu știința în general sau știința propriu-zisă. Acest aspect devine deosebit de important în distingerea dintre „cunoașterea paradisiacă” și cea luciferică” din perspectivele metafizică și epistemologică precum și în ceea ce privește legătura cunoașterii luciferice cu o parte a științei fizicii (teoria cuantică) și cu metafizica paradoxală a anticilor și teologilor creștini ai Evului mediu.

Reluând distincțiile de mai sus, ne va reveni mai târziu sarcina de a încerca o clarificare a celor două tipuri de cunoaștere, paradisiacă și luciferică (sau de tip I, respectiv, de tip II), care să aibă în vedere și problema jargonului diferit în care sunt „îmbrăcate” ele în lucrările primei forme a *Trilogiei cunoașterii* („Eonul dogmatic, „Cunoașterea luciferică” și „Censura transcendentă”), în *Știință și creație*⁹, respectiv, în *Experimentul și spiritul matematic*; până atunci deci, să ne referim la problema acestor limbaje în contextul abordărilor metafizică și epistemologică ale cunoașterii la Blaga.

În primele lucrări, limbajul conține unele metafore și figuri de stil prin care Blaga părea să propună o teorie a cunoașterii în primul rând *dinspre* metafizică („cunoaștere luciferică”, „cunoaștere paradisiacă”, Marele Anonim etc.). În *Știință și creație*, deși regăsim și prezența acestui limbaj, lucrarea poate fi considerată una de tranziție, între o perspectivă metafizică și una epistemologică privind cunoașterea; pentru că, dincolo de faptul că aici apar și termeni propriu-zis epistemologici, mai important este că tot aici asistăm la o desfășurare a concepției epistemologice a lui Blaga ca parte a unei filosofii a științei exacte, care încearcă să explice inclusiv dinamica și istoricitatea științei prin ilustrarea și explicarea momentelor ei istorice *în conformitate cu acea concepție epistemologică*. Pe de altă parte, remarcabil este că *Experimentul și spiritul matematic* nu mai conține metaforele și sintagmele

⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁸ *Ibidem*.

⁹ L. Blaga, *Trilogia valorilor*, București, Editura Humanitas, 2019, pp. 11–146.

propriii creațiilor dintre anii 1931–1934. În plus, o dovadă a „unității” celor două perspective este faptul că Blaga a ținut, în „Testamentul editorial” din 1959, să introducă lucrarea *Experimentul și spiritul matematic* în a doua formă a *Trilogiei cunoașterii* pentru că, prezentând „o filosofie a științei exacte de astăzi”, acest volum ar fi o completare la teoria cunoașterii expusă în lucrările ce compuneau inițial *Trilogia*¹⁰.

Un scurt apel la „surse” va lămurii și mai mult chestiunea: atunci când își expune concepția despre teoria cunoașterii este vorba despre două locuri din *Cunoașterea luciferică*¹¹ în care Blaga vorbește despre nevoia limbajului metaforic și limita traducerii termenilor fundamentali ai metafizicii sale în conceptele consacrate ale epistemologiei. În parte așteptat, primul loc este acolo unde metaforele cunoașterii paradisiacă și luciferică sunt legate de episodul biblic al diferențierii cunoașterii adamice după deznodământul întâlnirii lui Adam cu șarpele: cunoașterea originară dată lui Adam era cea paradisiacă, prin care totul era prezent și nimic „ascuns”, în care acesta împărțea nume lucrurilor și ființelor, pentru a le recunoaște și clasa. Odată cu episodul amintit, în paradis a năvălit cunoașterea luciferică, tragică: ea „începe prin «deschiderea misterelor ca mistere», prin provocarea unei «crize în obiect» și sfârșește prin încercarea veșnic repetată, niciodată încheiată, de a scoate pe alt plan [...] obiectul din criza sa”¹². În celălalt loc, în partea de „Încheiere” a *Cunoașterii luciferice*, Blaga dezvăluie motivele pentru care a utilizat aceste două limbaje în expunerea noii sale teorii a cunoașterii.

Variațiile operate de Blaga unor noțiuni considerate vagi până la el, precum „mister” sau „transcendență”, au fost posibile grație dezvoltării conceptuale a teoriei sale despre cunoașterea luciferică, unde exemplele ilustrative au fost alese mai mult din științe, din istoria științelor și mai rar din metafizică sau filosofie în general; dar la nivel conceptual, lucrurile au stat diferit. Astfel, denumirile simbolice date celor două tipuri de cunoaștere precum și diferitelor momente interne specifice ale acestora, dincolo de explicația „istorică” de mai sus, stau sub o explicație pur epistemologică: deosebindu-se între ele „prin sensul lor de *ansamblu*”, al perspectivelor lor diferite, precum și datorită noutății și prospețimii acestor „întreguri”, în denumirea familiilor de termeni implicați au fost preferate expresiile simbolice; motivul principal era acela de a nu altera sensurile și semnificațiile ideilor intenționate prin „numiri mai savante” sau consacrate. Căci termenii disponibili se refereau la situații vechi și presupuneau sensuri și semnificații „unilaterale”, iar exemplele pe care le propune Blaga sunt sugestive în acest sens¹³.

Să nu uităm, totuși, că aici suntem la nivelul elaborării filosofice, metafizice a teoriei cunoașterii a lui Blaga, unde, așa cum spune chiar autorul, termeni precum

¹⁰ L. Blaga, „Anexă la Testamentul editorial”, în *Despre conștiința filosofică*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 204.

¹¹ În L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 345–364.

¹² L. Blaga, *Trilogia valorilor*, ed. cit., p. 291.

¹³ Aici Blaga se referă, în special, la termenii utilizați în „tabla momentelor articulare ale celor două feluri de cunoaștere”, pe care nu îi mai reluăm aici (vezi *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 359–364).

„empiric” pentru „paradisic” sau „teoretic” pentru luciferic ar fi ocultat, ba chiar falsificat cu totul identitatea, noutatea și forța concepției sale. Pe de altă parte, limbajul epurat de simboluri și metafore din *Experimentul și spiritul matematic*, dincolo de explicația „biografic-istorică”¹⁴, este justificat în măsura în care această lucrare a venit mai târziu, după cum se exprimă Blaga, ca o *completare* a teoriei cunoașterii din *Trilogia* cu același nume. Deși văzută ca „o nouă teorie a cunoașterii” menită să legitimizeze „filosofic construcțiile fizicii actuale”, ceea ce face Blaga în *Eonul dogmatic* și mai ales în *Cunoașterea luciferică* este tot filosofie, dar nu încă filosofie a științei (cum avem în *Experimentul...*), ci o *legitimare filosofică* a fizicii actuale în termeni *metafizici* care fac apel și la simboluri și metafore. Terminologia din *Experimentul...*, pe de altă parte, lucrare care *completează* noua teorie a cunoașterii, nu mai avea nevoie de arsenalul filosofic-metafizic justificativ (pentru că el exista deja elaborat!), ci, din acest punct de vedere, tot ceea ce Blaga a trebuit să mai facă a fost să „traducă”, unde era cazul, termenii simbolici în termeni sau sintagme care utilizează terminologia epistemologică consacrată.

În ideea de a stabili un sens (dacă există doar unul) dinspre care se constituie noua teorie a cunoașterii la Blaga, dincolo de această unitate a celor două perspective asupra cunoașterii (metafizică și epistemologică), cărora la extreme le-ar corespunde și limbajele diferite, să observăm că fiecare dintre ele pare că își dispută întâietatea.

Dar, înainte de aceasta, iată cum vede Blaga raportul dintre metafizică și teoria cunoașterii, care presupune, pentru fiecare perspectivă, aparent un alt tablou: o teorie a cunoașterii bine pusă la punct este fundamentală pentru o metafizică reușită, căci teoria cunoașterii este „începutul fericit sau dezastros al unei adânci sau mărginite concepții despre lume”¹⁵; perspectiva cealaltă, a metafizicii, ne spune că poți găsi o ordine superioară în lume „chiar împotriva unor considerații «științifice»”, pentru că știința este doar un „mijloc pentru trai” sau o construcție incapabilă de adevăruri absolute, iar problemele ei „ultime” sunt doar „zdronețele metafizicii”¹⁶.

Aceste poziționări ale lui Blaga par, cumva, confuze: el consideră că fără o teorie a cunoașterii solidă nu poți avea o metafizică serioasă, după cum aceasta din urmă se poate chiar lipsi cu totul de a da ascultare considerațiilor științifice. Această confuzie este doar aparentă, căci lucrurile se limpezesc dacă suntem atenți la conceptele și sensurile corespunzătoare la care se referă Blaga.

Soluția nepronunțată la această aparentă contradicție pare simplă: legitimarea filosofică a cunoașterii științifice, *inclusiv* a construcțiilor fizicii actuale, într-o metafizică generală compatibilă cu această teorie. Legătura metafizicii cu teoria

¹⁴ Vezi G. Nagâț, *op. cit.*, pp. 38–39. Aici este luată în discuție și ipoteza după care „neutralizarea” metaforelor în lucrări precum *Experimentul...* ar avea la bază cenzura regimului comunist, care l-ar fi forțat pe Blaga să nu mai utilizeze termeni „mistici”. Totuși, dat fiind că avem nu numai prezența acestui limbaj metaforic în multe lucrări ale lui Blaga, ci și, cum arăt mai sus, unele considerații metodologico-sistematice ale autorului privind această problemă, consider că o astfel de ipoteză este perfidă și insuficient susținută.

¹⁵ L. Blaga, *Mit și cunoștință* [1916], în *Încercări filosofice*, Timișoara, Editura Facla, 1977, p. 70.

¹⁶ L. Blaga, *Eroism în gândire* [1915], în *Încercări ...*, pp. 52–53.

cunoașterii este pusă explicit chiar de Blaga, în „Schița...”¹⁷ sa de autoprezentare. El spune aici că „încercarea metafizică” din *Cenzura transcendentă*, „un studiu de cu totul altă natură” decât cel din *Eonul...* și *Cunoașterea luciferică*, diferit și de „filosofia de aspecte științifice”¹⁸ (filosofia științei), a fost rezultatul unei lungi meditații asupra concluziei fundamentale a celorlalte două lucrări: „nonconvertibilitatea misterului în nonmister”. Rostul metafizic căutat, și găsit, „tâlcul transcendent” al concluziei i-au deschis lui Blaga perspectiva metafizică după care a admis ideea „Marele Anonim”. Ca centru spiritual și transcendent în raport cu conștiința noastră individuală, din care face parte și cunoașterea cu posibilitățile și limitele ei, Marele Anonim „întrece și controlează” această conștiință în ceea ce privește accesul la „misterul lumii și al existenței”. Construcția categorială (abisală), precum și reevaluarea categoriilor kantiene etc., toate acestea fac sistem cu perspectiva metafizică în general și cu poziția metafizică în raport strict cu teoria cunoașterii (metafizica cunoașterii). Se va desprinde că, deși între metafizică și știință există o separare principială la Blaga, o teorie a cunoașterii metafizic și epistemologic coerentă oferă o anumită autoconsistență sistemului său și la celelalte niveluri.

Problematicând, în primă instanță am avea o teorie a cunoașterii (epistemologia lui Blaga) ca parte a metafizicii *cunoașterii* (expusă, după propriile indicații, în principal în *Cenzura transcendentă*) și metafizica generală (expusă în toate *Trilogiile*). Epistemologia este apoi „completată” de „o filosofie a științei exacte de astăzi” ca exemplu de cunoaștere de tip II; mai avem apoi „considerațiile «științifice»” ale științei. Generând un tablou de ansamblu al celor de mai sus, propunerea noastră este de a înțelege aceste accepțiuni ale conceptelor de metafizică a cunoașterii, teorie a cunoașterii (epistemologie) sau filosofie a științei (exacte), respectiv, cunoașterea din științe, pe niveluri de teoretizare ca tipuri de poziționare epistemologică.

La nivelul „cel mai de jos” am avea deci discursul științei, considerațiile imediate ale acesteia care nu se pot desprinde de cadrul specializat conferit de specificul ei, dar care poate fi analizată cu instrumente epistemologice (filosofia științei). Știința ca atare, aici, nu se poate angaja cu succes în a-și apropria probleme și obiecte pe care nu are cum să le investigheze, cum ar fi cele ale metafizicii – ea este incapabilă de adevăruri absolute – sau ale filosofiei științei („misterul nu se lasă transformat în nonmister”). Din punctul de vedere al rezultatului *pozitiv*, se poate observa cu ușurință, aici, că o astfel de știință oferă, pe de o parte, o cunoaștere paradisiacă, de primul tip (I); doar o parte a științei, cum ar fi teoria cuantică din fizica modernă, atunci când, de exemplu, se raportează la problema naturii luminii și descoperă că aceasta nu poate fi pusă decât *antinomic* (că nu poate fi doar undă, ci și corpuscul), se situează în zona cunoașterii luciferice, pe palierul *negativ* al „minus-cunoașterii” [stadiul post-revoluționar la Kuhn]. Aici se cuplează „filosofia [s.n.] științei exacte de astăzi”, care *completează* teoria asupra cunoașterii (științifice) în general (filosofia științei), al doilea nivel, care este încorporată într-o metafizică a cunoașterii

¹⁷ „Schița unei autoprezentări filosofice”, în *Despre conștiința filosofică*, ed. cit., pp. 205–221.

¹⁸ *Ibidem*, p. 212.

(al treilea nivel), iar decodificarea *acestei* filosofii (a științei) se poate face din ambele perspective: a metafizicii cunoașterii, respectiv, ca urmare a reflecțiilor asupra considerațiilor științifice din tradițiile de cercetare corespunzătoare diferitelor etape istorice, *inclusiv* celei a fizicii „de azi”.

Deci, de „sus în jos”, am avea: metafizica generală (filosofia lui Blaga în general, care nu interesează *ca atare* în cercetarea noastră), metafizica cunoașterii, teoria cunoașterii ca epistemologie (care *include* filosofia științei „de ieri și de azi”, aș spune), „considerațiile științifice” ale științei.

Această epistemologie (ca teorie a cunoașterii care include o filosofie a științei „de ieri și de azi”) ar avea deci doi versanți proiectivi: este relaționabilă oricărei „științe” nematematizate, așa cum stau lucrurile în mare parte în *Știință și creație*, precum și în legătură cu științele matematizate începând cu știința *galileo-newtoniană* (inclusiv în legătură cu „știința exactă de astăzi”, cum o avem în *Experimentul și spiritul matematic*). În *Știință și creație* autorul reconstruiește istoria „științei” de la începuturi, în cealaltă lucrare, mai ales știința exactă de astăzi (începând cu cea *galileo-newtoniană*), dar în ambele situații avem a face cu concepția epistemologică a lui Blaga, cea care, deși a anticipat curentul istorist din filosofia științei secolului XX, în ansamblu nu se reduce, ci chiar depășește acest tip de filosofie a științei¹⁹. „Considerațiile «științifice»” despre care vorbea Blaga nu sunt altele decât pretențiile și rezultatele științei fiecărei epoci, fie cele ale științei de tip antic-medieval, fie cele ale științei de tip galileo-newtonian, dar începând cu acest ultim moment, cum vom vedea, lucrurile se modifică substanțial. Deci concepția epistemologică a lui Blaga este una care înglobează și explică nu numai aceste episoade, „tradiții” ce compun și formează istoria științei de până la Galileo, ci acestei concepții îi este integrată „o filosofie a științei exacte” (începând cu știința de tip *galileo-newtonian*) ca parte a metafizicii cunoașterii. Separarea pe niveluri (III și II) a metafizicii cunoașterii de epistemologie (ca filosofie a științei) presupune o „precauție” ce ține de perspectiva și discursul din care este evaluată această epistemologie: dinspre o metafizică a cunoașterii, filosofia științei este de altă „natură” decât discursul metafizic, pentru că este formulată separat, dinspre analiza istorico-sistematică a „tradițiilor științifice”; dar „filosofia științei” presupune *deja* un „miez” metafizic, așa cum spune Blaga, deci este „scufundată” izomorf în metafizica cunoașterii. Acestei „precauții” aparent insurmontabile i se poate sugera o soluție: pentru o metafizică a cunoașterii presupusa prioritate sau pretenție a fiecăreia dintre perspective (metafizică sau epistemologică) este o falsă problemă, căci Blaga are o aceeași teorie a cunoașterii științifice (epistemologie), care, în termeni metafizici este izomorfă cu metafizica cunoașterii ca parte a filosofiei sale: strict *dinspre* metafizică, această epistemologie îmbracă de cele mai multe ori terminologia

¹⁹ Aici nu am în vedere doar filonul metafizic, ce particularizează teoria lui Blaga în raport istorismul epistemologic și la care o să mă refer mai jos, ci și unele caracteristici ale epistemologiei sale care nu se regăsesc la Kuhn și care au reverberații astăzi, în anumite zone teoretico-metodologice, precum logicile „fuzzy”, și „paraconsistente” sau matematica *fuzzy*.

metaforei și a figurilor de stil, iar dinspre nivelul științei, așa cum o tălmăcește Blaga în *istoricitatea și dinamica* ei proiectate metodologic, ea poate transpare în termenii epistemologici consacrați (ca în *Experimentul și spiritul matematic*). În ultimă instanță, de fapt, ambele discursuri (epistemologic și metafizic) spun despre cunoaștere același lucru: imposibilitatea principială de a cunoaște în mod absolut natura și existența, sau „ireductibilitatea misterului la nonmister”. Aici ar putea fi imputată problema „surselor”: dacă metafizica cunoașterii ține de o metafizică, filosofia științei („de ieri și de astăzi”) presupune mai ales o analiză și sursă istorice.

De fapt, demersul lui Blaga nu distinge în acest mod „sursele”, căci acestea sunt separate doar metodologic. Există un control reciproc al asumpțiilor de tipuri diferite la nivelul teoretico-epistemologic al construcției, care poate fi asigurat de reconstrucția sistematică subiacentă a celor două perspective, ambele pornind dinspre zone diferite, dar ajungând la același principiu enunțat mai sus. Această asumție este susținută de cele două presupoziii aparent contradictorii: „miezul” metafizic *deja* prezent în perspectiva epistemologică nu este unul pus „ca principiu”, din care să fie dedusă întreaga filosofie a științei, ci este cel care se va fi impus *în urma* acestei analize, odată cu „reflecțiile” lui Blaga asupra celor două lucrări (de filosofia științei: *Eonul dogmatic* și *Cunoașterea luciferică*); abia aceste reflecții „i-au deschis”, cum el însuși o spune, perspectiva metafizică asupra cunoașterii; deci direcția este dinspre analiza filosofică a științei (filosofia științei) către o „metafizică a cunoașterii”²⁰.

Mai jos vom prezenta o sinteză privind tipurile de cunoaștere metafizică din unele lucrări ale lui Blaga pentru a putea desprinde apoi conceptele fundamentale care își vor găsi „traducerea” în perspectiva sa epistemologică și pentru a vedea mai limpede, în acest sens, cum se pot integra celelalte concepte cu rol determinativ în „plăsmuirile teoretice” ale științei. Vom reține apoi conceptul de „mister” ca pe un concept limită (*lucrul în sine* kantian), distingerea epistemologică între cunoașterea paradisiacă (de tip I) și cea luciferică (de tip II), cărora le vom adăuga conceptele de *idee regulativă*, „matrice stilistică”, *stil*, *categorii stilistice* în relație cu perspectiva sa metodologică din *Experimentul...* urmând apoi să configurăm construcția epistemologică a autorului nostru, cea care a anticipat curentul istorist din filosofia științei secolului trecut *dar nu numai*.

În *Schița unei autorprezentări filosofice*, Blaga susține că sistemul filosofic la care lucrează²¹ „nu e sistemul unei singure idei sau al unei singure formule”, ci în el „se împletesc [...] mai multe laitmotive principale”, care revin alternându-se ritmic de la o lucrare la alta; totuși, din același text aflăm că „există, desigur, în cele două trilogii apărute [*Trilogia cunoașterii* și *Trilogia culturii*] o idee centrală, care e însă secundată și de alte laitmotive: este ideea de mister sau aceea a existenței noastre în orizontul misterului”²².

²⁰ Vezi „Schița...”, ed. cit., pp. 210–213.

²¹ Era anul 1938, în care aveam deja primele două *Trilogii* (a „cunoașterii” și a „culturii”) iar Blaga finalizase primul volum din cea de-a treia trilogie – a „valorilor”.

²² L. Blaga, „Schița...”, în *Despre conștiința filosofică*, ed. cit., pp. 205–206.

Nu este puțin important pentru interesele acestei cercetări cât de central plasa Blaga în sistemul său ideea de „mister” sau dacă era ideea centrală a celor două *Trilogii*, cel puțin. După toate indiciile (am în vedere nu doar alte afirmații sau susțineri ale lui Blaga în aceeași direcție din celelalte lucrări, ci *funcționalitatea* sistemului său în jurul acestei idei) se pare că da, într-adevăr, ideea de mister este centrală în gândirea sa filosofică în ansamblu, dar nu e mai puțin adevărat că în unele lucrări acest element fundamental, prezent *implicit*, este în planul doi (de exemplu, atunci când Blaga procedează la o analiză „pur” epistemologică a posibilității cunoașterii noastre, așa cum apare în *Experimentul și spiritul matematic*).

La Blaga „misterul” este termenul *metafizic* al epistemologiei sale, termen care apare, după propria lui mărturisire, în mai multe variante relative la aria tematic-disciplinară în care are loc discursul autorului. În acest sens aflăm că în *Eonul dogmatic* și în *Cunoașterea luciferică*, unde se discută numai „probleme de logică și de teorie a cunoașterii”, este supusă „unei analize și unui examen minuțios”, „pentru întâia oară în istoria filosofiei”, „însăși ideea de mister”, în intenția de a încerca „o determinare a rolului pe care această idee îl are în constituția cunoașterii umane”²³.

În lucrările sus-menționate, încercând să dea un fel de analiză logică, „aproape matematică” ideii de mister, Blaga susține chiar că a găsit „un fel de coordonate geometrice de determinare a acestei idei”, care stau la baza nenumăratelor „variante” posibile ale ei. Variantele misterului ca „orizont originar, ireductibil, al existenței noastre”, sub presiunea și operațiile procesului de cunoaștere, deși sunt nenumărate și diverse, toate sunt „foarte determinabile logicește tocmai în calitatea lor de mistere”: avem „misterul ca orizont inițial al modului specific uman de a exista”; apoi varianta misterului „semnalat” prin simțuri, prin semne care țin de sensibilitatea noastră empirică – un mister „deschis”; varianta misterului „revelat” în planul constructiv al cunoașterii noastre; cel pe planul imaginar și misterul de pe cel al viziunilor abstracte. Misterul imaginar–revelat poate fi din nou deschis ca atare și poate fi supus unei noi „revelări”, și tot așa la infinit²⁴, spune Blaga. Printre hainele în care este îmbrăcat misterul este și aceea a *lucrului în sine* kantian, una dintre „variantele” în care (nu) se arată misterul lui Blaga.

Formele de „apariție” a misterului în lume și de tălmăcire în lumea umanului dezvăluie alte caracteristici ale acestuia: de „atenuare” și de „potențare” sau de „radicalizare”. Aceste modalități se întâlnesc în tipul de cunoaștere luciferică, deși „atenuarea” apare și în cunoașterea paradisiacă: prin generalizarea și conceptualizarea tipice cunoașterii paradisiace, aici, atenuarea vizează reducerea *numerică* a misterelor „latente”, spre deosebire de atenuarea *calitativă* a misterelor „deschise”, întâlnite exclusiv în cunoașterea luciferică²⁵.

Insistăm în caracterizarea celor două tipuri de cunoaștere pentru a înțelege mai bine, într-o primă instanță și la nivel „micro”, modalitatea determinativă a

²³ *Ibidem*, p. 207.

²⁴ *Ibidem*, p. 208.

²⁵ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., p. 271.

categoriilor abisale în „plăsmuirile teoretice ale științei”; într-o a doua instanță, poposirea asupra acestei distingeri între cunoașteri a lui Blaga ne plonjează direct în concepția sa epistemologică generală.

Cunoașterea paradisiacă, cea care se instituie în orizontul lumii date și poate fi completată cu simple „necunoscute” apelând la intuiții și concepte, la categoriile kantiene ale conștiinței, este *plus*-cunoașterea, care nu are nicio legătură directă cu misterul. Cunoașterea luciferică este cea care se manifestă în orizontul misterului, în care ceea ce ține de lumea dată nu reprezintă decât un „semn” sau „semnalizare”, prin simțuri, a unor mistere și este *minus*-cunoașterea; totodată ea este cea care „atenuează”, „permanentizează”, „potențiază” sau „radicalizează” misterul. Aici misterul implică un alt tip de „necunoscută”, iar încercarea de a-l dezvălui nu face decât să-l potențeze. La nivelul cunoașterii luciferice (care nu are nicio legătură cu „dracul”, ci în care este vorba doar despre „logică și teoria cunoașterii”, spune Blaga) funcționează aceleași vehicule epistemologice de la nivelul cunoașterii paradisiace (experiența, intuiția, conceptul, categoriile) însă fiind cu totul altfel articulate și structurate și având o cu totul *altă funcție* – dar această parte „metafizică” va fi completată, cum vom arăta, cu *metodologia* din *Experimentul...*

Dacă până acum în teoria cunoașterii s-a încercat reducerea cunoașterii umane la specificul cunoașterii paradisiace (mai ales cu Kant), cu Blaga ar trebui să asistăm la o justificare filosofică mai ales a tipului de cunoaștere luciferică („noua teorie a cunoașterii” propusă de el), pe care o întâlnim, de exemplu, în teoria cuantică a fizicii moderne. Blaga subliniază, prin aceasta, caracterul *antinomic* al cunoașterii luciferice, tip de cunoaștere asemănător (ca *metodă* doar, nu și după conținut) celei neoplatoniciene și celei din timpul dogmaticii creștine. Este vorba însă nu despre „gândire dogmatică” sau vreo reactualizare a conținuturilor ca atare ale dogmelor corespunzătoare, ci despre natura antinomică a discursului care decurge din natura lor.

Unul dintre exemplele preferate de Blaga din știința fizicii este cel al înțelegerii „luminii ca undă și corpuscul”, exemplu sugestiv pentru paradoxul cognitiv în care ne găsim și ilustrativ pentru teoria lui Blaga despre cele două tipuri de cunoaștere. Cu toate că este destul de incifrat în forma condensată a *Schiței...*, vom prezenta acest exemplu de aici, întrucât, așa cum este articulat, ne ferește de eventualele erori de înțelegere în urma unei alternative prezentări stufoase și explicării, pe larg și pe mai multe niveluri, a celor două tipuri de cunoaștere.²⁶

Spre deosebire de exemplul sugestiv pentru o cunoaștere paradisiacă, așa cum este afirmația „Necunoscuta, x-ul, care stârnește nori, care ar putea să fie vântul” este cauza mișcării perdelei de la fereastră, afirmația: „Lumina este ondulație” este un act de cunoaștere luciferică²⁷. În exemplul ultim, lumina a fost prefăcută mai întâi în „semn” sensibil („lumina”) „al [unui] mister pe care încercăm să ni-l

²⁶ Pentru accesarea, pe larg, a explicațiilor lui Blaga privind această distingere, vezi, în special, *Cunoașterea luciferică*, în *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 238–352.

²⁷ L. Blaga, *Schița...*, în *Despre conștiința filosofică*, ed. cit., p. 211 și urm.

revelăm”. Revelarea (prinderea în conștiință ca *minus*-cunoaștere a) necunoscutei (a *misterului* luminii ca „x”) prin „ondulație” („lumina este ondulație”) „se *substituie* într-un anume fel sensului sensibil” (al luminii) „și capătă un mai hotărât accent existențial decât se atribuie «semnului»”²⁸ (luminii).

Prin urmare, necunoscuta (misterul luminii ca „x”, ca ceea ce este în sine și nu se poate arăta, ca *atare*) nu se alătură cunoscutului *pe același plan* ca în cunoașterea paradisiacă, ci, odată *revelată* (prinsă în conștiință ca *minus*-cunoaștere, ca „ondulație”), ea se *substituie* cunoscutului, adică se prezintă *ca și cum* ar fi ceva „cunoscut”, fără însă să fie așa. Astfel, misterul se sustrage, de fapt, planului cunoașterii propriu-zise și rămâne, ca „x”, necunoscut în continuare, căci „misterul niciodată nu poate fi convertit în nonmister”.

Gândit antinomic, exemplul s-ar supune probei, la care Blaga nu mai apelează aici, care ar consta în analiza, *simultan*, a ambelor afirmații: „lumina este corpuscul”, „lumina este ondulație”; ceea ce ar duce la contradicție dacă ar fi puse în formulele echivalente: „lumina este ondulație, nu este corpuscul”, respectiv „lumina este corpuscul, nu este ondulație”. Această contradicție este însă pe planul cunoașterii paradisiace, iar dacă ținem seama de cele de mai sus, în interiorul cunoașterii luciferice obținem doar trepte succesive de atenuare-potențare ale misterului, mister care nu se lasă transformat în nonmister.

După cum se observă, această „schemă” presupune, implicit, principiul terțului *inclus*, deci are la bază un alt tip de logică decât logica clasică, aristotelică, bazată pe principiul terțului *exclus*; dar la aceste considerații vom reveni.

Pornind deci de la rezultatele pe care le-a obținut în lucrările anterioare (*Eonul și Cunoașterea luciferică*), Blaga încearcă să explice aceste rezultate și *metafizic*: reluând ce am spus mai sus, „meditațiile metafizice” ale lui Blaga privind cuplul mister-nonmister și imposibilitatea convertirii primului în al doilea l-au condus pe acesta la găsirea unei explicații după o perioadă care pare că nu ar fi fost scurtă. Desigur, ce ne spune Blaga despre intervalul îndelungat dintre momentul când și-a pus problema acestei explicații și găsirea ei (această problemă „mi-a dat mult de gândit”), el avea deja răspunsul – Marele Anonim; tensiunea „meditațiilor” fiind doar o chestiune de metodologie, de aranjare a desfășurării sistemului său și de asamblare sistematică a elementelor.

Așadar, „rostul”, „tâlcul” metafizic al principiului lui Blaga – „misterul nu se convertește în nonmister” – are la bază rezultatele analizelor asupra științei rezumate în presupuziția după care conștiința noastră individuală, care presupune și cunoașterea de care suntem capabili și care este limitată, trebuie să fie cumva depășită și condiționată („controlată”) de un „centru metafizic de natură tot spirituală”. În *Censura transcendentă*, deci, avem a face cu celălalt plan, metafizic, în care este discutată aceeași problemă, a cunoașterii – Blaga însuși și-a numit realizarea de aici „o încercare metafizică”. Prin urmare, în *Censura...*, prim-planul îl va ocupa Marele Anonim (o altă metaforă utilizată de Blaga), idee în funcție de

²⁸ *Ibidem*.

care se ordonează întregul angrenaj al cunoașterii noastre; desigur, un alt concept important aici este cel de „mister”. Prin rolul jucat de experiență, metafizica este cu totul altceva decât știința sau decât filosofia științei: „experiența nu joacă în metafizică decât rolul unui veto în cazul că metafizica o contrazice”, cu alte cuvinte, nu are decât un rol *negativ*, spre deosebire de științe și de filosofia științei, unde rolul experienței este în primul rând *pozitiv*, de fundament al validării la nivel teoretic a ipotezelor, teoriilor etc. Cu alte cuvinte, *negativ*, pentru a nu fi invalidate, este suficient ca persupozițiile și explicațiile metafizice să nu fie contrazise de vreo experiență.

Sub aceste considerații își desfășoară Blaga teoria sa cu privire la „formele metafizice de cunoaștere”, pe care nu o extinde prea mult²⁹. Cred că acum este util să readucem în atenție faptul că Blaga vedea cunoașterea, din acest punct de vedere, „ca act de transcendere” și în calitate de „cvasicunoaștere”. În sensul propriu, cunoașterea este astfel numai ca „act de transcendere”, indiferent dacă și cum este realizabil acest act. Normativ, cunoașterea (ar) presupune o depășire de sine a subiectului prin prinderea obiectului însuși; din acest punct de vedere, cunoașterea este *doar* „un act”, o tentativă sau nu este deloc, căci prin prinderea obiectului în transcenderea subiectului cunoscător noi nu putem avea a face decât cu un „nefenomen” al cunoașterii, căci fenomenul presupune doar o cunoaștere parțială.

Un episod clarificator al celor de mai sus este felul cum vede Blaga „obiectivității” și „subiectivității” cunoașterii. Aceștia se grupează, primii, sub credința că „actele de transcendere” sunt posibile, că putem avea cunoaștere în sensul „tare” și că lanțul fenomenelor poate fi întrerupt prin aceste acte, care nu fac altceva decât să „rupă” o ordine „fenomenală” inserând cunoaștere autentică; cei din urmă, subiectivității, pe de altă parte, nu fac altceva decât să considere că „ideea de cunoaștere este o ficțiune”, ceva ce nu va putea fi atins vreodată de cunoașterea individuală, după Blaga singura care ne este accesibilă nouă, oamenilor. Din acest punct de vedere, noi nu deținem și nu vom putea avea vreodată decât „cvasicunoaștere”. Punând-o pe seama „constantizării factorilor subiectivi”, un fel de structură cognitivă constantă intersubiectivă ultimă, inconștient asumată de subiecții cunoscători, cunoașterea se prezintă ca o trecere de la „fenomenul de conștiință” la „cvasicunoaștere”. Mai adăugăm aici observația autorului nostru atunci când îi vede pe „obiectivități” subiectivi și invers, pe „subiectivități” ca pe niște adepți ai unui realism cognitiv: pentru că teoriile obiectiviste asumă, relativ la statutul obiectului cunoașterii, o situație apropiată simțului comun – lumea este ceea ce se prezintă în fața noastră –, orice „ruptură” în lanțul fenomenelor nu este decât o depărtare „subiectivistă” de la „realitate”; la fel, subiectivității, atunci când privesc cunoașterea ca pe un „fenomen de conștiință”, nu fac altceva decât să-l

²⁹ Această discuție o putem întâlni, sub alt accent, mai ales în capitolul *O explicație metafizică a evoluției din Diferențialele divine*, parte a *Trilogiei culturii*. Aici Blaga leagă explicația evoluției din lumea viului de tipul de cunoaștere adecvată și completă (apanajul absolutului), care la nivelul părților neconștiente ale viului este sub forma cunoașterii complete, dar inadecvate; iar la nivelul cunoașterii umane, conștiente, noi avem a face cu o cunoaștere adecvată, dar incompletă.

înțeleagă într-un spirit mai naturalist chiar decât obiectiviștii, deși „fenomenul de conștiință” nu este „act de cunoaștere” propriu-zis, ci „fenomen”³⁰.

Chiar dacă este de la sine înțeles, trebuie să precizăm că mai sus avem a face cu *perspectiva* originală a filosofului nostru în această chestiune, iar nu cu vreo clasificare existentă, criticată, reconstituită sau mai mult sau mai puțin general acceptată, iar această precizare devine cu atât mai utilă cu cât Blaga spune explicit că teoriile obiectiviste și cele subiectiviste au eșuat în a putea explica ce este cunoașterea, împărțită de autorul nostru în „cunoaștere-negativ” și „cvasicunoaștere” – cu diferitele combinații intermediare între ele. Mai mult, aflăm că aceste două feluri de cunoaștere, considerate ca „momente separate și ca conglomerate sintetic”, „pot fi înțelese [...] numai [s.n.] în lumina teoriei despre cenzura transcendentă”³¹.

Cele două corespund, la nivelul „modurilor fundamentale de cunoaștere construibile”, modelului doi și trei dintr-un total de trei: pentru „cvasicunoaștere” (cunoașterea paradisiacă), avem, la nivelul general, „cunoașterea inadecvată”, căci ea se definește astfel, ca inadecvată, prin raportare la întregul și completitudinea cunoașterii – deci ea poate doar „să țină locul” de cunoaștere adecvată; „cunoașterea-negativ” (sau cunoașterea luciferică) reprezintă al treilea model de la nivelul fundamental și este cel al „cunoașterii adecvate”, care are la bază cuprinderea „obiectului”, însă cuprinderea se face doar prin ideea-*negativ* a acestuia – aici este prezentă tot timpul ideea metafizică de *mister*; în fine, primul dintre cele trei modele de cunoaștere fundamentale construibile, care însă nu are un corespondent operaționalizat în cunoașterea individuală (fiind doar ideală, posibilă sau ipotetică), este cunoașterea ca *absolută adecvație* între conținutul cognitiv și „obiect” – „cunoașterea adecvată”. De fapt, aceste modalități fundamentale se regăsesc, de cele mai multe ori, în anumite combinații unele cu altele, cu restricția că în fiecare dintre combinații este respectat principiul după care „misterele nu se convertesc în nonmistere”. Așadar, Blaga distinge nu mai puțin de șapte modele diferite (trei pure și patru combinate), dintre care, cum spuneam mai sus, doar o parte se vor realiza; fiecare dintre cele șapte sunt mai mult sau mai puțin depărtate de *ideea* de cunoaștere. Sigurele modele realizabile sunt cel al „cvasicunoașterii” (model pur) și/sau combinatul „cvasicunoaștere-cunoaștere-negativ”; acestea sunt și cele mai depărtate de „ideea pură de «cunoaștere»”³².

În reprezentarea lor *metafizică*, aceste modalități de cunoaștere se grupează sub trei forme: 1) cunoașterea absolută pozitiv-adecvată și nelimitată (apanajul Marelui Anonim); 2) cunoașterea individuală, a omului (cenzurată, dar nelimitată, subdivizată în „cvasicunoaștere” și „cunoaștere-negativ”); 3) cunoașterea pozitiv-adecvată, dar limitată (presupus factor în procesele formative biologice).

După cum se observă, cunoașterea alocată omului este „încadrată” de două forme de cunoaștere metafizică ce sunt, ambele, *pozitiv adecvate*: cea a Marelui

³⁰ Vezi *Censura...*, ed. cit., pp. 432, 436.

³¹ *Ibidem*, p. 441.

³² *Ibidem*, p. 444.

Anonim (care este și nelimitată) și cea a din lumea viului (limitată). Prima este cunoașterea absolută și totală, nelimitată, care nu aparține deci omului și nici viețuitoarelor, a doua este cunoașterea individuală (a omului) care este cenzurată, deși este nelimitată („cvasicunoașterea” și „cunoașterea-negativ” sau luciferică) iar ultima este cea implicată în procesele formative din lumea biologică, cea care implică vehea *entelehie*. Este interesant de precizat că, deși această ultimă formă de cunoaștere (din lumea biologică, ne-conștientă, a proceselor formative involuntare) este pozitivă-adaptată și limitată, Blaga spune că este, totuși, o cunoaștere absolută; este absolută în sensul că procesele biologice se desfășoară complet, spontan și inconștient, cumva de la sine, fără apel la vreo „idee” sau la vreo proiecție prealabilă. Blaga spune că avem a face aici cu o *transcendere pozitivă*³³, dar una limitată și fără distingerea dintre subiect și obiect.

În ceea ce privește „unghiul epistemologic-gnoseologic”, de reținut este că aici avem a face *numai* cu cunoașterea *individuată*. Aceasta este împărțită în cinci diviziuni, dintre care primele trei sunt pure iar două reprezintă moduri juxtapuse: 1) Cunoașterea concretă; 2) Cunoașterea paradisiacă, implicând-o pe cea concretă; 3) Cunoașterea luciferică, implicând cunoașterea paradisiacă și fiind articulată în a) plus-cunoaștere, b) zero-cunoaștere, c) minus-cunoaștere; 4) cunoașterea mitică și 5) cunoașterea ocultă. Toate aceste moduri sunt deci proprii cunoașterii individuate și se prezintă, fie în formă pură, fie amestecate³⁴.

După cum am văzut, perspectiva metafizică asupra cunoașterii (individuate) pare să aibă întâietate față de „unghiul epistemologic-gnoseologic”, un argument ar fi acela că această cunoaștere individuală este doar o parte a modalităților de cunoaștere posibile, imaginate; desigur, cunoașterea individuală este și singura care este realizabilă.

Miza lui Blaga privind prezența filonului metafizic în construcția sa despre cunoaștere nu este ușor de înțeles, căcim deși autorul nostru a vizat în primul rând un *sistem metafizic*, și abia în pasul doi o teorie a cunoașterii, cu toate acestea, am putut constata întâietatea care îi este acordată epistemologiei (vezi considerațiile din „Schiță” analizate).

Reluând ce am spus mai sus, ceea ce cred că trebuie reținut de aici este că, în sistemul lui Blaga, perspectiva metafizică în general este compatibilă cu epistemologia sa, până la o „scufundare” a acesteia din urmă în prima. Pe de altă parte, unele rezultate epistemologice la care ajunge în primele două volume ale *Trilogiei cunoașterii*, așa cum am văzut că spune în *Schiță...*, sunt *apoi*³⁵ justificate metafizic, în pasul doi, în volumul al treilea al acestei trilogii – *Censura transcendentă*. Blaga vorbește

³³ Este vorba despre o presupusă „cunoaștere” pe care lumea viului ar deține-o, în măsura în care materia organic-biologică se desfășoară *ca și când* ar dispune de o cunoaștere completă, spontană, dar limitată, adaptată la zona proprie diferitelor sale părți: ar exista o „cunoaștere” la nivelul fiecărui organ al corpului animal, o astfel de cunoaștere a celulelor etc.

³⁴ *Censura...*, ed. cit., p. 452.

³⁵ Blaga spune: „rezultatele la care am ajuns în cele două volume mi-au dat mult de gândit...” și m-am întrebat dacă nu cumva există în legătură cu acestea un „tâlc” metafizic.

despre o metafizică a cunoașterii, „nouă în ultimele timpuri”, care se îmbină cu o perspectivă de filosofia științei exacte, care a fost completată cu „*Experimentul și spiritul matematic*”; această filosofie a științei pare însă lipsită de fundamentul metafizic, disponibil în *Cenzura transcendentă* ca „metafizică a cunoașterii” – cum am văzut, aceste „rezultate” sunt relativ independente de filonul metafizicii sale. De fapt, există suficiente argumente exegetic-sistematice pentru a putea urma ambele sensuri: de la o filosofie a științei exacte la o metafizică a cunoașterii ca parte a sistemului său metafizic în general, sau de la concepția sa metafizică, printr-o metafizică a cunoașterii spre o filosofie a științei exacte; după cum, în interpretarea noastră, este plauzibil să gândim ambele sensuri cu aceeași demnitate: „de sus în jos” și „de jos în sus”. Cert este că *toate împreună* stau ca metafizică (a cunoașterii), epistemologie și/sau filosofie a științei exacte susținându-se reciproc, noninferențial³⁶.

2. CURENTUL ISTORIST ȘI PROGRAMUL LUI BLAGA DIN FILOSOFIA ȘTIINȚEI

Propunerea prezentei cercetări nu se pretinde o „descifrare” a filosofiei științei a lui Blaga, ci mai degrabă o reconstrucție a „părților” acesteia, așa cum am arătat mai sus că se regăsesc în diferitele lucrări ale filosofului român. Așa cum spune remarca Mircea Flonta³⁷, filosoful Blaga poate fi „judecat” și „după părți”, nu numai după „întregul” sistemului său. Totuși, după cum am procedat în lucrările anterioare, în prezentarea elementelor epistemologiei lui Blaga interesează, în primul rând, *sistemicitatea* construcției sale; însă, această sistemicitate nu este obligatoriu să fie a epistemologiei lui Blaga, pe care am putea-o eventual „descoperi”, ci doar în cadrul unei posibile interpretări.

În sensul celor de mai sus, nu vom lua în seamă strict „cronologia” apariției elementelor care ne interesează. Ținem însă să subliniem că prezența încă în teza sa de doctorat a unor concepte care s-au dovedit ulterior fundamentale (cum este cel despre *ideea regulativă*) indică faptul că autorul nostru avea în minte de timpuriu cel puțin unele dintre piesele fundamentale ale concepției sale epistemologice.

Vom face mai jos o incursiune într-un loc din *Cultură și cunoștință*³⁸, titlu sub care apare teza de doctorat a lui Blaga elaborată încă din 1920, care este și anul susținerii. Aici autorul propune pentru prima dată conceptul determinativ de *idee*

³⁶ Din acest punct de vedere, cel puțin *metodologic*, construcția lui Blaga seamănă cu ceea ce a realizat Kant în cele trei lucrări: *Critica rațiunii pure* (1781/1787), *Prolegomena* (1783) și *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [Fundamentele metafizice ale științei naturii] (1786). Dar această idee merită un spațiu de dezvoltare separat de studiul de față, la final doar vom schița această perspectivă.

³⁷ Vezi M. Flonta, *Sistem sau teme perene? Despre posteritatea filosofiei lui Lucian Blaga*, ed. cit., pp. 303–316.

³⁸ L. Blaga, *Cultură și cunoștință* [1922], în *Opere*, vol. 7, ediție îngrijită de Dorli Blaga, București, Editura Minerva, 1980.

regulativă, concept ce va deveni unul fundamental pentru proiectul teoretic din filosofia științei dezvoltat de Blaga în lucrările sale ulterioare. Acest proiect s-a edificat în răspăr cu „poziția standard” într-un mod asemănător cu replica dată de curentul istorist din filosofia științei aceleiași poziții, însă construcția lui Blaga s-a realizat cu câteva decenii mai devreme, chiar prefigurându-l. În vederea prezentării contribuției lui Blaga este necesar să sintetizăm câteva elemente ale poziției „tradiționale” sau „standard” asupra raționalității, obiectivității și progresului cunoașterii științifice, cea în opoziție cu care „noii filosofi ai științei” au contribuit la impunerea perspectivei de orientare istoristă (îi am în vedere aici mai ales pe Th. S. Kuhn, P.K. Feyerabend și St. Toulmin).

Reluând o excelentă sinteză a acestor elemente realizată de M. Flonta³⁹, spunem că în accepțiunea „tradițională”, obiectivitatea și raționalitatea cunoașterii științifice presupun o înțelegere a dinamicii acestei cunoașteri bazată pe *progres* și *cumulare*, iar distincția „știință – pseudoștiință” era explicată cel mai simplu prin definirea conceptului de știință ca cercetare sistematică și specializată a unui anumit domeniu de fenomene prin care se urmărea descrierea lor cât mai adecvată, precum și descoperirea unor legități cu un nivel tot mai înalt de generalitate și de rigoare⁴⁰. Aceste descrieri și modalități de comportare ale fenomenelor erau confirmate sau infirmate în cadrul unui experiment. Se ajunge astfel la explicații și predicții care trebuie să întrunească consensul tuturor cercetătorilor calificați și onești, mai spune Flonta. Conceptul de „progres în știință” presupune faptul că cunoașterea științifică progresează în general liniar, iar cercetătorii din trecut ne apar ca orientându-se, în activitatea lor, după aceleași criterii și valori pe care le recunoaște și le aplică cercetătorul din zilele noastre. Descoperirile științifice importante ale trecutului erau văzute drept anticipări sau contribuții la știința prezentă. Această perspectivă este cel mai bine reprezentată de relatările istorice pe care le conțin manualele și tratatele diferitelor discipline. Legat de conceptul de „revoluție științifică”, acesta presupune păstrarea acelorași norme ale descrierii și explicației științifice, aceleași idealuri de cunoaștere și idei regulative ale cercetării. Poate cel mai important aspect distinctiv ar fi cel legat de „metoda generală a cunoașterii științifice”, care presupune ca evaluarea întrebărilor și răspunsurilor formulate de cercetători să aibă loc în lumina unor valori, criterii și standarde de excelență proprii cercetării științifice *în genere*, și, în acest sens, neschimbate și independente de „spiritul timpului” sau de o anumită epocă culturală⁴¹.

În opoziție cu „poziția standard”, ideea generală a lui Blaga, avansată înainte cu mai mult de 40 de ani de la apariția primei ediții a *Structurii...*, are în vedere faptul că idealurile explicative și criteriile de validitate de care se lasă conduși cercetătorii reflectă și orientări ale gândirii ce vor fi afectate de prefaceri ce

³⁹ În M. Flonta, *O voce care nu a fost auzită: Lucian Blaga și reorientarea istorică a filosofiei științei*, ed. cit., pp. 53–64.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 54

⁴¹ *Ibidem*.

marchează trecerea de la o eră culturală la alta⁴². Această idee este perfect consonantă cu una dintre caracteristicile fundamentale ale curentului istorist din filosofia științei: am în vedere aici conceptul de „tradiție de cercetare” (M. Flonta). Din acest punct de vedere, reevaluarea evoluției în timp a cercetării științifice a naturii propune o istorie a științei ca o succesiune de tradiții de cercetare, fiecare dintre acestea fiind în legătură cu un context cultural-istoric în care obiectivele, valorile și criteriile de excelență ale științei variază în funcție de anumiți factori cultural-istorici. Prin schimbarea obiectivelor cercetării se modifică și ceea ce poate fi acceptat ca descriere și explicație satisfăcătoare a naturii. Aceste obiective și valori sunt dependente de „imaginea” asupra realității și naturii specifică diferitelor epoci istorice⁴³.

O explicație a opoziției dintre aceste două perspective, „poziția standard” și aceea promovată de „noii filosofi ai științei” ar fi că „istoria se face *post-factum*, de cele mai multe ori cu mult timp după momentul și contextul descoperirii noilor cunoștințe, deci cumva din afara tradiției corespunzătoare și departe de cercetarea practică, ca atare, a oamenilor de știință implicați”. Prin urmare, decodificarea genuină de către filosofii științei contemporane a acestui context suferă de „pre-judecățile” pe care aceștia le pot avea atunci când se apleacă asupra diverselor contexte, deci cu unelte ale unei perspective atemporale stabilite după standarde fixe de analiză și de rigoare. Aceste standarde specifice unor idealuri și valori teoretice de acest tip sunt prin excelență normative, fără legătură cu contextul în care se practică și se face știința. O altă explicație, poate mai importantă, este că acest filosof al științei, care nu a avut a face cu felul în care se face știința și nici nu a avut deschiderea de a încerca să urmărească istoria științei de la acest nivel, pur și simplu nu a putut utiliza alte instrumente de analiză decât pe cele „standard”, în care și cu care s-a format. Din acest punct de vedere, nu întâmplător *Structura...* este opera unui fizician-filosof, fost practician al științei – Thomas Kuhn. În același timp, consider, cu atât mai relevantă pentru contemporani și pentru „noua filosofie a științei” se dezvăluie prezența lui Blaga la începuturile acestui curent; cu atât deci cu cât Blaga nu a fost nici fizician teoretician și nici om de știință.

Voi relua mai jos un citat din prefața tezei lui Blaga (1920), unde avem chiar un nucleu de *program*⁴⁴ teoretic, dezvoltat ulterior mai ales în lucrarea *Știință și creație* (și mai puțin în *Experimentul și spiritul matematic*), precum și o discuție din capitolul trei al tezei, locul unde apare tematizată „ideea regulativă”, pe care Blaga o considera încă de aici subiacentă „cercetării științifice fundamentale”, sintagmă ce va subîntinde mai târziu acest program.

Observația timpurie din *Cultură și cunoștință* se referă în primul rând la felul cum era concepută metoda în teoria cunoașterii, iar Blaga consideră că i se poate adăuga încă un demers, acela al unei abordări culturale (sau „metoda stilistică”):

⁴² *Ibidem*, p. 55

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 56.

Teoria cunoașterii a întrebuițat pe rând metoda logică, psihologică, biologică, sociologică. N-am putea-o îmbogăți cu o metodă puțin încercată: cu cea culturală? Este o întrebare care lămurește titlul lucrării de față: „Cultură și cunoștință”. Și este – așa nădăjduim – o întrebare care deschide perspectiva unei vaste sinteze.⁴⁵

Suntem de acord cu M. Flonta că în „Prefața” tezei sale Blaga a pus bazele unui adevărat program teoretic în filosofia științei. Metoda „culturală” și jargonul aferent i-au servit să dezvolte în lucrările ulterioare această sinteză în legătură mai ales cu progresul științei și „tradițiile de cercetare”.

La fragmentul de mai sus adăugăm un comentariu în legătură cu o chestiune esențială a epistemologiei lui Blaga: felul în care acesta privește *problema* în știință. În capitolul 3 al tezei sale, într-un scurt fragment, fără nicio emfază, autorul nostru spune că *problema* în știință comportă nu doar un acord între *fenomene* observabile și experimentele ghidate de o simplă ipoteză, verificată pe baza unor inducții, prin care se trece de la particular la general ajungându-se astfel la soluția problemei. Deși această modalitate de abordare și rezolvare a unei probleme este des întâlnită în științe, „problemele *fundamentale* ale științei au o cu totul altă structură interioară”⁴⁶. În afară de cele două momente, al *fenomenului* observat și al *explicării* lui – prin experimentul bazat pe ipoteza formulată din datele de observație și astfel confirmată, mai există *ideea*, înțeleasă ca un *imperativ*⁴⁷ sub care ipoteza este modelată și care, de fapt, ea va fi cea care va sta la baza *construcției creatoare* a soluției. Această *idee* este cea care de fapt *ghidează* întregul experiment, firește, în acord cu observațiile, dar care nu este contrasă din datele observației. Rolul *regulativ* al ideii constă în articularea ipotezei și experimentului după anumite cerințe imperative de descriere și explicație științifice. Acestea nu sunt altceva decât condiții pentru profilurile problematizărilor acceptate și ale soluțiilor admisibile într-o anumită tradiție de cercetare; ele reprezintă deci idealurile explicative specifice unei astfel de tradiții. Ideile regulative și condițiile imperative care decurg de aici sunt la rândul lor proprii unei anumite culturi și vor suferi modificări importante în trecerea de la o cultură la alta.

Așadar, *problema* în știință presupune nu doar acordul între ipoteza bazată pe datele observației despre fenomene și experimentul care o confirmă sau nu; în afara fenomenului observat și a experimentului corespunzător mai există *ideea*, care se găsește de fapt și la baza *construcției creatoare* a soluției.

Exemplele utilizate aici se referă la rolul *ideii mecaniste*⁴⁸ de la baza tradiției corespunzătoare secolelor XVII–XIX. Cele mai semnificative exemple sunt cele

⁴⁵ L. Blaga, *Cultură și cunoștință*, ed. cit., „Prefață”, p. 11.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁷ Iată exprimarea exactă a lui Blaga din chiar prima frază a debutului acestui capitol trei, care explică și sarcina acestuia: „Rostul acestui capitol este să scoată în evidență *funcțiunea imperativă ce-o au unele idei în problemele științifice* [s. n.]”, *ibidem*, p. 31.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 32–34.

din acustica lui Huygens, din biologie cu Darwin și din fizică cu Galilei, în care fenomenele sunt supuse aceleiași idei mecaniciste⁴⁹. Modelul mecanicist din științe, care a funcționat cu atâta succes, a fost însă posibil pentru că viziunea asupra lumii din cultura occidentală deja era atinsă de ideea „lumii ca ceasornic”, ca mecanism.

În ce privește determinismul stilistic de la nivelul cunoașterii științifice în succesiunea tradițiilor de cercetare până la știința galileo-newtoniană, subliniem, foarte sintetic, dimensiunea fundamentală a cunoașterii științifice, care constă în caracterul *constructiv-creator* al demersurilor acestui tip de cercetare. Blaga spune că explicațiile teoretice ale fenomenelor naturii din știință sunt, ca și celelalte forme de cunoaștere, tentative *creatoare*, de revelare a necunoscutului/misterului, dar orientate de cadrele pe care le oferă categoriile specifice ale unui anumit *câmp stilistic*. Această idee stă la baza unei istorii a științelor în perspectivă stilistică, pe care Blaga o propune, și în care un rol major îl joacă „influența determinantă a categoriilor stilistice asupra conținutului și structurii însăși a construcțiilor teoretice”⁵⁰.

Factorii stilistici determinativi nu intervin în toate demersurile științifice, ci numai atunci când știința „vrea să reveleze mistere prin construcții teoretice”. Conceptul de cunoaștere (științifică) pe care Blaga îl dezvoltă în lucrările sale se vedește că este strâns legat de geneza concepției sale „stilistice”, iar concepția sa stilistică are ca element central tipul de categorii *stilistic-abisale*. Distincte de categoriile kantiene, ale conștiinței, categoriile stilistice sunt originare adânc în inconștient și participă determinativ la procesul constituirii și evoluției cunoașterii științifice. În cea mai mare parte a procesului cunoașterii științifice factorii stilistici nu influențează ci doar să *călăuzesc* cercetarea, și anume în acea vastă porțiune a științei, când sarcina cognitivă în studiul fenomenelor este una doar descriptivă – cu unele rezerve, un corespondent aici ar fi la Kuhn „perioada științei normale”.

Exemplele multiple date de Blaga din istoria științei sunt menite a ilustra faptul că descoperirile științifice însele se produc „în lumina unor coordonate stilistice”, care trimit la o anumită interpretare a fenomenelor, proprie unei anumite mentalități.

În ceea ce privește „matricea stilistică” ca atare, aici un rol fundamental îl au categoriile *stilistic-abisale*, care formează și funcționează ca un „mănunchi” sau ca o „rețea”, iar numeric ele se prezintă ca „mulțime”. Funcționalitatea determinativă a acestui câmp stilistic este asigurată de *sistemicitatea* acestor categorii, căci fiind independente și ireductibile între ele, formează un fel de matrice (*stilistică*) – aceste caracteristici sunt împrumutate din matematică⁵¹. În ce privește distingerea dintre „matricea stilistică” și „câmpul stilistic” precum și contextele în care Blaga le utilizează diferențiat, I. Biriș considera că „recursul la noțiunea de «matrice

⁴⁹ Vezi și M. Flonta, *O voce care nu a fost auzită: Lucian Blaga și reorientarea istorică a filosofiei științei*, ed. cit., p. 56.

⁵⁰ L. Blaga, *Știință și creație*, ed. cit., p. 163.

⁵¹ Vezi și M. A. Drăghici, *Raportul dintre cunoașterea comună și cea științifică în Trilogia cunoașterii a lui Blaga*, în „Revista de filozofie”, nr. 2/2022, p. 163.

stilistică» se face atunci când autorul dorește să evidențieze structura categorială a inconștientului; în schimb, atunci când filosoful vrea să reliefeze caracterul dinamic, formativ, respectiv funcția modelatoare a inconștientului, el va folosi în mod predilect noțiunea de «câmp stilistic»⁵². O completare aici ar fi că rolul propriu-zis determinativ se exercită „categorial”, unde „matricea” intră în joc, în timp ce „câmpul” ar sta pentru un „câmp de *posibilități*”; în alte cuvinte, dinspre structura determinată noi „vedem” matricea, iar dinspre nivelul inconștientului zărim „câmpul”.

Nu voi mai arăta aici, pe exemple, cum poate fi descris sistemul de generare–determinare a cercetării științifice după coordonate stilistice, acest lucru fiind realizat exemplar în studiul lui M. Flonta la care m-am mai referit, unde avem nu numai caracterizarea stilistică a fizicii galileene, prin opoziție cu fizica antică și medievală, ci și o analiză atotcuprinzătoare a paralelismului dintre programul lui Blaga și cele ale lui Koyré și Toulmin privind curentul istorist din filosofia științei.

Reținem faptul că trăsăturile stilistice ale fizicii antice și medievale capătă cea mai clară expresie în „teoria mișcării” a lui Aristotel. Este vorba despre o tradiție de cercetare inaugurată de fizica lui Aristotel, în opoziție cu știința matematică a naturii a lui Galilei și Newton. În ce privește traziția sau „trecerea” de la tradiția aristotelică la cea deschisă de Galilei, această tranziție însăși a devenit posibilă deoarece în epoca lui Galilei a dobândit contururi nete o cultură nouă, după cum se exprimă Flonta, ale cărei dominante stilistice se disting radical de cele ale culturii în care a luat naștere și a căpătat prestigiu fizica aristotelică. Este ceea ce Blaga argumenta cu referire la legea inerției, a cărei formulare i-o atribuie lui Galilei. În ceea ce privește revoluțiile științifice, ele reprezintă pentru Blaga tocmai dislocarea cadrului ideatic al unei mari tradiții de cercetare a naturii și înlocuirea lui cu altul: „Ceea ce au înfăptuit Galilei, Descartes, Huygens, Newton nu a fost, prin urmare, întemeierea unei științe a mișcării, ci *reîntemeierea* ei, o reorientare radicală a cercetării naturii care rezultă din punerea ei pe *noi fundamente ideatice*. Descoperirile epocale ale lui Kepler, Galilei sau Newton au devenit posibile abia datorită acestei reorientări.”⁵³

În mod cu totul surprinzător, termenii în care au caracterizat ambii (Koyré și Blaga) premisele ideatice ale noii științe a mișcării, inaugurate prin opera lui Galilei, sunt identice. Căci și pentru Koyré, și pentru Blaga prima premisă este geometrizarea spațiului, înlocuirea spațiului cu direcții privilegiate, al fizicii antice și medievale cu spațiul uniform, infinit, descris de geometria euclidiană. Iar a doua premisă este conceperea mișcării ca o stare, „o stare indestructibilă, pe același plan cu repaosul”⁵⁴. Cum spuneam, acest surprinzător paralelism este prezent, în analizele lui M. Flonta și între Blaga și Toulmin⁵⁵.

⁵² I. Biriș, („Idea de câmp cultural în filosofia lui Lucian Blaga”, în „Revista de Filozofie”, tom XL, nr. 6, pp. 549–554), *apud* Al. Petrescu, *op. cit.*, p. 54.

⁵³ M. Flonta, *O voce care nu a fost auzită: Lucian Blaga și reorientarea istorică a filosofiei științei*, ed. cit., p. 60.

⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 63.

⁵⁵ Pentru o la fel de interesantă asemănare vezi și studiul lui G. Nagâț (*op. cit.* – nota 13), în care sunt surprinse, printre altele, analizele și rezultatele comune la care au ajuns, pe de o parte Blaga (încă din anii '20 ai secolului trecut) și, pe de alta, Fleck, Crombie și Hacking.

În această parte a cercetării, beneficiind de cercetările lui M. Flonta, până la acest moment am putut remarca cum Blaga a reușit să dezvolte o perspectivă asupra „istoriei științei ca succesiune de tradiții de cercetare” (Flonta) cel puțin până la Galilei inclusiv, perspectivă prin care a prefigurat, fără să știe, curentul istorist din filosofia științei inaugurat de Thomas Kuhn cu prima ediție a *Structurii...* și continuat în secolul trecut în lucrări ale lui L. Fleck, A. Crombie și I. Hacking (pentru această ultimă dezvoltare, vezi studiul lui G. Nagâț menționat). Această realizare extraordinară dar puțin cunoscută în secolul trecut (cel puțin peste granițe) va putea fi completată și întregită cu ceea ce voi încerca să arăt în continuare în legătură poziția lui Blaga privind științele exacte ale naturii începând cu cea de tip *galileo-newtonian*.

3. PROGRAMUL LUI BLAGA DIN FILOSOFIA ȘTIINȚEI. O INTERPRETARE NECANONICĂ

Ceea ce putem spune pentru început este că acest tip ultim de știință la care m-am referit mai sus se supune într-un mod cu totul special determinismului „matricei stilistice” și celorlalte categorii structurante și variabile care au răspuns de succesiunea în timp a „tradițiilor de cercetare” până la Galilei. Voi încerca să arăt *cum* această perspectivă ultimă este parte integrantă a filosofiei științei exacte la Blaga (lucru susținut de el însuși la un moment dat⁵⁶, cum am arătat) și ce înseamnă aceasta.

Demersul va beneficia de o anumită interpretare a „modurilor de raționalizare”⁵⁷, în conexiune cu „suprametoda”, precum și de o paralelă între, pe de o parte, „matricea stilistică” și „suprametoda” lui Blaga și, pe de alta, „matricea disciplinară” a lui Kuhn în a arăta că, de fapt, ambele poziții presupun o poziționare epistemologică dincolo de relativismul istorist imputat lui Kuhn. În final voi încerca să integrez această „filosofie a științei” a lui Blaga precum și poziționarea sa epistemologică în sistemul lui filosofic în general.

În *Experimentul...*, Blaga explică determinarea tradițiilor cercetării științifice nu atât prin *matricea stilistică*, categoriile kantiene și elementele expuse anterior, cât prin patru „moduri de raționalizare” în strânsă legătură cu ceea ce autorul numea „suprametoda”. Această structură determinativă este susceptibilă de o anumită reconfigurare pe care o voi relua în finalul acestui studiu. În ceea ce privește „modurile de raționalizare”, acestea au fost tratate de mine și în alt loc⁵⁸; acum

⁵⁶ Blaga spunea că ceea ce a relizat în *Experimentul...* este o întregire a concepției sale despre structura și evoluția științei – vezi nota 9.

⁵⁷ Aceste „moduri” sunt discutate de Blaga în capitolul „Moduri de raționalizare” al *Experimentului...*, ed. cit., pp. 590–599.

⁵⁸ M.A. Drăghici, *Raportul dintre cunoașterea comună și cea științifică în Trilogia cunoașterii a lui Blaga*, în *Revista de filosofie*, nr. 2/2022, pp. 159–174.

însă, după o foarte scurtă prezentare reluând caracteristicile cele mai importante dezvoltate acolo, voi încerca să le indic „sursa” și caracterul lor determinativ–fundațional.

Blaga raportează în mod fundamental conceptul de cunoaștere rațională la aceste patru „moduri de raționalizare”, căci ele țin de „raționalitate” în general. Aceste moduri sunt înțelese ca structuri „raționale” care participă, în diferit dozaj, la orice act rațional în genere epuizând, virtual, întregul câmp de posibilități de construcție rațional-cognitivă. „Istoria” acestor moduri este identică cu apariția „raționalității” încă din preistorie, când raportarea „cognitivă” la natură era dominată de necesitățile de supraviețuire. Ele s-au format odată cu evoluția raționalității, corespunzător diferitelor etape ale dezvoltării și emancipării umane⁵⁹.

Primul mod este cel al „raționalizării pe linia identității pure”, tautologice și are la bază „postulatul identității pure”, fiind în opoziție cu celelalte trei și se regăsește în general la eleați, mai ales la Parmenide și Zenon. Aici existența era una „statică”, imobilă, gândirea acesteia în „unitate”, în identitate refuzând practic „multiplicității”, „diversității”, „schimbării”, și, prin ea, „mișcării” șansa de a putea fi abordate adecvat de rațiune. Cel de-al doilea este reprezentat de raționalizarea pe linia identității atenuate, care este ghidată, până la un punct, de postulatul identității; în ce privește posibilitățile de raportare ale acestei raționalizări, ele evită identitatea căutând empiricul și orice plan teoretic al existenței. Rezultatele acestui tip de raportare sunt judecați în care legătura dintre subiect și predicat este de parțială „identitate”. După tiparul platonice și aristotelician, această raționalizare stă la baza științelor de natură descriptivă și clasificatoare, precum și a oricărei perspective filosofice asupra „ideilor” sau a „esențelor”. După Blaga, acest mod este implicat și în timpurile moderne, ca de exemplu în sistemul de clasificare a ființelor vii al lui Linné. Raționalizarea pe linia egalității matematice (a echivalenței), firește, se regăsește în aria matematicilor, fiind „resortul intim al acestei științe”. Este întâlnit mai ales începând cu științele moderne, de exemplu în știința de tip galileo-newtonian, adică acolo unde domeniul disciplinar respectiv este matematizat/matematizabil. În fine, raționalizarea pe linia indentității contradictorii⁶⁰ are la bază principiul dialecticii. Din punctul de vedere al raportării la empiric, acest principiu este cel mai permisiv: adaptează „raționalitatea la structurile și articulațiile empiricului”, iar căutarea identicului se realizează atât în forme asemănătoare, diverse, dar și în forme contradictorii. Dintre filosofii care s-au călăuzit după acest principiu sunt menționate cele care își au originea în filosofia lui Heraclit, de exemplu. Acest mod de raționalizare devine dominant odată cu mecanica cuantică, când este pus la încercare principiul noncontradicției⁶¹.

Fixarea acestor patru moduri poate avea o coerență pe niveluri cu celelalte elemente ale epistemologiei lui Blaga, așa cum vom încerca să arătăm mai jos; de asemenea, satisface „criteriul istoric”: eficiența acestui model în ilustrarea și

⁵⁹ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 590–591.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 594.

⁶¹ *Ibidem*.

explicarea diferitelor etape ale dezvoltării raționalității spiritului uman în corespondență *inclusiv* cu etapele dezvoltării științei, așa cum înțelege Blaga aceste etape în succesiunea lor istorică⁶². Cum am văzut mai sus, ideea explicării diversității și schimbării prin cele patru moduri de raționalizare stă și la baza explicării dinamicii și progresului din știință. Pornind de aici, cu referire la text, vom recunoaște statutul întemeietor al modurilor de raționalizare la acest nivel. De exemplu, vorbind despre modul de raționalizare după principiul „egalității” (echivalenței), „acest mod este propriu îndeosebi domeniului matematic și constituie *resortul intim* al științei matematice [s.n.]”⁶³. În acest sens, Blaga vorbește despre posibilitatea științei de tip galileo-newtonian astfel: „niciodată n-ar fi luat ființă știința de tip galileo-newtonian dacă modul ei de raționalizare ar fi acela al «identității pure»”; ci aceasta știință a fost posibilă numai după ce aici va fi intrat „viguros în acțiune raționalizarea pe calapodul echivalenței matematice”⁶⁴. Mai mult, Blaga vorbește despre acest caracter întemeietor la nivelul general, el spune *explicit* că „un proces care face cu puțință știința de tip galileo-newtonian în tot ansamblul ei este «raționalizarea» realității empirice”; în lipsa unor asemenea „acte de raționalizare știința n-ar lua ființă”⁶⁵. În ce privește acest tip de știință, se poate considera că *posibilitatea* ei rezidă în modul de raționalizare după principiul egalității (echivalenței); mai mult, fără prezența acestui principiu, însăși existența acestei științe nu ar fi fost posibilă.

Modurile de raționalizare stau nu numai „la baza” celor două tipuri de știință (antic-medievală și galileo-newtoniană), ci și a oricărei filosofii, fie „a «ideilor» sau a «esențelor» după modul platonice sau aristotelic”⁶⁶, fie a „empiriei”. Blaga le atribuie caracterul de „structuri”⁶⁷; de asemenea, ele sunt ireductibile⁶⁸ și stau la baza oricărui demers cognitiv; în fine, luând în considerare și faptul că Blaga, spunând că „ionienii raționalizau empiria atât pe calapodul «identității», cât și pe calapodul «identității contradictorii» (...), dar ei efectuau aceste operații *fără conștiința principiilor de gândire* și în chip aplicat [s.n.]”⁶⁹, putem susține, la limită, că filosoful nostru le recunoaște acestor moduri calitatea de „principii ale gândirii”, de unde funcția lor fundațională.

În ceea ce privește celelalte tipuri de manifestări cognitive, relaționarea celor patru moduri de raționalizare cu fenomenul „stilului” aduce asumției de mai sus un plus de clarificare. Blaga vorbește despre „o corespondență de stil cât privește

⁶² *Ibidem*, p. 598.

⁶³ *Ibidem*, 595.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 597.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 551.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 595

⁶⁷ Blaga spune că „raționalitatea” este „unul dintre modurile de care spiritul uman se arată capabil în aspirațiile sale cognitive în raport cu existența”; aceste „moduri” sunt „structurile «raționale»”, care „participă mereu, în felurit dozaj, la procesele de cunoaștere” (*ibidem*, p. 590).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 596.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 551.

un mod sau altul de raționalizare, dominant într-o epocă”. Aici trebuie făcută o precizare: structura modurilor de raționalizare nu este „sursa” stilului, căci *stilul* în general se manifestă în primă instanță ca o potențialitate la nivelul inconștientului, unde spiritul cuplează înainte de a se exprima printr-o multitudine de forme, în primul rând artistice. Caracterul întemeietor al modurilor de raționalizare trebuie căutat deci nu atât la nivelul inconștientului *ca atare*, ci la cel al primei sale expresii comprehensive, la cel al unui stil ce urmează a fi *specificat* – într-unul sau mai multe dintre cele patru moduri; evident, *ca principii ale gândirii*, ele acționează mai ales la nivelul raționalului. Dinspre perspectiva inconștientului, intervenția *structurantă* a acestor principii se regăsește la nivelul a ceea ce numesc *identitatea* „matricei stilistice”, atunci când modurile de raționalizare selectează și structurează, la nivel categorial, „anumite conținuturi”, sau „ideile” unei matrice. Forța modurilor de raționalizare aici este decisivă, ele nu acționează întâmplător sau aleatoriu, căci au la bază însăși „raționalitatea” (în sensul larg al lui Blaga), așa cum s-a constituit/actualizat aceasta în timp.

Discuția despre necesitatea *acestei* dezvoltări/actualizări a raționalității, care a culminat cu *aceste* patru moduri de raționalizare, depășește cadrul teoretico-metodologic explicit al programului lui Blaga: în ce măsură *această* configurație este necesară, dacă a fost de tipul unui *a priori* actualizat în istorie, aici se poate interpreta; dacă ținem cont de ceea ce spune Blaga în chiar debutul capitolului „Moduri de raționalizare”, opțiunea noastră este pentru o înțelegere a raționalității mai degrabă ca o constituire prin „actualizare” decât ca rezultatul unei evoluții. Blaga vorbește aici despre raționalitate ca „spiritul uman *capabil* [s.n.] în aspirațiile sale cognitive în raport cu existența”; despre „participarea” acestor structuri raționale la procesele de cunoaștere; mai mult, Blaga vede o „trecere” de la formele preistorice ale vieții spirituale la cele istorice și, poate mai important, el vorbește despre „*deplasarea* [s.n.] de accent ce are loc în mintea omenească de la structurile mitice și magice spre cele care alcătuiesc «raționalitatea»”⁷⁰. Ținând cont de aceste elemente, o înțelegere mai adecvată a raționalității presupune o actualizare a ei printr-o „emancipare progresivă”, cum se exprimă Blaga, mai degrabă decât o evoluție propriu-zisă.

Ceea ce este cert este că, din perspectiva lui Blaga, așa cum ne apar lucrurile acum, cele patru moduri de raționalizare *epuizează* întregul câmp de posibilități de raportare rațională la fenomene și la lume în general. Deci la nivelul fundamental al raționalului, determinativ în raport cu *identitatea* și *structura* „matricei”, stau „modurile de raționalizare”. Raportul dintre aceste moduri și „câmpul stilistic” este unul de determinare în sensul de *specificare* a acestuia din urmă de către primele: în timp ce *câmpul* este un orizont de posibilități *după conținut*, modurile de raționalizare „actualizează”, filtrează, selectează și structurează acest conținut determinând acest câmp/câmpuri în forma *operaționalizată* a matricei categoriale. Mai clar, la nivelul „tradițiilor de cercetare” dintr-o știință, matricea stilistică apare *deja* condiționată de anumite moduri de raționalizare determinative. „Intervenția”

⁷⁰ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 590–591.

modurilor de raționalizare în „câmpul stilistic” este cu atât mai puternică cu cât ne apropiem de știința de tip galileo-newtonian, unde, cum vom vedea, „suprametoda” devine o componentă fundamentală a oricărui tip de știință de după Galileo; din acest punct de vedere, prin „suprametoda” de la nivelul științei moderne, modurile de raționalizare (în special cel matematic după principiul echivalenței) devin *consubstanțiale* cercetării științifice a naturii. Mai mult, nu doar că aceste moduri sunt condiții de posibilitate, dar devin principii active la nivelul unde se face știință, impunând cercetării propriu-zise restricții și direcții.

Reluând din cele de mai sus, se poate spune că „modurile de raționalizare” sunt condițiile de posibilitate ale diferitelor „identități” ale matricii stilistice; de asemenea mai putem spune că Blaga înțelege prin modurile de raționalizare determinările de care sunt capabile categoriile stilistice. Dacă categoriile stilistice variază, sunt schimbătoare prin conținuturi, cele patru moduri de raționalizare au caracterul de structură ce epuizează întreg „spațiul de posibilități” cerut virtual de formarea categoriilor stilistice în determinarea de la nivelul conștiinței. În interpretarea mea, deci, aceste moduri nu trebuie considerate doar sub aspect logic⁷¹, ci în primul rând ca *principii ale gândirii*. Aceste principii pot fi interpretate funcțional și se regăsesc sub formă de „operații” la celelalte niveluri determinative precum și, cum spune Blaga, ca „atitudini raționalizante” în subiecții care nu sunt în general conștienți de prezența și identitatea acestor principii.

Înainte de a prezenta „suprametoda”, pentru a ne fi mai clar locul și rolul metodologiei în gândirea lui Blaga, legat de importanța metodelor din științe în general, să ne reamintim ce spune autorul nostru despre „cunoașterea obiectivă a realității”; această cunoaștere este influențată de folosirea metodelor în două sensuri: ele „sau modifică calitativ realitatea sau o reduc doar la o porțiune din ea, sau, în cele mai multe cazuri, și modifică și reduc realitatea în același timp”⁷².

În acest sens, reținând și analiza de mai sus, în perioadele mai puțin dezvoltate ale științei, rolul ideii *imperative*, propriu-zis extraștiințifice, a fost unul mult mai mare decât ceea ce s-a întâmplat odată cu știința galileo-newtoniană. Explicația este că, odată cu această știință, „observația dirijată de o idee” se află în cuplu cu metoda matematică. În exemplul lui Galilei, observația era dirijată de ideea determinismului mecanic, dar întotdeauna asistat matematic.

După prezentarea celor mai semnificative caracteristici ale *suprametodei*, voi încerca o comparație a acestei ultime structuri, care include „matricea stilistică”, cu „matricea disciplinară” a lui Kuhn.

⁷¹ Al. Petrescu analizează relațiile „raționalizării” cu „raționalitatea” și „irationalul” din această perspectivă, în care sursa „modurilor de raționalizare” este logica (în *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia științei*, ed. cit., în special în Cap. IV, *Raționalitate și stil în cunoașterea științifică*, pp. 180–192). Aici mai adăugăm argumentul după care logica nu poate fi unica sursă în măsura în care Blaga nu reduce raționalitatea la logica propriu-zisă pentru că nu reduce matematica la logică (vezi distingerea dintre principiul „echivalenței matematice” și cel al logicii în capitolul *Matematizarea metodelor de cercetare științifică și panmatematismul filosofic*, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 574–590).

⁷² L. Blaga, *Însemnări filosofice* (1977), apud Al. Petrescu, *op. cit.*, p. 170.

Ca principiu, suprametoda se caracterizează ca acel ansamblu complex de metode ale științelor exacte ale naturii (începând cu fizica galileo–newtoniană) în care fiecare metodă trebuie să fie într-un cuplu metodologic cu matematica⁷³. Este nenormativă, căci o sursă este istorică (Blaga), și determinativă, sub rezerva că „ea circumscrie principiile metodologice de bază ale unei constituții *nescrise*”⁷⁴; s-a mai spus că suprametoda ar avea valențe metafizice⁷⁵. În demersul de față mă voi limita însă la importanța caracterului *metodologic* al suprametodei, care, cum se va vedea, este într-o legătură mai degrabă cu structura de determinare a naturii și progresului științelor (cu „modurile de raționalizare” și „matricea stilistică”) decât cu aspectele metafizice.

Cea mai importantă caracteristică a suprametodei este „expansiunea metodologică”⁷⁶: cel mai bun exemplu este fizica modernă, care își asimilează tot mai multe metode. În cadrul suprametodei, orice metodă trebuie să facă cuplu cu matematica, însă nu oricum, ci printr-un control reciproc al acestor cupluri sub supravegherea suprametodei. Expansiunea se realizează prin aceste cupluri metodologice tot mai multe și mai diversificate presupunând acest control reciproc. „Criteriul matematizării” este fundamental în cadrul suprametodei, respectarea lui presupunând excluderea oricărei metode care nu este susceptibilă de matematizare⁷⁷.

Blaga spune că mutația provocată de fizica contemporană mai ales în legătură cu spațiul și timpul a presupus balansarea suprametodei mai ales către zona modurilor de raționalizare după principiul echivalenței și al contradicției (sunt amintite încercările unei logici cuantice).

Între consecințele epistemologice importante ale suprametodei se numără distingerea între observații empirice și experiment – întodeauna construit în cuplu cu matematica și supus confirmării/infirării, între legi empirice și descoperirea legilor științei fizicii și între *schimbare* și *mișcare* – doar ultima putând fi matematizată. De asemenea, atunci când este implicată mai ales în cunoașterea de tip II, suprametoda este răspunzătoare de succesul semnificativ al experimentelor care vizează un orizont *transempiric*, care confirmă ipoteze contraintuitive, dar cu o extraordinară putere de predicție, formulate în cadrul unor teorii. Pe de altă parte, suprametoda veghează la evitarea „panmatematizării” metodelor, scopul fiind exploatarea maximă a tuturor metodelor care permit matematizarea, și nu a reducerii metodelor până la o topire în matematică⁷⁸.

Mai adăugăm trei caracteristici fundamentale ale suprametodei, pe care ținem să le prezentăm separat, pentru că vor fi importante în comparația pe care o propunem mai jos, la rândul-le consecințe ale felului cum și-a proiectat Blaga acest „superconcept”. În primul rând, legătura dintre „datele de observație” și ideile teoretice („legi” și „ipoteze”) este una *indirectă*, prin experimentul matematizat și

⁷³ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., p. 519.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 561.

⁷⁵ Vezi Al. Petrescu, *op. cit.*, pp. 149–150.

⁷⁶ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 518 și urm.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 559.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 574 și urm.

„sub supravegherea suprametodei”⁷⁹; apoi, decizia în știință este, finalmente, apanajul ansamblului de metode controlat de o suprametodă; în fine, în ce privește raționalitatea științifică, sub dominația suprametodei are loc o „depersonalizare progresivă a științei de tip galileo-newtonian”. Blaga mai vorbește despre un „conformism constructiv”, care „face posibilă colaborarea dintre cercetători”⁸⁰ (aceste elemente reprezintă într-adevăr surprinzătoare asemănări cu ce spunea Kuhn mai târziu, în răspunsurile la criticii săi).

Înainte de comparația dintre „matricea stilistică” și „matricea disciplinară” a lui Kuhn, reconsiderând perspectiva asupra primei în relația cu suprametoda din științele exacte de tip galileo-newtonian, spunem mai întâi că „matricea stilistică” a lui Blaga determină un *stil* în corespondență cu cele patru moduri de raționalizare, iar aceste elemente sunt puse la lucru mai ales în determinarea cultural-istorică *în general*, și, cum am văzut, funcționează inclusiv în determinarea succesiunilor tradițiilor de cercetare din știință mai ales până la știința galileo-newtoniană; apoi, deși suprametoda procedea la „depersonalizarea” subiectului angajat în cunoașterea din științe, matricea stilistică, totuși, funcționează la nivelul comunităților de cercetători prin predispozițiile tacite de la nivelul experienței în comunitate precum și de la cel al biografiei și psihologiei individuale (asemănare cu Kuhn).

Cele mai importante patru elemente ale matricei stilistice sunt: spațiul, timpul, atitudinea *anabasică* și *catabasică* (neutră), valorile și năzuința formativă. Acestea se umplu de conținuturi ale inconștientului și determină tradițiile de cercetare oarecum indirect, în primul rând prin „imaginile” asupra lumii din diferitele epoci, cel puțin până la momentul apariției științei galileo-newtoniene; căci, odată cu consolidarea acestei științe, influențele matricei în cercetarea comunităților oamenilor de știință sunt filtrate de suprametodă.

Încercăm acum, în final, acea paralelă dintre matricea stilistică și suprametoda ale lui Blaga, pe de o parte, și „matricea disciplinară” a lui Kuhn, pe de alta.

Recunoscând că cele mai multe dintre dificultățile principale ale textului primei ediții au fost cauzate de cum a fost prezentat conceptul de *paradigmă*, Kuhn își corectează poziția inițială în două locuri: în *Post-scriptum*⁸¹ la a doua ediție a *Structurii...* (1970), și în „Second Thoughts on Paradigms” din *The Structure of Scientific Theories* (1973), republicat în *Essential Tension*⁸² (1977).

Kuhn reține doar 2 sensuri dintre cele aproximativ 22 care i-au fost indexate acestui concept. Important aici este mai ales primul sens, acela în care paradigma desemnează o întreagă constelație de convingeri, valori, metode etc., împărtășite tacit de membrii unei comunități *date*⁸³. Al doilea sens se referă la un element din acea constelație, acela sub care stau soluțiile concrete ale problemelor *puzzles* folosite ca modele sau exemple ce pot înlocui reguli explicite de bază pentru

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 557–560.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 561

⁸¹ Th. Kuhn, *Post-scriptum*, în *Structura...*, ed. cit., pp. 241–278.

⁸² Th. Kuhn, în traducere *Noi reflecții despre paradigme, Tensiunea esențială*, ed. cit., pp. 334–359.

⁸³ *Ibidem*.

rezolvarea de *puzzles* în știința normală. Primul sens ar fi sociologic, al doilea, „mai adânc” și „mai îngust”⁸⁴.

În ambele texte amintite, Kuhn propune, pentru primul sens, conceptul de „matrice disciplinară”⁸⁵, urmând ca al doilea sens să fie reprezentat, în cadrul aceleiași matrice, de unul dintre elemente – „exemplele comune” –, care reprezintă și sensul corect, cel intenționat de Kuhn pentru conceptul originar de *paradigmă* al primei ediții a *Structurii*. Matricea disciplinară, firește, se referă la o disciplină și presupune independența și caracterul determinativ al elementelor ei, însă întodeauna printr-o anumită *specificare*. Cele mai importante elemente subliniate de Kuhn sunt: generalizările simbolice, încrederea în anumite modele, valorile și exemplele comune („exemplarități”)⁸⁶. Oarecum asemănător, și în *Tensiunea esențială* Kuhn spune că fiecare dintre elementele matricei, la rândul său, necesită o nouă specificare⁸⁷.

Asemănarea „matricei stilistice” a lui Blaga, așa cum este definită în *Orizont și stil*, cu cea a lui Kuhn nu este de tipul unei suprapuneri: chiar dacă și pentru Blaga matricea este o „constelație de factori”, de „variabile independente”⁸⁸, fiind statornicită în inconștientul⁸⁹ uman și acționând ca un „complex determinant”, ea este mai aproape de sensurile paradigmei lui Kuhn din prima ediție a *Structurii...*; căci accentul pe „inconștient”, cu toate restricțiile lui Blaga (vezi nota 83), face ca raza ei de determinare să fie spre o zonă mult mai vastă, de la artă până la știința de tip galileo-newtonian. În plus, nivelul inconștientului este la „subsolul” conceptelor și categoriilor conștiinței, deci conținuturile de aici nu pot influența conștiința decât prin „plăsmuirile” filtrate de garnitura de categorii de tip kantian; totuși, ca matrice *stilistică*, structura blagiană se prezintă la nivelul *stilului* ca o specificare a lui, iar acest stil, prin categoriile stilistic-abisale, „se regăsește în conștiință nu numai sub forma realizată în creațiile de cultură”, ci și în „plăsmuirile științifice”.

Analiza noastră, așa cum am arătat, se desfășoară în cadrul unei reconstrucții, în care matricea stilistică este pusă într-o structură cu „suprametoda” *Experimentului*, iar abia în această formulă ea va fi consonantă cu matricea disciplinară a lui Kuhn. Să nu uităm că „matricea” lui Blaga este anterioară *Experimentului...*, în timp ce matricea disciplinară a lui Kuhn este posterioară primei ediții a *Structurii...*; de altfel, după cum reiese și de mai sus, și la Kuhn întâlnim un drum asemănător, de la prima ediție a *Structurii...* până la poziția din lucrările de răspuns la criticii săi,

⁸⁴ Th. Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., „Prefață”, p. 48.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 338, *Noi reflecții...*, p. 250.

⁸⁶ Th. Kuhn, *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 252–255.

⁸⁷ Th. Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p. 338.

⁸⁸ L. Blaga, *Orizont și stil*, în vol. *Trilogia culturii*, București, Editura Humaintas, 2011, p. 139; de acum va fi citată doar *Orizont și stil*.

⁸⁹ Reamintim aici importanta precauție a lui Blaga din capitolul *Matricea stilistică* din lucrarea menționată la nota anterioară, după care caracterul „inconștientului” ca sursă a „conținutului” matricei nu are nicio legătură cu substratul patologic al psihologiei. De asemenea, Blaga precizează că „prin teoria despre «matricea stilistică»” a încercat doar să lămurească „cum și de ce creațiile poartă o pecete stilistică” (*Trilogia culturii*, ed. cit., p. 145 și urm.). Reținem de aici caracterul structurant–determinativ al matricei lui Blaga.

după cum, în interpretarea propusă aici, analiza programului teoretic al lui Blaga din filosofia științei presupune „completarea” (Blaga) acestuia cu *Experimentul...*

Pentru început vom încerca să arătăm mai jos o similitudine între trei dintre componentele matricei stilistice blagiene și cele ale matricei disciplinare: „valorile”, atitudinea *anabasică* și *catabasică* și „năzuința normativă” ale lui Blaga corespund „valorilor epistemice”, „încrederii în modele” și „exemplurilor comune” la Kuhn.

În *Orizont și stil*, acolo unde avem caracterizarea matricei stilistice, pentru „valoare” stă „accentul axiologic”⁹⁰, sintagmă care presupune o dimensiune conceptuală mai generală și mai adâncă în comparație cu „valoarea” înțeleasă analitic; în general, în filosofia lui Blaga, cu excepția *Experimentului...*, „valoarea” presupune o determinare sau o clarificare fenomenologică și are o expresie spiritual-culturală. Resorturile „valorii” sunt în inconștient și presupun „accentul axiologic” („atitudine prețuitoare, de care se va resimți efectiv orice apreciere conștientă de mai târziu”⁹¹), o propensiune către *sens*, prin urmare către apreciere, evaluare și valorizare, un proces orientat inițial inconștient de a valoriza sau devaloriza, în diferite grade. Din acest punct de vedere, valoarea este o *specificare* a „accentului axiologic” până la nivelul conștiinței, unde poate fi analizată. La nivel epistemologic însă, începând cu știința de tip galileo-newtonian, valorile „noii fețe” a matricei stilistice devin valorile epistemice de sub controlul suprametodei asumate implicit de membrii unei comunității științifice și se suprapun astfel valorilor epistemice ale lui Kuhn. Acestea din urmă sunt variabile după conținut în limita aceluiași predeterminări sociologice și psihologice (Blaga și Kuhn) mai ales în perioadele de „criză” (Kuhn).

La Kuhn, în *Postscriptum* și în *Noi reflecții...*, elementele matricei disciplinare, deci inclusiv valorile epistemice, sunt corelate mai ales cu perioadele de alegere între teorii concurente, unde intră în joc determinările *tacite* și pre-condiționările biografice și psihologice (asemănare cu Blaga). În ceea ce privește „rațiunile alegerii”, Kuhn lămură că nu este vorba despre o sursă „irațională” sau „mistică” în alegerea unei căi de rezolvare alternative la o problemă care nu pare să aibă o soluție în paradigma comunității în care funcționează cercetătorii confrunțați cu aceasta; impasul nu este (nici nu poate fi) trecut prin apel la modalități extra-științifice de acest tip, care să fie eventual incluse în noua strategie a rezolvării: aici este vorba pur și simplu despre „variabilitatea valorilor epistemice”, care este orientată în perioadele de impas de *interpretări* diferite ale unora dintre aceste valori. Kuhn spune în *Post-scriptum* că „rațiunile alegerii nu sunt diferite de cele enumerate de obicei de filosofii științei: precizie, simplitate, fecunditate și altele asemenea. [...] asemenea rațiuni funcționează ca *valori* [s. n.] și ele pot fi deci diferit aplicate, individual și colectiv, de către cei care concură la a le respecta”. Alte valori, de asemenea variabile sub aspectul „conținuturilor”, al interpretării mai ales „atunci când membrii unei anumite comunități trebuie să identifice o criză sau, mai târziu, să aleagă între moduri incompatibile de a-și practica disciplina”⁹² ar mai

⁹⁰ L. Blaga, *Orizont și stil*, p. 97 și urm.

⁹¹ *Ibidem*, p. 111.

⁹² Th. Kuhn, *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 252–253.

putea fi de pildă consistența internă și externă în considerarea izvoarelor crizei și a factorilor ce determină alegerea teoriei, valori care „să permită formularea și rezolvarea *puzzels*-urilor”⁹³ etc. (la Blaga avem „eficiența”).

Ceea ce este considerat de Kuhn deosebit de important, și acest lucru poate fi pus în legătură mai ales cu determinarea cercetării științei la Blaga dinspre „matricea stilistică” până la aportul suprametodei, „este faptul că, în acele situații în care valorile trebuie aplicate, diferite valori luate separat vor dicta adeseori alegeri diferite”, „aplicarea valorilor este uneori considerabil afectată de trăsăturile personalității și de biografiile individuale care îi diferențiază de membrii grupului”⁹⁴. Astfel, dacă judecățile asupra preciziei sunt relativ stabile de la o perioadă la alta și de la un membru al unui grup particular la altul, judecățile asupra simplității, consistenței, plauzibilității etc. diferă adesea considerabil de la individ la individ, spune Kuhn. Legat de „consistență”, ca ilustrare a acestei situații, este dat celebrul exemplu al disputei Einstein–Bohr: „ceea ce fusese pentru Einstein o inconsistență de nesuportat în vechea teorie cuantică și care făcea pentru el imposibilă realizarea științei normale, a fost pentru Bohr și alții o dificultate pe care puteai să te aștepti să fie rezolvată cu mijloacele normale”⁹⁵; pentru ultima situație, a relevanței diferite în funcție de o selecție diferită a anumitor valori în momente cruciale ale istoriei științei, Kuhn aduce ca exemplu tot „vechea teorie cuantică”⁹⁶.

În sensul celor de mai sus, putem conchide cu Kuhn că „nu există un algoritm neutru pentru alegerea teoriei și nici o procedură sistematică de decizie care, adecvat aplicate, trebuie să-l ducă pe fiecare individ din grup la aceeași decizie. În acest sens, comunitatea specialiștilor, mai curând decât membrii ei individuali, este cea care ia o decizie efectivă”⁹⁷.

În „criză”, predeterminările sau „accentul axiologic” funcționează ca valori și pot fi diferit aplicate, individual și colectiv, de cei care concură în a le respecta, iar incomunicabilitatea⁹⁸ ține și de alți factori decât de cei de limbaj. În acest sens, cu precizările și restricțiile de mai sus, mai ales odată „suprametoda” *Experimentului...*, unde am văzut că avem o „depersonalizare a științei de tip galileo-newtonian”, „accentul axiologic” din *Orizont și stil, specificat* ca valoare epistemică, desemnează cam același lucru ca și „valoarea” lui Kuhn din lucrările de care ne ocupăm acum.

Pe modelul anterior, în ceea ce privește „atitudinea *anabasică* și *catabasică*”, al treilea tip de elemente introdus de Blaga în matricea sa, după orizontul spațio-temporal și „accentul axiologic”, acest tip poate fi pus relativ ușor în corespondență cu „încrederea în modele”, al doilea element al matricei disciplinare a lui Kuhn. Cele trei coordonate ale acestui al treilea tip de element al matricei stilistice (atitudinea *anabasică*, *catabasică* și neutră) nu sunt altceva la Blaga decât direcții

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 268–69.

⁹⁸ Vezi Th. Kuhn, cap. 5 (*Exemplarități, incomensurabilitate și revoluții*), în *Post-scriptum*, ed. cit., p. 266 și urm.

în care este orientată calitativ atitudinea generică a inconștientului în raport cu sensul imprimat lumii sau exprimă „un coeficient” în sentimentul de sens al destinului sau al existenței: *anabasicul* reclamă o *înaintare* în existență și stă la baza unei tendințe „pozitive” în raport cu destinul uman și cu un sens dat în general existenței, în același timp fiind condiția de posibilitate pentru „încrederea” de care dăm dovadă în anumite situații chiar și atunci când evidența „ne obligă” să nu avem încredere dar totuși o facem; este deci resortul „pozitiv”, imboldul inconștient pentru o adeziune spontană către o acțiune, fie în domeniul creațiilor culturale sau al diferitelor domenii în care omul se exprimă, dar care reclamă o decizie bazată pe „încredere”; *catabasicul* exprimă același impuls, însă în direcția opusă, de *retragere* sau către o valorizare minimă a lumii și a existenței și, prin urmare, spre o încredere mai redusă într-un sens al acesteia determinând deci un apetit mult mai redus spre a îmbrățișa diferitele tipuri de acțiuni sau opțiuni – aici putem întâlni situația în care evidența ne indică explicit sensul pozitiv pentru adeziune însă noi procedăm invers, cu neîncredere și respingere; poziția neutră exprimă un echilibru între cele două, o „opțiune” neangajantă sau o adeziune mai degrabă la un *status quo*.

Deși acest tip de valențe atitudinale de bază ale inconștientului, element al matricii stilistice, este pe deplin probat „luând în studiu structura intimă a diverselor culturi”, așa cum Blaga ne asigură în *Orizont și stil*⁹⁹, același factor primitiv al matricii stă la baza convingerilor și atitudinilor *tacite* ale cercetătorilor atunci când întâlnesc situații în care evidența ajutătoare în deciziile epistemice lipsește în mod obiectiv, adică atunci când aceștia sunt confrunțați cu situațiile de impas în rezolvarea problemelor *puzzle* sau cu situații de „criză”; deși odată cu știința de tip galileo-newtonian aceste atitudini sunt resimțite la un nivel mult mai redus datorită supravegherii suprametodei, și aici este prezent acest factor primordial, de multe ori în combinație cu alți factori (cum ar fi „valoarea”), de natură deopotrivă conștientă și inconștientă. Asemănarea acestui factor sau element al matricii lui Blaga se realizează deci în cuplu cu suprametoda despre care am vorbit mai sus; iar comparația de mai jos cu al treilea element al matricii disciplinare a lui Kuhn („încrederea în modele – euristice”) reiese cel mai bine dacă înțelegem ceea ce spune Kuhn în *Post-scriptum* ca modalitate de *specificare* la nivel epistemologic a factorului corespunzător, care la Blaga, în *Orizont și stil* este determinativ *în general*, pentru că este localizat cu totul în inconștient.

La Kuhn, în varianta inițială a primei ediții a *Structurii...*, „încrederea în modele” (din *Post-scriptum*) apărea sub rubrici ca „paradigme metafizice” sau „părți metafizice ale paradigmatelor”. Ele exprimau „opțiuni comune” ale cercetătorilor dintr-o comunitate științifică în favoarea unor anumite înțelegeri de idei științifice precum „căldura” (care era considerată „energia cinetică a părților constitutive ale corpurilor”) sau a celei după care „toate fenomenele perceptibile se datorează interacțiunii din vid a atomilor calitativ neutri sau, alternativ, materiei și forței sau câmpurilor”¹⁰⁰. Caracterul metafizic consta în faptul că de multe ori conceptele nu

⁹⁹ L. Blaga, *Orizont și stil*, p. 115 și urm.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 251–252.

erau într-o corespondență cu „realitățile” desemnate, cum ar fi „câmpul” sau „atomii”, iar altele conceptele exprima pur și simplu metafore. În *Post-scriptum*, Kuhn preferă termenul de „încredere în modele (euristice)”, care oferă grupului de cercetători „analogii și metafore preferate sau admisibile”. Rolul modelelor de acest tip poate determina ceea ce va fi acceptat ca explicație sau soluție a unor probleme *puzzles*; de asemenea, ele contribuie la determinarea listei de *puzzles* nerezolvate și la evaluarea importanței fiecăruia. În plus, membrii comunităților științifice pot să nu împărtășească nici măcar modelele euristice¹⁰¹, deși de obicei o fac.

Mai clar stau lucrurile în cazul „năzuinței normative”¹⁰², care, fiind la baza imaginilor comune corespunzătoare unor modele cultural-istorice urmărite (inconștient), presupune inițial o prezență mai mult sau mai puțin discretă într-o arie foarte largă a umanului și a artefactelor, regăsindu-se, de exemplu și în creația artistică. În același timp, iar acest lucru este semnificativ în ceea ce privește comparația cu „exemplaritățile” lui Kuhn, tendința normativă este răspunzătoare inclusiv de „variațiile” unei scheme comune. Tendința normativă este în general solidară cu atitudinea *anabasică* și *catabasică*: cu cât tiparele sunt mai complexe, cu atât ele sunt mai ramificate și au tendința spre difersificare, de la „tipizare” spre „individualizare”; invers, cu cât sunt mai schematice, ele cu atât evoluează spre forme elementare (*stihiale*¹⁰³), ca în arta „simbolică”, cu amendamentul lui Blaga că în toate artele avem a face cu „trăiri”, iar din acest punct de vedere arta simbolică nu este una abstractă, care ar urmări „concepte”, așa cum era încetățenit¹⁰⁴. Ceea ce mai interesează aici, alături de tendința spre „forme în genere” și cele trei dimensiuni ale acesteia (*individualizantă*, *tipizantă* și *stihială* – elementarul), sunt „diversitatea” și „variația”. Aceste „ingrediente” sunt perfect consonante cu „exemplaritățile” și schema de funcționare a acestora, așa cum apar ele în *Post-scriptum*.

Blaga vorbește despre „o diversitate de tendințe formative”, care acționează „în zona întru chipărilor omenești”¹⁰⁵, tendințe de a întipări tuturor lucrurilor din orizontul nostru imaginar forme articulate în spiritul unei extraordinare consecvențe; aceste lucruri „pot să fie doar închipuite dar ele pot să fie realizate prin tehnica umană”¹⁰⁶. Tendința și apetitul de forme ale omului, spune Blaga, nu se îndreaptă numai spre „forme în genere”, ci „acest apetit se îndreaptă totdeauna spre forme variate”, căci dacă apetitul de forme al omului ar fi satisfăcut de forme în genere, omul s-ar mulțumi cu ceea ce-o oferă natura, fără a mai simți necesitatea creației. Formele creațiilor omenești se disting fundamental de cele din natură, căci

¹⁰¹ Exemplul lui Kuhn aici este cel din comunitatea chimiștilor din prima jumătate a secolului al nouăsprezecelea, în care apartenența la această comunitate nu implica convingerea în existența atomilor (vezi *ibidem*, p. 250).

¹⁰² În explicarea acestei sintagme, Blaga pornește de la „*nisus formativus*”, tendință imperioasă a omului către recunoașterea în primul rând de „forme în genere”, dar cum vom vedea, lucrurile nu se opresc aici.

¹⁰³ L. Blaga, *Orizont și stil*, p. 127.

¹⁰⁴ Vezi *ibidem*, p. 118

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 119.

primele „nu sunt forme brute, ci reprezintă forme care vibrează într-o masă de derivații *formale* [s.n.], dezvoltate potrivit logicii proprii acestor forme”¹⁰⁷. Blaga recunoaște deci acestei tendințe și o „latură formală”, importantă în determinarea unui *stil*. Legătura cu *stilul* este semnificativă („de modurile năzuinței normative atârnă toate stilurile”), pentru că abia acesta determină „plăsmurile” omului, inclusiv „plasmuirile teoretice” și/sau „științifice”. Dinspre determinarea năzuinței formative, în configurația stilului se păstrează *forma și consecvența în variația formală*¹⁰⁸.

În ce privește tendința normativă *individualizantă*, deși Blaga apelează pe larg la exemple din artă și cultură în general, firesc pentru domeniul căreia i se adresează lucrarea *Orizont și stil*, putem găsi aici referirile la lucrări reprezentative pentru acest filon al „năzuinței normative” în filosofie, în opera lui Leibniz, și chiar în știință, la fizicianul Pauli. Acesta din urmă a enunțat un principiu după care în sistemul unui atom doi electroni nu pot niciodată să descrie aceeași traiectorie. Blaga interpretează această principiu ca o „individualizare” definitorie a aspectului atomilor. În acest fel, consideră autorul, „se introduce în concepția «științifică» despre elementele ultime ale naturii viziunea «individualizantă»”¹⁰⁹. Mai mult, la întrebarea dacă acest principiu exprimă o realitate obiectivă sau mai curând un „stil de gândire”, Blaga răspunde: „Prin tot sistemul nostru epistemologic, înclinăm spre interpretarea că e vorba și aici, ca și în cazul metafizicii leibniziene, despre o realizare extremă a unui «stil de gândire».”¹¹⁰

În culturile de „început”, tendința *tipizantă* este „tipică” pentru gândirea și arta vechilor greci. Deși nu întodeauna în formă „pură”, această tendință este cel mai bine reprezentată de opera lui Platon, și, mai târziu, în timpul Renașterii. Ceea ce definește tendința tipizantă este căutarea „conturului necesar”, „conturul ideal, tipizant”¹¹¹, și reducerea elementelor la ideal sau la tipar, eliminând accidentalul și individualul. În acest sens, modul tipizant procedează prin „eliminarea întâmplătorului și prin accentuarea necesarului generic” a „construcției logice și măsurate”¹¹². Un exemplu este „cadrul pur formal” prin care Kant a impus faimosul său imperativ categoric. Modul *stihial* poate fi considerat în continuitatea celui tipizant, atâta timp cât Blaga îl vede că „forțează până la exces procedeul eliminării” iar necesarul este căutat chiar „dincolo de ceea ce este generic, în unele aspecte elementare și univiersale ale lucrurilor”. Formele la care ajunge acest mod „depășesc organicul, fiind parcă contaminate de natura geometrică a schemelor cristalice”¹¹³, spune

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 124.

¹¹⁰ Aici se impune un scurt comentariu; este vorba despre o altă asemănare dintre Blaga și Kuhn, din nou surprinzătoare: ceea ce spune Blaga mai sus cu privire la concepția atomară a lui Pauli, datorează unui stil de gândire, exact același lucru spune și Kuhn despre „corpuscularism” sau concepția corpusculară din știința baconiană, concepție considerată apoi de Kuhn ca fiind unul dintre factorii majori ai apariției Revoluției științifice (vezi Th. Kuhn, *Tradiții matematice vs. tradiții experimentale...*, în *Tensiunea esențială*, ed. cit., pp. 102–106).

¹¹¹ *Ibidem*, p. 127

¹¹² Aici avem un germene ale sensului „suprametodei” din *Experimentul...*

¹¹³ L. Blaga, *Orizont și stil*, ed. cit., p. 127.

Blaga. În „gândire”, modul stihial se oprește cu predilecție la „concepte fundamentale”, „elementare”¹¹⁴. În știința de tip galileo-newtonian, cu păstrarea valenței pentru variație, aceste ultime două „tendințe normative” sunt reducibile la căutarea de tipare, de forme asemenea, ceea ce *condiționează* posibilitatea învățării și căutării după exemple, configurații de soluții comune (*exemplare*) la anumite probleme-*puzzles*, ca în cazul „exemplarităților” lui Kuhn (al patrulea element al matricei disciplinare).

Prezența diversității acestor tendințe și a variațiilor prin cele trei dimensiuni garantează posibilitatea construcțiilor alternative, a căutării soluțiilor *dincolo* de cadrul paradigmatic învățat, dar pornind de la acesta. Deci, ca și căutarea de tipare pentru soluții la probleme, la fel de important este faptul că elementele ambelor matrice presupun *specificații* ulterioare și sunt *variabile*, cum vom vedea că stau lucrurile cu *generalizările simbolice* ale lui Kuhn și rolul matematicii în suprametodă la Blaga.

Acest paralelism inedit continuă cu ceea ce presupune suprametoda la Blaga în rolul ei începând cu știința galileo-newtoniană și ceea ce aflăm analizând în continuare matricea disciplinară și unele susțineri ale lui Kuhn.

În *Postscriptum*, „matricea disciplinară” se referă la „posesiunea comună a practicienilor unui anumite discipline” și este compusă „din elemente de diferite feluri, ordonate, *fiecare necesitând o specificare ulterioară* [s.n.]”. Astfel, „toate sau cele mai multe dintre obiectele supuse angajamentelor de grup [] sunt acum constituenți ai matricii disciplinare și, ca atare, formează un întreg și funcționează împreună”¹¹⁵. *Generalizările simbolice* (primul dintre elementele matricei disciplinare) ale lui Kuhn sunt „componente formale sau lesne formalizabile ale matricii disciplinare” care pot fi ușor puse într-o anumită logică ca (x) , (y) , (z) , $\varphi(x, y, z)$. Acest tip de elemente pot fi uneori aflate deja în formă simbolică (de ex. $f=ma$ sau $I=V/R$), altele fiind de obicei exprimate în cuvinte cum ar fi: „elementele se combină în proporție constantă cu greutatea”, „acțiunea este egală cu reacțiunea” sau „toate celulele provin din celule”¹¹⁶. Kuhn spune că asemenea expresii funcționează ca „reper” comune, ele fiind general acceptate în vederea asocierii puterilor tehnici de manipulare logică și matematică în efortul de rezolvare a problemelor *puzzles*: „puterea unei științe pare în general să crească odată cu numărul generalizărilor simbolice de care dispun practicienii ei”¹¹⁷. Aici putem observa o apropiere importantă a dinamicii și configurației generalizărilor simbolice cu „expansiunea” suprametodei la Blaga, cum s-a văzut mai sus.

Kuhn mai spune că „aceste generalizări seamănă cu legi ale naturii, dar funcția lor nu este doar aceasta”. Pe lângă funcționarea lor ca legi, ele funcționează și ca definiții ale unora dintre simbolurile pe care le utilizează. Pentru că legile pot fi adesea corectate, „element cu element”, în timp ce definițiile, fiind tautologice, nu permit acest lucru, echilibrul dintre inseparabila forță legislatoare și definițională a

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 123.

¹¹⁵ Th. Kuhn, *Postscriptum*, ed. cit., p. 250.

¹¹⁶ Th. Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p. 338.

¹¹⁷ *Ibidem*.

generalizărilor este schimbător în timp¹¹⁸. Dincolo de descrierea *generalizărilor simbolice* în configurația lor dinamică, aceste două funcții permit o primă ilustrare a necesității *specificării* acestor generalizări.

Preluăm un exemplu al lui Kuhn privind generalizarea simbolică, $f=ma$, față de care membrii unei comunități restrânse de cercetători împărtășesc o anumită angajare; aceștia nu vor avea nicio obiecție dacă cineva o rescrie prin simboluri separate, *în această ordine: f , $=$, m și a* , și apoi manevrează expresia rezultată prin apel la logică și matematică formulând rezultatul tot într-o formă simbolică. Dar pentru profani, lipsind semnificația sau aplicarea empirică, ordinea elementelor separate nu beneficiază de vreo interpretare. Împărtășită însă de profesioniști, angajarea față de un set de generalizări, spune Kuhn, justifică manipulări logice și matematice și atrage după sine angajarea față de rezultate, dar strict doar în această situație¹¹⁹. Pentru că ceea ce este valabil în această situație, statică am spune, nu trebuie să implice un acord și în privința felului în care simbolurile – luate izolat sau împreună – *urmează să fie corelate cu rezultate ale experiențelor și observației*; căci până la acest moment generalizările simbolice împărtășite în comun mai funcționează încă în același fel *ca și expresiile simbolurilor într-un sistem al matematicii pure*¹²⁰ (s.n.).

În sensul celor de mai sus, Kuhn reclamă maniera greșită în care analogia între o teorie științifică și un sistem *pur* matematic a fost exploatată în filosofia științei din secolul 20. Următoarea explicație a lui Kuhn va lămurii și mai bine, în interpretarea noastră, apropierea poziției sale de cea a lui Blaga din teoretizarea suprametodei. Kuhn spune că, atunci când o expresie de tipul $f=ma$ apare într-un sistem matematic, aceasta se prezintă aici „odată pentru totdeauna”; intrată în soluționarea unei probleme matematice formulate în cadrul sistemului, ea intră întodeauna în forma $f=ma$ sau *într-una reductibilă la aceasta* prin utilizarea echivalentelor sau printr-o altă regulă sintactică de substituție. În științe însă, generalizările simbolice se comportă de obicei într-un mod foarte diferit: acestea nu sunt generalizări, cât *schize de generalizare, forme schematice ale căror expresii simbolice detaliate variază de la o aplicare la alta*¹²¹ (s.n.). Kuhn explică în continuare că expresiile simbolice neinterpretate constituie posesiunea comună a membrilor unei comunități științifice (de exemplu că $f=ma$); și deși tocmai asemenea expresii asigură grupului posibilitatea de a utiliza logica și matematica, aceste instrumente specificante *nu se aplică la generalizarea împărtășită în comun* (s.n.), ci la una sau alta din formele speciale pe care le primește aceasta printr-o

¹¹⁸ Reținem aici exemplul lui Kuhn din istoria fizicii, cu relevanța distingerii dintre caracterul de lege al generalizării și cel de definiție: dacă acceptarea legii lui Ohm se oprea la modificarea de la nivel „legislativ” fără o redefinire a unor termeni precum „curentul” sau „rezistența”, legea lui Ohm nu mai putea fi corectă (vezi *ibidem*, p. 251).

¹¹⁹ Th. Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p. 340.

¹²⁰ Kuhn dă un exemplu concret în acest sens: pentru problema căderii libere, $f=ma$ devine $mg=md^2s/dt^2$; pentru pendulul simplu, ea devine $mgsin\theta = -md^2s/dt^2$ etc. (*ibidem*).

¹²¹ *Ibidem*.

interpretare. Ceea ce este cu adevărat important este că, într-un anumit sens, *fiecare asemenea clasă a generalizărilor simbolice necesită un nou formalism* (s.n.)¹²².

Ca și în cazul rolului matematicii de la nivelul suprametodei la Blaga, din fizică, de exemplu, *generalizările simbolice* presupun modalități *intermediare* de specificare a simbolurilor și relațiilor din matematica *pură*. Este vorba despre exact modalitatea în care este angajată matematica *pură* la nivelul *adaptat* al limbajelor științelor exacte din raportarea prin experiment la natură. Symbolismul matematicii *pure* și al legităților matematicii și logicii matematice suferă o *adaptare* printr-o *specificare* simbolică sau o generalizare simbolică *interpretată* la nivelul fiecărei științe exacte *înainte* de raportarea acesteia prin experiment la natură.

Putem privi ceea ce a scris Kuhn mai sus ca fiind într-o corespondență cu esența suprametodei lui Blaga: expansiunea metodologică extraordinară presupune o structură în care matematica este prezentă la toate nivelurile de construcție ale cercetării din științele exacte însă *adaptat*, formând cupluri metodologice cu alte metode în anumte cadre specifice experimentelor. Mai reținem de la Kuhn că toate revoluțiile implică, printre altele, abandonarea unor generalizări inițial asemănătoare unor tautologii¹²³. Dar această variație nu are loc la nivelul structurii generative, al generalizărilor simbolice din matematica *pură*, ci la cel al sistemelor simbolice *interpretate*: dacă generalizările interpretate se modifică, rămâne structura care susține în continuare dinamica și progresul științei. Această „structură dinamică” seamănă foarte mult cu configurația și valențele suprametodei lui Blaga.

Din cele de mai sus reiese destul de clar cum funcționează diversificarea metodologică și expansiunea metodologică (Blaga) prin „generalizările simbolice” interpretate ale lui Kuhn. Acesta din urmă mai spunea că aici există avantajul de a construi teorii formalizate prin intrarea conținuturilor empiricului „atât de sus cât și de jos”¹²⁴.

Considerând că din cele expuse am reușit să vedem cât de asemănătoare sunt modalitățile de a înțelege aplicarea *indirectă* a matematicii la natură prin generalizările simbolice *interpretate* în cadrul experimentelor din științele exacte ghidate matematic prin noi formalisme, sau cum este prezentă matematica prin suprametodă la nivelul științelor exacte – *indirect* –, să observăm acum alte asemănări între poziția lui Blaga și cea a lui Kuhn, tot în spiritul paralelismului dintre rolul matematicii în suprametodă și poziția acestei discipline față de disciplinele științelor exacte. Locul din Kuhn care mi s-a părut mai elocvent în acest sens este din discuția privind apariția primelor științe fizice clasice din *Tradiții matematice*.¹²⁵

Anunțată din titlu, Kuhn discută ideea distingerei între două tipuri de tradiții opozabile care ar fi stat la baza dezvoltării științei fizicii: tradițiile matematice vs. tradițiile experimentale. Ideea generală a acestui studiu este că a existat o dezvoltare

¹²² Pentru mai multe lămuriri, vezi *ibidem*, pp. 340–346.

¹²³ Th. Kuhn, *Postscriptum*, ed. cit., p. 251.

¹²⁴ Th. Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p. 341.

¹²⁵ Th. Kuhn, *Tradiții matematice versus tradiții experimentale în dezvoltarea științei fizicii*, în *Tensiunea esențială*, ed. cit., (text publicat inițial în *The Journal of Interdisciplinary History*, nr. 7 (1976), pp. 1–31).

relativ separată până la opoziție între cele două tipuri de științe (științele „clasice” și cele experimentale, numite „baconiene”), înainte de a se ajunge la o intersecție a lor în ceea ce s-a numit, sistematic, fizica modernă de la început de secol XIX¹²⁶. Forma matură a fizicii teoretice ar fi așteptat până la momentul „matematizării tuturor componentelor fizicii”, care a culminat în secolul XIX cu apariția „matematicii aplicate”, urmare a unei „mutații treptate în conștiința matematicii”¹²⁷.

Această idee are la bază faptul că pentru fizică, partea experimentală a constituit o componentă esențială încă din antichitate, cu mult înainte de Bacon; prin urmare, o știință a fizicii formată după toate canoanele și standardele unei științe mature nu putea să se constituie înainte ca structura acestei științe să presupună experimentul în înțelesul său modern. Dar „istoria” matematizării experimentului presupune felul cum era acesta abordat întâi în științele clasice: aici, experimentele erau alese pur și simplu pentru a confirma o teorie considerată evidentă sau demonstrată deja prin alte mijloace¹²⁸, în loc de „experiment”, „observația” fiind de fapt termenul cel mai potrivit; apoi, majoritatea „experimentelor” erau pur mentale, ceea ce nu cerea întotdeauna o confirmare venită din experiență, iar când erau cerute, de cele mai multe ori confirmările erau bazate pe observații de natură cotidiană. Cu științele „baconiene” ale începutului de secol XVII, observația și experimentul au căpătat un rol de sine stătător, o diferențiere „calitativă” față de locul și rolul lor din științele numite clasice; în interiorul acestui tip de științe unii experimențiști păstrau o distanță și chiar un dispreț¹²⁹ față de experimentele mintale. Important de subliniat aici este rolul „instrumentelor”, la începutul acestor științe fiind determinant într-un cadru *sistematic*; din acest punct de vedere, abia înainte de Newton, în astronomie cu Tycho Brahe, cercetătorii au observat și studiat cerul urmărind planetele în mișcare într-un mod sistematic¹³⁰. Un element de noutate al științelor experimentale ar mai fi aici cel mai bine exprimat de metafora lui Bacon, după care experimentul este descris ca „răsucirea cozii leului”, ceea ce se traduce prin aceea că „experimentele [...] constrâneau natura să se manifeste în condiții pe care nu le-ar fi putut produce niciodată dacă nu ar fi fost forțată de om”¹³¹. În începuturile fizicii moderne, rolul instrumentelor a fost apoi unul de intermediar, între matematica pură și fenomenul empiric studiat prin „noul” experiment. În fine, de la sfârșitul secolului XVIII, „discipline cu mare vechime ca matematica și astronomia au devenit pentru prima dată profesioniști cu propriile lor forme instituționale”¹³², ceea ce a grăbit matematizarea experimentului și a dus la constituirea fizicii moderne.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 109.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 110.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 92.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 94.

¹³⁰ *Ibidem* p. 93.

¹³¹ *Ibidem*, p. 94. Aceasta metaforă ne amintește de „Prefața” ediției B a *Criticii rațiunii pure* a lui Kant, în care filosoful german, referindu-se la „subita modificare a modului de gândire” la unii filosofi ai naturii precum Galilei sau Newton, a condus la „răsturnarea copernicană”, unde rolul fundamental a fost jucat și aici de „matematizarea” experimentului.

¹³² *Ibidem*, p. 109.

În general deci ar fi existat o distanțare reciprocă între științele „clasice” și cele „baconiene”, între tentația de apropiere „matematică” a fenomenului lumii și cea prin „observație”, instrumente și experiment. Deși Kuhn subliniază dihotomia celor două tradiții, tot el recunoaște unele excepții de la aceste două tipuri de poziționări, cea mai notabilă fiind figura lui Newton, care aparținea ambelor tradiții¹³³. În cercetările și mai ales în rezultatele activității sale, Newton ar contopi aceste două tendințe, a științelor clasice, care și-ar fi găsit exprimarea în *Principii*, și a celor „baconiene” din *Optica*. În fapt, ambele opere exprimă deopotrivă, cu accente diferite, rolul decisiv al prezenței matematicii în aceste construcții teoretice. Ceea ce este însă esențial îl constituie faptul că, după Kuhn, numai cu „matematizarea tuturor părților fizicii” se poate vorbi despre nașterea cu adevărat a fizicii moderne.

Acesta este și aspectul care interesează aici, anume rolul matematicii în cadrul „științelor baconiene” ca ingredientul fundamental care a condus în asigurarea pentru fizică a statutului de știință în înțelesul său modern. Pentru a sublinia acest lucru, este suficient să ne întoarcem la felul cum vedea Kuhn „științele fizice clasice”. El vorbește despre trei științe fizice clasice – astronomia, optica geometrică și statica (inclusiv hidrostática) – cărora le corespundeau trei domenii de investigare ce necesita o specializare. Aceste domenii „sunt singurele din ceea ce aveau să devină ulterior științele fizice”¹³⁴; Kuhn mai spune că ele erau prezente încă din antichitate, însă nu izolat, ci „în strânsă asociere cu altele două – matematica și teoria armoniei”¹³⁵. Prezența teoriei armoniei este aici justificată de Kuhn prin aceea că pe atunci era „o știință matematică care atribuia proporții numerice numeroaselor intervale ale diferitelor game sau tonalități grecești”; având cel mult o legătură *indirectă* cu practica muzicală¹³⁶, această teorie imita matematica în domeniul muzicii și era foarte dezvoltată în epoca lui Platon și Aristotel. În ce privește matematica, ea era dominată de geometrie încă din secolul V î.e.n., fiind concepută ca știința cantităților fizice reale (spațiale)¹³⁷.

Ceea ce este semnificativ pentru discuția noastră în legătura cu suprametoda lui Blaga este faptul că, aici, Kuhn vorbește explicit despre corelarea celorlalte patru științe *doar* cu matematica, recunoscând matematicii „un rol însemnat în determinarea caracterului celorlalte patru științe *grupate în jurul ei* [s.n.]”¹³⁸. Kuhn mai spune că atât astronomia cât și teoria armoniei „se ocupau de poziții și de proporții”, fiind literalmente matematice; la fel statica și optica geometrică utilizau din geometrie concepte, diagrame, vocabularul tehnic „împărțind cu ea o structură logică deductivă generală, comună atât expunerii cât și cercetării”¹³⁹, ceea ce este foarte bine ilustrat de contribuțiile unora ca Euclid, Arhimede și Ptolemeu la toate

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 86.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Dintre clasici, Euclid și Ptolemeu sunt printre cei care au scris chiar tratate în această problemă (vezi Th. Kuhn, *ibidem*, p. 86, nota 4).

¹³⁷ *Ibidem*, p. 87.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

aceste domenii. Cele cinci științe (astronomia, teoria armoniei, matematica, optica și statica), având o tradiție matematică comună și fiind practicate de un singur grup, constituie, după Kuhn, „științele fizice clasice sau mai simplu, științele clasice”¹⁴⁰. Domeniile tradiționale ale acestor științe sunt numite de Kuhn „cvasimatematiche”¹⁴¹; mai mult, cum am văzut mai sus, Kuhn a arătat că „din puncte de vedere semnificative, ele pot fi descrise mai bine drept un domeniu unic, matematica”¹⁴².

Apelând la exemplul studiului „schimbării” și al schimbării ca *mișcare*, la Aristotel și în știință începând cu Galilei și Newton, mai facem aici un scurt comentariu, care va arăta o nouă asemănare dintre modalitatea în care Kuhn vedea „aplicarea” matematicii la lumea empirică în „științele clasice” și cum era aplicată aceasta la fenomenele studiate începând mai ales cu Galilei și Newton, pe de o parte, și modalitatea în care am văzut că Blaga înțelegea implicarea matematicii în scrierile celor vechi, respectiv rolul acesteia în științele de tip galileo-newtonian, pe de altă parte.

Am văzut mai sus că Blaga susținea o interpretare a mișcării la Aristotel ca „*schimbare* de loc”, unde mișcarea urmărea traiectorii „privilegiate”, condiționate de o concepție metafizică în care spațiul finit permitea diferențieri *calitative* cum ar fi „locurile privilegiate” sau „naturale”. Din acest punct de vedere, în explicațiile date de cei vechi fenomenelor în general, acompaniamentul matematic era *asociat* modelului metafizic sau „tradiției științifice” din perioada corespunzătoare. Odată însă cu „matematizarea” științelor începând cu Galilei, schimbarea era înțeleasă ca „mișcare într-un spațiu infinit”, fără „locuri privilegiate” sau „naturale”, model care a permis formularea „principiului inerției”. Acest moment coincide la Blaga, așa cum am arătat mai sus, intervenției suprametodei, a ansamblului metodologic ce acompaniază științele de tip galileo-newtonian prin cuplurile metodologice în care matematica este totdeauna parte.

Kuhn spune că toate cele cinci domenii, *inclusiv* matematica antică, erau mai curând empirice decât apriorice, „aplicarea” acesteia naturii făcându-se, cu mici excepții¹⁴³, *direct* prin simple „observații relativ accesibile și mai mult calitative”¹⁴⁴. Considerat mai degrabă un al șaselea domeniu, adăugat celor ale științelor clasice, „tema mișcării *locale* a fost separată de problema filosofică tradițională a schimbării calitative generale”, în care era văzută ca „un produs al observației zilnice, formulată în termeni general matematici”, și, abia începând cu secolul XVI ea a devenit „un obiect de studiu separat”¹⁴⁵ și integrat apoi prin matematizare în știința newtoniană. Odată cu secolul XVII, savanți precum Galilei, Kepler Descartes și Newton deja puteau trece cu ușurință și de multe ori cu mult succes de la matematică la astronomie, la statică, la optică și la studiul mișcării, spune Kuhn. La începutul secolului XIX trecuse deja mult timp de când cele cinci științe clasice

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 87 (vezi și nota 5 de aici).

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴² *Ibidem*, p. 87.

¹⁴³ Kuhn menționează aici observațiile astronomice sistematice, experiențele și observațiile privind refracția și culorile prismatice din antichitate și evul mediu (*ibidem*).

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 89.

încetaseră să mai fie singurele părți ale fizicii¹⁴⁶, de când mișcarea era supusă unei cercetări riguroase și continue.

Ceea ce vedem foarte sintetic cu exemplul de mai sus este exact ceea ce am constatat că spun Kuhn și Blaga despre rolul și locul matematicii *până* la și *după* știința de tip galileo-newtonian: caracterul *asociativ* al prezenței matematicii în raportarea la lumea empirică (în antichitate și în evul mediu) este înlocuit cu structurarea și modelarea matematică a experimentului științei moderne supravegheat de suprametodă, în care matematica este prezentă *indirect*, în cuplurile metodologice în care aceasta este totdeauna parte; la Kuhn, matematica „aplicată” a celor vechi, „mai mult empirică decât apriorică”, unde analogia și simpla generalizare erau modalitățile de „modelare” a fenomenelor, odată cu știința secolului XVII este prezentă la nivel structural în știința modernă mai ales prin formalismele *interpretate* ale *generalizărilor simbolice* din matematica *pură*.

În ceea ce privește „relativismul”, aproape identic cu ceea ce am văzut la Blaga, Kuhn spune că poziția sa în problema incomensurabilității între teorii și a alegerii este relativistă numai dacă este „aplicată la cultură și la dezvoltarea ei”; „Aplicată la știință, ar putea să nu fie relativistă; în orice caz este departe de un *simplu* relativism”¹⁴⁷. În știința dezvoltată, „capacitatea de a rezolva *puzzles* este o valoare”. Punând acest „relativism” în legătură cu „valorile”, cele spuse mai sus ar putea fi citite într-un dublu-limbaj (blagian-kuhnian) astfel: la baza alegerilor epistemice au stat valori care sunt, dincolo de conținuturile variabile, determinați ai matricei stilistice ghidate de supermetodă – „capacitatea de predicție”, „simplitate” „coerentă”, „fertilitate”, „extindere metodologică”, „capacitatea de rezolvare de noi probleme”, „compatibilitatea cu alte discipline”.

Pentru o ilustrare mai fidelă a celor de mai sus, reluăm un citat binecunoscut din finalul la *Postscriptum*:

Cred că nu există un mod independent-de-teorie de a reconstitui expresii ca „realmente acolo”; noțiunea de conformitate între ontologia unei teorii și corespondentul ei „real” din natură mi se pare acum principial iluzorie. În afară de aceasta, ca istoric, sunt impresionat de implauzibilitatea acestei concepții. Nu mă îndoiesc, de pildă, că mecanica lui Newton o depășește pe cea a lui Aristotel, că cea a lui Einstein o depășește pe cea a lui Newton ca instrument de rezolvare a *puzzles*-urilor. Dar nu pot vedea în succesiunea lor nicio direcție concretă de dezvoltare ontologică. Dimpotrivă, în unele privințe importante, deși nu în toate, teoria relativității generalizate a lui Einstein este mai apropiată de cea a lui Aristotel decât este vreuna dintre acestea de cea a lui Newton. Deși tentația de a caracteriza această poziție ca relativistă este de înțeles, caracterizarea mi se pare greșită. Reciproc, dacă această poziție înseamnă relativism, nu pot crede că relativistul este lipsit de vreunul dintre instrumentele necesare explicării naturii și dezvoltării științei.¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Th. Kuhn, *Postscriptum*, ed. cit., p. 273.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 275.

În alte cuvinte, dacă ce spune Kuhn este relativism, atunci acest „relativism” acceptă și îmbrățișează tot ceea ce a oferit și promite știința, pe dovezi, că va putea oferi: dar nu Adevărul; căci atunci facem ontologie.

4. ÎN LOC DE CONCLUZII

Cum spuneam la începutul acestei cercetări, conceptul de „mister” la Blaga este un termen metafizic, dar al unei *metafizici* a cunoașterii; în același timp, el este un concept epistemologic, „miezul” *teoriei cunoașterii* blagiene ca atare. Cunoașterea de tip II este cea care are în centrul ei „misterul”, iar în termeni epistemologici putem spune că întotdeauna este una „cu rest”, care presupune *inepuizabilitatea* obiectului cunoașterii. Corespondentul epistemologic al misterului spuneam că se apropie cel mai mult de *lucrul în sine* kantian, *incognoscibil*, ce poate fi decodificat prin conceptul de „limită principială a cunoașterii”.

Coroborând cele de mai sus în termenii metafizicii cunoașterii dezvoltată mai ales în *Censura transcendentă*, avem că „misterul nu se lasă niciodată convertit în non-mister”. Din acest punct de vedere, această ultimă maximă ar putea fi reconvertită invers, într-o teoremă fundamentală, care ar avea drept corolar o altă asumție a lui Blaga, care, explicit, spune că nu negă în vreun fel „posibilitatea cunoașterii în general”, ci numai „posibilitatea cunoașterii în absolut”.

În ceea ce privește integrarea perspectivei filosofice asupra naturii și progresului științei în metafizica cunoașterii la Blaga, și, de aici, în sistemul său filosofic în general, reamintim că cele mai importante analize de natură istorico-filosofică și metodologică ale cunoașterii științifice se găsesc în volumele *Știință și creație* [1942] și *Experimentul și spiritul matematic*. Această ultimă lucrare, după spusele lui Blaga, prezintă „o filosofie a «științei exacte» de astăzi”. Apoi, dacă considerăm că „știința exactă de astăzi” include știința *galileo-newtoniană* din perspectiva raportării la noile configurații și valențe ale „matricei stilistice”, așa cum am arătat, am putea avea următorul tablou, pe care îl schițez mai jos.

Perspectiva metafizică asupra cunoașterii este desfășurată în *Censura transcendentă* (a treia lucrare a *Trilogiei cunoașterii*); aici Blaga urmărește „o viziune metafizică menită să încadreze” rezultatele obținute *separat* în cele două lucrări anterioare (*Eonul dogmatic* și *Cunoașterea luciferică*) la care noi adăugăm rezultatele din *Experimentul...*, în care dominantă fusese abordarea epistemologică. Reluând ce am spus în prima parte a cercetării, foarte important de subliniat acum este că filosoful român considera că aceste rezultate sunt „independente de noua concepție metafizică”, iar la rândul lor, considerațiile *metafizice* nu ar fi rezultat „cu necesitate din analiza [...] cunoașterii luciferice”¹⁴⁹. Pe de altă parte, în abordarea *epistemologică* din *Cunoașterea luciferică*, Blaga afirmase că ideea minus-cunoașterii „implică și o metafizică”; iată citatul: „Se implică, prin teza

¹⁴⁹ L. Blaga, *Censura...*, în *Trilogia cunoașterii*, ed. cit., pp. 446–447.

despre minus-cunoaștere, credința în general că există «mistere» care solicită acest mod de cunoaștere.¹⁵⁰ Dar, așa cum am arătat în prima parte a cercetării, această metafizică nu este principiul din care sunt deduse „rezultatele” obținute epistemologic din analiza științei, căci perspectiva metafizică „se deschide” abia „în urma unor îndelungate reflecții asupra acestor «rezultate»”.

Dacă luăm ca maximă fundamentală a metafizicii cunoașterii lui Blaga faptul că este posibilă „cunoașterea în general” dar nu și „în absolut” (în traducere metafizică „misterul nu poate fi niciodată convertit în non-mister”) iar la nivelul cunoașterii științifice propriu-zise aceasta vorbește despre o cunoaștere *indirectă* a naturii, limitată întrucât este ghidată și structurată de „matricea stilistică” sub supravegherea unei suprametode, cărora le corespund, în calitate de condiții de posibilitate, „modurile de raționalizare”, vedem cum această teoremă este consonantă cu ideea de „mister”, concept al filosofiei lui Blaga. De reținut este faptul că aceste rezultate epistemologice nu sunt obținute deductiv din dezvoltarea „misterului” ca principiu filosofic-gnoseologic, ci, spune Blaga, separat și *independent* de noua concepție metafizică; invers, considerațiile metafizice nu au fost deduse din analiza cunoașterii de tip II (luciferică), căci erau cumva *deja* „implicate” aici. Și mai important este faptul că ambele perspective, metafizică și epistemologică, ajung la *același rezultat* fiind două construcții teoretice diferite. În plus, ne spune Blaga, în abordarea epistemologică din *Cunoașterea luciferică* se regăsește că teza despre cunoașterea de tip II presupune orizontul epistemologic al „misterului”.

În interpretarea propusă, de fapt, avem a face cu două perspective care îmbrățișează aceeași teoremă de inspirație kantiană, iar afirmațiile lui Blaga nu sunt puține în acest sens: noi putem cunoaște obiectiv atât cât ne permit cadrele noastre cognitive omenești, fără a pretinde că o putem face în mod absolut. Distingerea perspectivelor prin care se ajunge la „același rezultat” joacă rolul unei strategii argumentative subiacente, unde lipsa caracterului deductiv între cele două demersuri are rolul de a „întări” validitatea „rezultatului”. Desigur, acest rezultat a fost presupus și cunoscut anterior elaborării *Experimentului* (vezi „Schița unei autoprezentări”).

Construcția pe care am schițat-o, analogic doar, seamănă cu ceea ce se poate spune despre programul kantian din filosofia științei: perspectiva sa transcendentală din *Critica rațiunii pure* (ediția a II-a) presupune anumite „rezultate” (formele intuiției pure a priori și categoriile intelectului) pe care Kant le-a obținut în două construcții teoretice separate și de alt tip decât teoria transcendentală și care aveau în vedere investigarea condițiilor de posibilitate ale științelor care conțin propoziții sintetice a priori certe: în *Prolegomene* Kant ajunge la aceleași rezultate obținute cu prima ediție a *Criticii* (condițiile a priori ale experienței sunt condiții pentru obiectele experienței din științele pure a priori – matematica pură și fizica pură).

Revenind la Kuhn prin paralela propusă, să nu uităm că acesta și-a autocaracterizat poziția ca fiind un kantianism post-darwinist¹⁵¹.

¹⁵⁰ L. Blaga, *Cunoașterea luciferică*, ed. cit., p. 130.

¹⁵¹ Th. Kuhn, *The Road Since Structure*, ed. cit., p. 12 (vezi nota 2).

