

LUCIAN BLAGA DESPRE ROLUL METODOLOGIC AL ANALOGIEI ÎN FORMAREA CONCEPTELOR

IOAN BIRIȘ*

LUCIAN BLAGA ON THE METHODOLOGICAL ROLE OF ANALOGY
IN THE BUILDING OF CONCEPTS

ABSTRACT: The problem of analogy returns to the attention of philosophers especially after 1970. Our study starts from the hypothesis that the analogy is a natural form of human thought. For this reason the Romanian philosopher Lucian Blaga believes that we need a metaphysical foundation of the analogy. This foundation uses two principles: 1) the lack of common ancestry; 2) a sufficient or minimal arrangement to obtain homogeneity.

KEYWORDS: analogy; plus-knowledge; minus-knowledge; models of analogy; metaphysics of analogy.

Problema analogiei ca temă metodologică este la fel de veche precum filosofia. Interesul pentru analogie nu a fost și nu este nici astăzi doar unul filosofic, ci vine dinspre toate disciplinele cunoașterii, deoarece procedura analogiei joacă un rol central pentru întreaga gândire umană¹. Platon și Aristotel în Antichitate, apoi Toma din Aquino în Evul Mediu au dezvoltat teorii interesante și complexe despre explicația pe baza analogiei, teorii care au fost aplicate în filosofia limbajului, în metafizică și teologie, dar și în etică, pe urmă în filosofia naturii și în filosofia științei. O sinteză a concepțiilor despre analogie din Antichitate și Evul Mediu găsim în lucrarea lui Cajetan, *De Nominum Analogia* (1498).

După opinia lui M. Foucault, „până la sfârșitul secolului al XVI-lea, asemănarea a jucat un rol constructiv în tipul de cunoaștere specific culturii occidentale”². Pentru acest autor există patru figuri esențiale ale asemănării: a) *convenientia*, care este o asemănare legată de spațiu, sub forma „din aproape în aproape”, din contact născându-se noi asemănări; b) *aemulatio*, care permite imitarea fără proximitate în întreg Universul; c) *analogia*, în care primele două figuri ale asemănării se suprapun; d) *simpatia*, care deține o putere enormă de asimilare și de transformare, ea fiind și un principiu de mobilitate. Dintre toate cele patru figuri ale asemănării, analogia are un caracter privilegiat pentru că deține „un câmp universal de aplicare”. Similitudinile pe care le tratează analogia nu sunt vizibile, deoarece ea surprinde de regulă „asemănările mai subtile dintre raporturi”³.

¹ Esa Itkonen, *Analogy as Structure and Process*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2005, p. XI.

² Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, București, Editura Univers, 1996, p. 58.

³ *Ibidem*, p. 62.

* Universitatea de Vest din Timișoara: Facultatea de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării

Trebuie subliniat faptul că în secolul XX are loc o revigorare a interesului pentru problema analogiei, interes pe care îl dovedește și gânditorul român Lucian Blaga aproape în toate lucrările sale despre cunoaștere și cultură. Mai ales după anul 1970 asistăm la revenirea acestei probleme metodologice în centrul atenției pe plan mondial, cercetătorii fiind interesați să surprindă limitele teoriilor clasice cu privire la acest subiect, precum și să descopere noi virtuți în utilizarea analogiei. În acest sens sunt așteptate revizuirii⁴ semnificative mai ales în filosofia limbajului și probabil în filosofia minții.

Într-un anumit fel putem considera că limbajul analogic este primordial⁵. Avem două tipuri de paradigme și două tipuri de coduri atașate acestora în abordarea existenței: paradigma digitală și paradigma analogică. Paradigma digitală operează cu unități clar separate, pe când cea analogică presupune o scală continuă. Dar existența, natura, în general, este „compusă din elemente analogice”⁶, de aceea spunem că limbajul analogic este primordial. În limbaj digital domină categoriile opuse binar: A sau B, de exemplu. Geneza biblică poate fi „citită” în cod digital când spunem că întunericul a fost despărțit de lumină, pământul de apă etc. Dar când vorbim de existența și de cunoașterea lui Dumnezeu, de creația divină prin care Dumnezeu se revelează, limbajul digital nu mai ajută, ci trebuie să facem apel la limbajul analogic. Analogia este necesară pentru că însăși „natura este mai degrabă o serie de continuumuri analogice decât o serie de categorii nete”⁷.

Analogia implică o anumită ambivalență deoarece trece dincolo de fiecare categorie binară și preia caracteristici din fiecare. Din acest motiv conceptele analogice pot fi prea puternice, având un „exces de semnificație”. În această situație se găsesc numeroase figuri religioase sau mitologice care mediază între zei și oameni. De exemplu, în Geneza biblică, șarpele nu este nici un animal de uscat, nici pește în mare, dar întrunește caracteristicile amândurora. Ceea ce face ca în cultura iudeo-creștină șarpele să aibă o semnificație complexă, fiind „prea puternic din punct de vedere semiotic”⁸ și trebuind să fie controlat prin declararea lui ca tabu.

Dar codul analogic poate fi utilizat în dublă perspectivă: statică și dinamică. Considerată static, analogia poate fi asumată logic-conceptual⁹, căci prin intermediul ei putem sesiza asemănările și deosebiri. Sub aspect dinamic, analogia ne permite să trecem de la un obiect determinat la o cunoaștere tematică printr-un demers dialectic. Datorită situației speciale a analogiei, ca limbaj primordial, putem afirma atunci, în acord cu Emerich Coreth, că termenii analogici reprezintă condiția de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare¹⁰. Fără această unitate ultimă, atotcuprinzătoare (*all-encompassing*), nu ar exista decât un haos conceptual. După sugestia lui Coreth, din conceptele analogice pot fi derivate, pe de o parte, conceptele univoce (care se aplică obiectelor lor în același sens) și, pe de altă parte, conceptele echivoce (care se aplică obiectelor lor în sensuri diferite). Ceea ce înseamnă că termenii analogici se aplică obiectelor lor parțial în același sens și parțial în sensuri diferite. Schema de mai jos vizualizează mai bine această situație:

⁴ J.F. Ross, *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, 1981 (digitally printed version, 2009), p. 1.

⁵ Cu unele modificări, reluăm în rândurile de față câteva pasaje din lucrarea noastră Ioan Biriș, *Filosofia și logica științelor sociale*, București, Editura Academiei Române, 2014, capitolul IV.2.

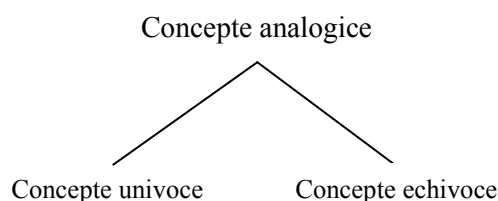
⁶ John Fiske, *Introducere în științele comunicării*, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 91.

⁷ *Ibidem*, p. 152.

⁸ *Ibidem*, p. 153.

⁹ Emerich Coreth, *Metaphysics*, New York, Herder and Herder, 1968, p. 111.

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.



În calitatea lor de condiție ultimă de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare, termenii analogici prezintă două caracteristici: a) nu pot primi determinării suplimentare din afara lor, ci doar din ei înșiși, adică se autodetermină; b) acești termeni sunt necondiționați (trăsătură ce decurge din prima). Astfel de caracteristici ne amintesc de statutul formelor din teoria lui Platon. Când o caracteristică e valabilă atât în legătură cu o entitate, cât și în legătură cu contrariul ei, când o formă poate „comunica” cu alte forme, inclusiv cu cele contrarii, înseamnă că structura internă a acestora nu poate fi decât analogică¹¹.

Aristotel a arătat la timpul său că deosebirea maximă ce se poate constata între lucruri este contrarietatea. Aceasta se mai poate numi „deosebirea perfectă”. Așadar, contrarietatea presupune deosebirea și există numai acolo unde avem diviziune. Între termenii extremi ai contrarietății se află un interval înăuntrul căruia găsim existențele intermediare. De exemplu, subliniază Aristotel, în domeniul culorilor albul și negrul formează contrarii. Între alb și negru avem o serie de intermediari. Dacă „vrem să trecem de la alb la negru, vom trece prin roșu și cenușiu, înainte de a ajunge la negru; și tot așa se întâmplă și în celelalte domenii”¹².

Statutul intermediarilor este astfel cât se poate de interesant. Lucrurile intermediare conțin simultan proprietăți contrare, căci atât lucrurile de culoare roșie din exemplul lui Aristotel, cât și lucrurile de culoare cenușie conțin și alb, și negru. În general contrariile „au posibilitatea să aparțină aceluiași lucru, dar nu pot aparține unul altuia”¹³. Dacă ținem seamă de această „lume a intermediarilor”, unde proprietățile lucrurilor se amestecă, nu mai au puritatea contrarelor, îi putem da dreptate lui Constantin Noica atunci când atrage atenția că logica clasică nu e suficientă, că e nevoie de o „logică a lui Hermes”, în care trebuie să ținem seamă de relațiile de „compenetrație”¹⁴ dintre lucruri, nu doar de așezarea acestora în simple „colecții de elemente” (cum se întâmplă în teoria clasică a mulțimilor și în logica obișnuită).

Datorită compenetrației și transferului de proprietăți dinspre un contrar spre celălalt, în lumea intermediarilor unitatea trebuie căutată în diferență, și diferența în unitate, această lume fiind de fapt aceea a analogiei. Cum se poate observa și din schema de mai sus, conceptele univoce și cele echivoce sunt contrarii, intermediarii fiind conceptele analogice, care nu sunt nici pur univoce, nici pur echivoce. Și cum contrariile sunt

¹¹ În legătură cu utilizarea analogiei în cunoașterea religioasă există o literatură foarte bogată, asupra căreia nu ne putem opri aici. În rândurile de față interesează doar aspectele privind specificul termenilor analogici. Pentru chestiuni suplimentare pot fi consultate o serie de lucrări precum: Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, Illinois, Open Court Publishing Company, 1991; Frederick Ferré, *Language, Logic and God*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1987; E.L. Mascall, *Existence and Analogy*, London, Longmans, Green and Company, 1949 etc.

¹² Aristotel, *Metafizica*, București, Editura IRI, 1996, p. 391.

¹³ Aristotel, *Organon*, vol. I, București, Editura IRI, 1997, p. 356.

¹⁴ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 142.

rezultatul diviziunii (disocierea fiind de fapt prima operație logică¹⁵, după cum atrage atenția Noica), conceptele analogice reprezintă și condiția de posibilitate pentru cele univoce și pentru cele echivoce.

Teoretizarea acestei situații se înrădăcește în bună măsură în concepția lui Toma din Aquino. Având în vedere cunoașterea lui Dumnezeu pe baza raporturilor dintre Dumnezeu și creațiile sale, Toma conchide că „denumirile acordate lui Dumnezeu și creaturilor sale nu sunt într-un sens univoc, dar nu sunt nici echivoce”. Dacă îl gândim pe Dumnezeu drept „cauză universală”, drept „agent universal”, atunci el nu este nici pur univoc, nici pur echivoc, ci „poate fi denumit *agent* prin analogie”¹⁶. După Toma¹⁷, analogia (sau proporția) se poate realiza în două moduri: 1) fie prin raportarea mai multor termeni la unul singur (de exemplu, *sanus* se poate spune și despre un medicament și despre urina bolnavului); 2) fie prin corelația unui termen cu alt termen (de exemplu, medicație sănătoasă și persoană sănătoasă).

Astfel, analogia poate fi considerată un fel de a „treia cale” sau o „cale de mijloc”¹⁸ între univoc și echivoc. După cum subliniază și F. Ferré, întâlnim de obicei două tipuri de analogie: a) analogia de *atribuire*, care relaționează două analogate ce pot fi sub multe aspecte foarte diferite. În acest caz, prima analogată predică o caracteristică proprie într-o modalitate „formală”, adică într-un sens propriu univoc, iar cea de-a doua analogată predică aceeași caracteristică într-un sens derivat. Spre exemplu, caracteristica „sănătos” poate fi atribuită și referitor la „om”, și referitor la un „munte”. Referitor la om, caracteristica „sănătos” este atribuită în sens propriu, „formal”, iar referitor la munte, aceeași caracteristică este atribuită în sens derivat, în sens de „loc sănătos” („muntele este sănătos”)¹⁹; b) analogia *proporțională*, în care caracteristica formală este comună celor doi termeni, dar se aplică la naturi diferite. De exemplu, caracteristica „albastru” se poate aplica în același sens „formal”, propriu, atât cerului, cât și unei femei cu ochi albaștri.

Cel de-al doilea tip de analogie, aceea a proporționalității, trebuie să fie considerată de bază pentru semnificația limbajului religios, așa cum rezultă din întreaga tradiție scolastică. Deoarece, în virtutea posibilității de cunoaștere a lui Dumnezeu prin intermediul creaturilor sale (așa cum sugerează Sf. Pavel în *Romani*), un termen predicat despre Dumnezeu într-un mod proporțional cu natura sa este analog cu un termen predicat despre o creatură a lui în mod proporțional cu natura acesteia. Un exemplu de analogie proporțională se poate formula astfel²⁰:

$$\frac{\text{Înțelepciunea lui Dumnezeu}}{\text{Natura infinită a lui Dumnezeu}} = \frac{\text{Înțelepciunea lui Socrate}}{\text{Natura finită a lui Socrate}}$$

S-au făcut și se pot face numeroase observații critice cu privire la cunoașterea prin acest tip de analogie. Nu trebuie să pretindem însă unei analogii proporționale din sfera religiei, precum cea din exemplul de mai sus, să furnizeze o cunoaștere de tip matematic.

¹⁵ *Ibidem*, p. 43.

¹⁶ Thoma din Aquino, *Summa theologiae*, București, Editura Științifică, 1997, p. 198.

¹⁷ *Ibidem*, p. 197.

¹⁸ Frederick Ferré, *Language, Logic and God*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1987, p. 67.

¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

²⁰ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 140.

Uneori analogia proporțională a lui Toma din Aquino – în sensul ei de teorie a semnificației termenilor religioși – a fost confundată cu o teorie a inferenței²¹, ceea ce, evident, nu este cazul.

Din cele prezentate până aici se poate observa destul de ușor că termenul de analogie este utilizat în istoria gândirii occidentale în două sensuri principale : 1) analogia ca egalitate a relațiilor dintre membrii unei proporții, sens folosit îndeosebi de către Platon și Aristotel²² ; 2) utilizarea termenului, în timp, într-un sens mai larg, prin analogie înțelegându-se descoperirea similarităților între entități sau relații diferite. În acest al doilea sens, analogia se apropie mult de inducție, așa cum vor teoretiza la un moment dat David Hume, dar și Kant sau J.St. Mill, apoi mulți alții după ei.

Fiind considerată o formă naturală a gândirii umane²³, se poate spune atunci că fără analogii nu avem concepte, iar fără concepte nu avem gândire²⁴. Într-un anumit fel ne mișcăm circular. Ajungem la un concept adesea după un șir lung de analogii, dar pe urmă conceptele ne pot dirija, selectiv, către anumite analogii, ocolind sau neglijând altele. Cadrul în care ne mișcăm poate fi reprezentat atunci în expresia²⁵:

$$\begin{array}{ccc} \text{proporționalitate} & & \text{analogie} \\ \text{-----} & = & \text{-----} \\ \text{cantități} & & \text{concepte} \end{array}$$

Sub aspect logic – analogia înțeleasă ca operație de stabilire a asemănarilor pe fondul diferențelor – se rezumă la „a privi pe x ca y ”, expresie care, în concepția lui D. Evans²⁶, poate fi substantivată în termenul de „asimilator” (*onlook*). Asimilatorii pot fi de două feluri: 1) asimilatori analogici și 2) asimilatori parabolici. De exemplu, în expresia „Consider muzica un limbaj” avem un asimilator analogic, în timp ce în expresia „Îl consider pe Petru ca un frate” avem un asimilator parabolic. Deosebirea dintre cele două categorii de asimilatori este în esență următoarea: dacă în cazul asimilatorilor analogici similitudinea între x și y este independentă de atitudinile din spatele lor, bazându-se pe conținuturi, în cazul asimilatorilor parabolici similitudinea se bazează pe asemănarea atitudinilor.

În acest sens este considerat crucial argumentul Sfântului Pavel din *Romani I, 18–32* cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul lumii. „În context biblic – subliniază Evans – cunoașterea religioasă este un gen de acțiune”²⁷. A-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă o acțiune de recunoaștere (*acknowledge*), dar recunoașterea presupune o acțiune de cunoaștere simplă (*knowing-that*) sau o acțiune de credință (*believing-that*). Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă așadar prin acțiunea unui asimilator în baza analogiei între natura lui Dumnezeu (conținutul său) și natura Creației (a conținutului acesteia).

²¹ *Ibidem*, p. 140.

²² Vezi și Chiara Bottici, *Men and States. Rethinking the Domestic Analogy in a Global Age* (translation from the Italian by Karen Whittle), New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 19.

²³ Douglas Hofstadter & Emmanuel Sander, *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, Published by Basic Books, 2013, p. 16.

²⁴ *Ibidem*, p. 3.

²⁵ *Ibidem*, p. 15.

²⁶ Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, London, SCM Press LTD, 1963.

²⁷ *Ibidem*, p. 197.

Firește, o atitudine pozitivistă extremă n-ar putea accepta decât un limbaj constatativ, dar o atitudine pozitivistă mai puțin extremă, mai moderată, ar putea accepta cel puțin asimilatorii analogici, chiar dacă îi respinge pe cei parabolici²⁸. Ideile lui Evans sugerează astfel o dezvoltare a unei logici a analogiei. Utilizarea analogiei este universală. Ea este folosită pe scară largă în gândirea comună, dar la ea se face apel frecvent și în gândirea științifică, la fel în cea artistică, religioasă, morală etc. Probabil datorăm imaginației această utilizare extinsă a analogiei în procesele de cunoaștere. Prin analogie, cu ajutorul imaginației, se stabilesc similitudinile între obiecte ce sunt adesea de genuri diferite. E drept, raportul de asemănare stabilit „poate fi poetic sau științific”²⁹. Dacă asimilatorii parabolici sunt mai degrabă poetici, asimilatorii analogici pot fi acceptați de o raționalitate științifică în sens larg. Să mai reținem însă că, așa după cum rezultă și din analiza lui Evans, asimilatorii analogici nu exprimă atât un limbaj de constatare, cât mai ales un limbaj al acțiunii (al forței ilocuționare) prin angajamente, conduite ori verdicte.

ÎNTEMEIEREA METAFIZICĂ A ANALOGIEI ÎN VIZIUNEA LUI LUCIAN BLAGA

Am prezentat până aici câteva nuanțe cu privire la dezbaterile contemporane în legătură cu analogia pentru a înțelege mai bine, prin comparație, originalitatea demersului blagian. La fel ca alți teoreticieni din zilele noastre (amintiți în cele spuse mai înainte), Lucian Blaga subliniază universalitatea metodei analogiei, precum în textul de mai jos³⁰:

„În tratatele de logică s-a relevat de atâtea ori importanța metodei analogiei în procesul de dezvoltare a «cunoștințelor» ce le putem achiziționa cu privire la fenomene și la substraturile lor. Capitolul despre «analogie» al logicii mai îngăduie oarecari dezvoltări. Metoda analogiei și-a găsit o aplicare din cele mai rodnice în legătură cu cele mai înalte aspirații ale spiritului doritor de cunoaștere. Metoda analogiei joacă un rol capital în orientări adesea chiar diametral opuse ale spiritului, căci o descoperim atât în plâsmuirile mitice, cât și în teoretizarea științifică”.

Astfel, după opinia lui Lucian Blaga, procedeul analogiei „intervine chiar și în cele mai simple relații cotidiene ale noastre cu semenii și cu mediul înconjurător”, căci diferitele manifestări ale oamenilor le interpretăm mereu în analogie cu faptele cu care ne-am familiarizat. Filosoful român își începe apoi exemplificarea culturală cu cea mai veche dintre cosmologii, anume cosmologia babiloniană, unde găsim o aplicare „paroxistă” a analogiei când lumea este imaginată cu trei ceruri suprapuse planului terestru, aceste ceruri fiind analoage însă lumii pământeste.

Dacă ne oprim asupra gândirii grecești, continuă Lucian Blaga, vom putea observa că înțelegerea lumii înconjurătoare devine mai rațională și mai științifică, fiind reformată și logica analogiei. Gânditorii greci, subliniază Blaga, nu mai recurg la o pretinsă analogie globală între planul terestru și ceruri, ci caută să pătrundă mai adânc și diferențiat asemănările secrete de configurație, de articulație sau de componență. Platon, de exemplu, va recurge la analogia animistă când dorește să explice oprirea corpurilor din mișcarea lor, sugerând că acestea „au ostenit”. În fizica sa, Aristotel face și el uz de analogia animistă când

²⁸ *Ibidem*, p. 254.

²⁹ Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2005, p. 9.

³⁰ Lucian Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 617.

vorbește de „nostalgia” corpurilor materiale pentru locurile lor naturale. Se impune însă o nuanțare. Analogia animistă – atât la Platon, cât și la Aristotel – reprezintă doar o enclavă în sisteme mai largi de metodologie, într-o perspectivă matematică, la Platon, sau într-o perspectivă de desprindere a conceptelor generice din empirie, la Aristotel. Mai ales la Aristotel, punctează Blaga, stabilirea de analogii empirice „reprezintă un important pas de pozitivare a spiritului analogizant”³¹.

În aceeași filosofie greacă antică putem găsi și alte modalități de utilizare a analogiei. Atunci când se pune problema explicării stărilor de agregare a materiei, Platon, de pildă, propune ipoteza că cele cinci „elemente” (pământul, apa, aerul, focul și eterul) sunt compuse din corpuri geometrice (corpurile solide, precum pământul, din „cuburi” invizibile, iar celelalte, din octaedri, icosaedri etc.). Adică, atrage atenția Lucian Blaga, avem de-a face cu „analogii secrete”. Altfel spus, cu filosofia greacă antică întâlnim o primă reformă a metodologiei analogice, atunci când este propulsat modul „neanimist” de concepere a analogiei.

O a doua reformă majoră în metodologia analogiei are loc cu instituirea științei de tip galileo-newtonian. Această reformă se realizează în două sensuri³², după opinia lui Blaga: a) o reformă în legătură cu o nouă orientare a spiritului științific; b) o reformă prin care empiria este conjugată cu matematica.

Referitor la primul sens al reformei moderne a analogiei, Lucian Blaga subliniază că, spre deosebire de gândirea antică, modernitatea introduce în orientarea spiritului științific un criteriu nou (absent în filosofia antică a analogiei), anume se caută „analogia *secretă* între fenomene care aparent sunt disanalogice”. Omul de știință modern aduce cu sine o îndrăzneală de altă calitate, respectiv postulează analogii și acolo unde, empiric, aparent avem disanalogii, ba chiar mai mult, putem avea contrarietăți.

În cel de-al doilea sens al reformei moderne a analogiei, trebuie să remarcăm faptul că, spune Blaga, știința de tip galileo-newtonian utilizează analogia în cuplu metodologic cu matematica, atât pentru teoretizarea ipotezelor, cât și pentru teoretizarea legilor științifice. Deci, previzibilitatea faptelor ia un aspect matematic.

Astfel de idei sunt susținute de către Lucian Blaga în lucrarea *Experimentul și spiritul matematic* (apărută postum, în 1969), așa după cum am amintit, dar preocupările gânditorului român în domeniul metodologiei analogiei datează de la începuturile activității sale filosofice, fiind o constantă a cercetărilor întreprinse. De pildă, în *Eonul dogmatic* (1931), filosoful nostru pornește de la ipoteza că teologia creștină a creat o serie de formule care se constituie într-un tip specific de cunoaștere, este vorba de cunoașterea prin dogme. Iar aceste dogme nu sunt doar formule metafizice, ci ascund și un sens metodologic³³ în care întâlnim procedura analogiei. Dogmele oferă o cunoaștere paradoxală, însă ea nu este specifică doar teologiei, deoarece o putem găsi și în filosofie și chiar în științe. Lucian Blaga stabilește cinci tipuri de construcții și metode din cunoașterea științifică aflate într-o strânsă paralelă cu formulele dogmatice: 1) construcțiile teoretice la limită (de exemplu, linia, punctul, planul etc.; punctul se definește „spațial”, dar „fără extensiune”; linia unește două puncte, dar nu are „grosime” etc.); 2) construcțiile procesului logic infinit

³¹ *Ibidem*, p. 619.

³² *Ibidem*, p. 620.

³³ Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 198.

(cum este cazul „spațiului infinit”, „timpului infinit”); 3) metoda erorilor contrarii (cercul înțeles ca o elipsă; distanța egală cu zero; respectiv, acele cazuri când o eroare e corectată prin alta); 4) analogii matematice ale dogmaticului (numărul imaginar $\sqrt{-1}$); 5) echivalente matematice ale dogmaticului (simbolul Alef al lui Cantor etc.).

Cititorul poate observa că în prezentarea ideilor lui Blaga procedăm oarecum în răspăr, pornind de la concluzii către premise, de la considerațiile sale finale (așa cum le găsim în *Experimentul și spiritul matematic*) către cele de la începuturile activității filosofice a autorului (din *Eonul dogmatic* și din lucrările următoare din anii interbelici). Am ales această cale cu încrederea că ceea ce este dat în concluzii poate constitui întotdeauna un criteriu mai sigur pentru depistarea considerațiilor care au condus la respectivele concluzii. Astfel, după cum am subliniat deja, Lucian Blaga a ajuns la convingerea că reforma modernă a analogiei caută – în științe, dar nu numai – ceea ce este *secret*, ceea ce este „ascuns” în relațiile dintre fenomene ce par total disanaloge.

Un model pentru această concepere a analogiei ne oferă formulele dogmatice, al căror sens metodologic reprezintă o descoperire cu care se mândrește filosoful nostru. Dar respectivul model ne cere să acceptăm că procesul de cunoaștere este paradoxal. Acceptând această situație, Lucian Blaga este convins că face o nouă descoperire (prezentată în *Cunoașterea luciferică*, 1933), anume că în cadrul cunoașterii există o dualitate „care până acum nu a fost întrezărită ca atare”³⁴, respectiv dualitatea ce poate fi exprimată simbolic prin termenii „paradisiac – luciferic”. În timp ce cunoașterea paradisiacă socotește obiectul cunoașterii ca fiind „dat” în întregul său în procesul de cercetare, cunoașterea luciferică privește obiectul cunoașterii ca fiind dual, „despicat” într-o parte care se arată, se dezvăluie („fanicul), și o parte care se ascunde („cripticul”). Așadar, obiectul cunoașterii luciferice este un „mister”, iar acest termen ar trebui ridicat la demnitatea de „noțiune”, conchide Blaga³⁵.

Cunoașterea luciferică începe întotdeauna prin deschiderea unui „mister”. Această deschidere urmărește să producă o variație a misterului, așa că pe măsură ce o parte a sa se dezvăluie, făcând loc cunoașterii paradisiace (care avansează extensiv), o altă parte este substituită cu un alt mister (fapt pentru care progresul cunoașterii luciferice este intensiv, de adâncime). Variația unui mister poate avea următoarele consecințe: a) misterul deschis poate fi atenuat; b) misterul deschis poate fi permanentizat; c) misterul deschis este potențat.

Fiind vorba de o variație, înseamnă că procesul de cunoaștere este supus întotdeauna unei direcționări. Iată de ce Lucian Blaga va propune ca pentru direcția atenuării misterului să utilizăm semnul „plus”, pentru direcția contrară, aceea de potențare a misterului, să folosim semnul „minus”, iar pentru permanentizarea misterului să recurgem la semnul „zero”. Direcția către „plus” va fi numită „plus-cunoaștere”, iar direcția spre „minus” – „minus-cunoaștere”. Permanentizarea misterului poate fi exprimată atunci ca „zero-cunoaștere”. În acest fel gânditorul român ne prezintă procesul cunoașterii ca o variație pe o scală de la „minus” la „plus”, în acord cu metodologia larg utilizată în cunoașterea socio-umană, unde scalările cu trei trepte, cu cinci sau șapte trepte pot fi întâlnite la tot pasul:

plus cunoaștere + ----- 0 ----- - minus cunoaștere

³⁴ Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 307.

³⁵ *Ibidem*, p. 319.

Variația pe scala propusă nu poate fi descrisă altfel decât cu ajutorul analogiei, mai precis cu ajutorul analogiei proporționale. La modul general, atrage atenția Lucian Blaga, un fenomen empiric supus cercetării (îl notăm cu a) este transformat într-un mister deschis în optica luciferică (adică în partea care se arată, se poate observa, și partea ascunsă, ce se dorește a fi dezvăluită). Dacă misterul deschis este notat cu a_1 , înseamnă că el prezintă, pe de o parte, latura fanică (aceea care se arată), respectiv fenomenul a , iar pe de altă parte, latura criptică (ascunsă), pe care o notăm cu x . Misterul deschis poate fi exprimat în felul următor³⁶: $a_1 = a/x$.

Prin operațiile cunoașterii luciferice în direcția „plus”, latura x poate fi determinată conceptual în ceva cunoscut, să spunem b , astfel că misterul deschis anterior exprimat prin a/x va fi exprimat acum prin a/b . În acest fel misterul deschis a_1 este înlocuit cu b , adică este atenuat. Procesul cunoașterii se poate opri aici. Dar la fel de bine el poate continua, caz în care fenomenul b poate fi transformat în misterul deschis b_1 . Acest nou mister poate fi exprimat după analogia deja cunoscută: $b_1 = b/x$. Apoi misterul b_1 va deveni $b_1 = b/c$, iar acest proces poate continua indefinit prin substituiri succesive. Când în operația de substituiri se va întâlni o rezistență, înseamnă că misterul va putea fi declarat unul permanentizat, ceea ce ne spune că s-a atins linia zero-cunoașterii. Dar dacă se întâmplă eventual un salt peste linia zero-cunoașterii, procedându-se la construcții antinomice, atunci misterul este potențat, înaintându-se pe direcția minus-cunoașterii. Și Lucian Blaga conchide: „conceptul misterului devine astfel conceptul central, de care trebuie să se ocupe teoria cunoașterii”³⁷.

Dar cum se face saltul peste linia zero-cunoașterii? Iată o întrebare-cheie pentru concepția filosofului român. Lucian Blaga ne răspunde metaforic că saltul în domeniul cripticului are nevoie de o „punte de salt”, această „punte” fiind o idee care premerge și care „determină prin anticipație conținutul construcției”³⁸. Astfel de idei sunt numite de către Blaga „idei teoretice”, calificativul „teoretic” nefiind înțeles ca provenind de la „teoretic”, pentru că menirea unei astfel de idei este prin excelență metodologică, ideea teoretică având funcția de a mijloci o construcție și eventual unele accesorii explicative. Rolul de idei teoretice îl pot îndeplini diversele principii (cum ar fi principiul inerției, de exemplu), dar și unele categorii (de pildă, categoria de substanță pentru filosofia lui Thales; categoria cauzalității pentru înțelegerea inconștientului la Freud și multe altele).

Acum ajungem la miezul problematicii despre care discutăm în aceste rânduri, anume la nevoia de întemeiere metafizică a analogiei. Pentru Lucian Blaga, întreaga sferă a minus-cunoașterii este de factură antinomică. Însă, lucru important, o teză antinomică nu se poate susține decât într-o sinteză postulată, o sinteză care ne conduce „dincolo de înțelegere și concretizare”. Acest „dincolo de înțelegere și concretizare” ne obligă, crede Blaga, să procedăm la „transfigurarea”³⁹ antinomiei, ceea ce înseamnă, tot în termeni blagieni, să „scindăm”, să rupem legăturile logice normale dintre conceptele ce până

³⁶ *Ibidem*, p. 328.

³⁷ *Ibidem*, p. 331.

³⁸ *Ibidem*, p. 334.

³⁹ Am încercat cu altă ocazie să explicităm și să oferim o soluție logică a metaforei „transfigurării” în Ioan Biriș, „Despre logica noțiunilor religioase”, în *Probleme de logică*, vol. XIII, București, Academia Română, 2010; Ioan Biriș, „On the logic of religious terms”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, volume 8, nr 22, Spring 2009.

atunci erau solidare. Antinomia transfigurată este specifică minus-cunoașterii, de aceea ea trebuie deosebită de antinomia dialectică. Antinomia transfigurată presupune o suspendare a logosului, dar această suspendare nu trebuie înțeleasă ca o anulare sau eliminare definitivă a logicii umane. Intelectul enstatic (intelectul aflat normal în sinea înțelegerii logice obișnuite) este nevoit „să sară” uneori din această stare, să devină intelect ecstatic (adică ieșit din sine), această operație fiind provocată de natura criptică a fenomenelor. Or, antinomia transfigurată și minus-cunoașterea se aplică prin excelență problematicii metafizice⁴⁰. Minus-cunoașterea, așadar, este oarecum în „destinul filosofiei”⁴¹ și în acela al matematicii.

PRINCIPIUL ANALOGIEI FĂRĂ ASCENDENȚĂ COMUNĂ

Întrebarea care se pune acum este următoarea: cum funcționează analogia în lumea metafizică a minus-cunoașterii? Lucian Blaga va căuta și la această întrebare un răspuns original, în acord cu tezele de bază ale metafizicii sale. În lucrarea *Diferențialele divine* (1940), gânditorul român atrage atenția că logica explicației nu este aceeași în toate timpurile, dar ea, această logică, păstrează totuși un element comun: anume, tendința de a „reduce” lucrul ce urmează a fi explicat la „altceva” decât înfățișarea sub care ni se prezintă. Iar acest proces nu poate avea loc în lipsa analogiilor. Pot fi evidențiate – consideră Blaga – trei tipuri mari de explicație⁴²: a) explicația unui lucru prin „mai puțin” decât este el; b) explicația printr-un „echivalent”; c) explicația lucrului prin „mai mult” decât este el. Este justificat oricare din aceste tipuri, dar cu condiția ca „explicatorul” să fie altceva decât lucrul explicat. Aceasta înseamnă că orice explicație trebuie să respecte cerința logică de a nu cădea în tautologie, respectiv cerința ca termenii explicativi să nu fie o simplă repetiție a ceea ce urmează să fie explicat.

Trebuie subliniat, apoi, crede Lucian Blaga, faptul că omul nu poate exista fără metafizică, faptul că metafizica este un mod existențial, un corolar al ființării umane. Iar în acest cadru problema genezei lumii este crucială. Dar „geneza lumii a fost văzută totdeauna analogic, pornindu-se de la unul din multele procese genetice empirice”⁴³. Chiar dacă procedăm la întâmplare, nu putem să nu observăm câteva modele constituite în timp plecând de la lumea empirică. Lucian Blaga amintește următoarele modele: 1) modelul genezei biologice, al modului în care o ființă vie dă naștere la altă ființă vie, un exemplu sublimat al acestui model fiind oferit de metafizica creștină; 2) modelul artefactelor, când se face un lucru după un plan prealabil, în analogie cu activitatea meșteșugarului, precum în mitul platonician al demiurgiei; 3) modelul emanației, așa cum se întâmplă cu apa unui izvor sau cu razele solare; 4) modelul proiecțiilor subiective (precum în vise sau halucinații), așa cum întâlnim în cultura hindusă; 5) modelul hipnozei, specific pentru metafizica lui Berkeley (chiar dacă vestitul episcop nu folosește acest termen); 6) modelul revelației, așa

⁴⁰ Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 399.

⁴¹ *Ibidem*, p. 402.

⁴² Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 11, *Trilogia cosmologică*, București, Editura Minerva, 1988, p. 57.

⁴³ *Ibidem*, p. 60.

cum îl găsim în școlile mistice islamice; 7) modelul genezei din nimic, prezent mai ales în culturile magice.

Deși aceste modele pot fi uneori destul de subtile, toate suferă însă – sub aspect metafizic – de carența recursului la analogii empirice. Or, crede Blaga, dacă discutăm metafizic despre „geneza lumii”, atunci nu trebuie să avem „niciun echivalent simetric în lumea empirică”⁴⁴. Iată cum își justifică filosoful român postularea „Marelui Anonim”, adică al „centrului metafizic” cu rol de generator al lumii, „centru metafizic” care este altceva decât lumea. Marele Anonim nu poate fi decât „egocentric”, autarhic, având puterea de a genera *ad infinitum* existențe complexe, dar tot el are și voința de a limita acest proces, limitarea fiind necesară, căci altfel s-ar ajunge la o teo-anarhie. Altfel spus, Marele Anonim își manifestă capacitatea creatoare numai sub specia posibilității, iar sub specia realizării orice act creator este limitat. În cuvintele lui Blaga:

„Disanalogia dintre Marele Anonim și orice rezultat direct sau indirect al actelor creatoare este *copleșitoare și iremediabilă*, față de similitudinea ce rămâne în umbră și în orice caz neglijabilă ... Marele Anonim este existența pândită de o singură primejdie, de primejdia propriei sale naturi generatoare de identități, dar Marele Anonim e totodată și singura existență, care salvează totul prin neîndurata sa voință, dirijată de negațiunile unei previziuni egemonice. «Lumea» nu e rezultatul unui firesc proces emanativ, ci suma rezultatelor directe și indirecte ale unor acte generatoare *inadins* zădărnice sau denaturate până la *nerecunoaștere*. Obiectivul actului generator al Marelui Anonim are amploarea complexă a totului divin, dar acest obiectiv este totdeauna *voit* restrâns la un segment absolut simplu sub unghi structural și minimalizat la extrem sub unghi substanțial. Un astfel de rezultat poate fi numit: o «*diferențială divină*»”⁴⁵.

Putem observa imediat că, iată, Lucian Blaga, în acord cu ceea ce el a numit reforma modernă a analogiei, în chiar centrul metafizicii pe care o propune este postulată disanalogia fundamentală (*copleșitoare și iremediabilă*, cum o califică Blaga) dintre Marele Anonim și lume. Apoi, după cum s-a văzut, trebuie căutate analogiile secrete în spatele disanalogiei postulate. Pentru a găsi aceste analogii va trebui să cercetăm diferențialele divine, căci Marele Anonim procedează la o geneză a lumii prin diferențiale. Această geneză, susține filosoful nostru, este una singulară, deoarece ea nu are niciun model empiric. Dacă Marele Anonim este un tot substanțial și structural, un tot transspațial și autarhic, pe deplin hegemonic, diferențialele divine sunt doar echivalente ale unor fragmente infinitezimale din marele Anonim, sunt doar „purtătoare” de structuri virtuale. În schimb, indivizii concreți sunt existențe complexe.

În ordine cognitivă, atrage atenția Lucian Blaga, noi întâlnim indivizi de o mare varietate, de la cristale și ființe organice până la existențe psihice etc. Familiarizarea cu acești indivizi empirici nu se poate face doar pe calea simțurilor, ci este nevoie și de cunoașterea conceptuală. În această cunoaștere conceptuală întâlnim noțiuni care sunt „tipice” în raport cu indivizii. Pentru a relua un exemplu dat de Blaga, putem spune că un gorun (ca „individ”) din fața noastră are o infinitate de detalii (ce pot fi surprinse cu ajutorul simțurilor), dar în ordine conceptuală gorunul este încadrat în familia „stejarilor”, iar mai departe în noțiunea de „copac”. Adică, altfel spus, „individul” empiric este subordonat unui „tip”.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 72–73.

Toate științele descriptive și clasificatoare urmăresc să stabilească tipuri, uneori din ce în ce mai abstracte. Dar indivizii nu prezintă numai caracteristici tipice, dimpotrivă, nu sunt puține cazurile când indivizii posedă și caracteristici transtipice. Făcând apel la un limbaj arhaic, Lucian Blaga va numi cu termenul de „izvoade” acele caracteristici care sunt simultan tipice și transtipice. De exemplu, ghimpii trandafirului sunt un „izvod”, fiind tipici pentru trandafiri, dar și transtipici, întrucât ghimpi găsim și la alte plante, nu doar la trandafiri. La fel este un „izvod” pielița ce o întâlnim pentru înot la broaște, dar și la păsările înotătoare. Prezența izvoadelor este extrem de importantă, deoarece ele sunt indicii ale analogiilor ce se pot face între tipuri foarte diferite.

Nu vom intra aici în toate detaliile teoriei lui Blaga. El se arată interesat, de exemplu, nu doar de izvoadele care ne indică analogii, ci și de anomaliile care pot apărea la unii indivizi (dar care sunt specifice numai acelor indivizi, deci nu sunt nici tipice și nici transtipice), precum și de fenomenele de finalitate sau parafinalitate, de cazurile când unele părți ale indivizilor se pot regenera oarecum în forma normală, ori de cazurile monstruoase, când regenerarea nu mai păstrează forma normală, ci ajunge la forme aberante, la monstruoziții.

Fenomenul regenerării îl conduce însă pe filosoful român la ipoteza unei analogii secrete între organic și anorganic, mai exact între ființele vii (vegetale și animale) și cristale. Căci și cristalele – subliniază Blaga – „au darul regenerării!”⁴⁶. Analogia ridică însă și semne de întrebare. Dacă cristalele, considerate ca indivizi, „apar parcă totdeauna fără părinți”, putem spune același lucru și despre indivizii din lumea viului? De ce nu? – răspunde Blaga. Dacă mergem îndărăt pe firul evoluției va trebui să ne oprim la un moment dat și să acceptăm că și indivizii din lumea viului au un „cap de serie”, un „inițiator fără părinți”.

Așadar, în plan metafizic, putem vorbi de un principiu al analogiei fără ascendență comună. Acesta se explică, în teoria lui Blaga, prin faptul că diferențialele analoage se pot integra pe baza unităților formative avantajate de mediu la un moment dat. Multe asemănări între specii foarte diferite nu pot fi explicate pe baza unei pretinse linii filogenetice comune. Dimpotrivă, astfel de asemănări trebuie privite ca simptome ale unei situații metafizice: „ele dovedesc cu prisosință că există un fond transbiologic de diferențiale omniprezente în Univers, și susceptibile de a fi integrate unor unități formative foarte diferite, menite să dea specii total deosebite, dar posedând izvoade comune”⁴⁷.

PRINCIPIUL POTRIVIRII SUFICIENTE ȘI PRINCIPIUL MINIMEI POTRIVIRI ÎN INTEGRAREA DIFERENȚIALELOR DIVINE

O altă întrebare de care va ține seama Lucian Blaga în teoria sa cu privire la analogie este aceea referitoare la pluralismul indivizilor: cum se explică pluralitatea nelimitată a indivizilor în același gen? Luând în calcul fenomenele naturale în evoluția lor, filosoful nostru subliniază că atunci când indivizii mor și se dezagregă, se dezorganizează și se dezintegrează și diferențialele divine. În concepția lui Blaga, orice agregare individualizată este un complex de diferențiale, inclusiv conștiința individuală. Or, pluralitatea nelimitată a

⁴⁶ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 149.

indivizilor în același gen implică, susține Lucian Blaga, existența diferențialelor omogene. Aceste diferențiale omogene sunt produse de către Marele Anonim prin repetiția actului generator, această repetiție având un caracter necesar.

Ținând să-și diferențieze concepția proprie de aceea a lui Leibniz cu privire la monade, filosoful român atrage atenția că în timp ce monadele leibniziene sunt „lumi închise”, fără relații sau acțiuni reciproce între ele, diferențialele divine se integrează în unități formative, în indivizi, în urma unor acțiuni reciproce întâmplătoare. Procesul integrării este posibil pe baza unei *suficiente potriviri* între diferențiale, această potrivire suficientă fiind intrinsecă diferențialelor. Așa se explică și o anumită finalitate în lumea viului, dar nu una generală, ci întotdeauna contextuală, în funcție de specie și mediu. Atunci când există doar o *minimă potrivire*, vom înregistra fenomene de parafinalitate, obținându-se organisme monstruoase, hibride.

Suntem acum în poziția de a sublinia foarte limpede esența concepției lui Lucian Blaga privind metafizica analogiei. După ce a ajuns la convingerea că gândirea teologică creștină oferă un model de cunoaștere (modelul dogmatic) care se dovedește util și pentru știința contemporană, Blaga își propune să aplice respectivul model și în metafizica analogiei. Respectiv, el este convins că atât în știință, cât și în metafizică, este foarte util să așezi paradoxul chiar în premise. Astfel, un prim paradox este cuprins în premisa Marelui Anonim. Acest „tot divin” este prevăzut cu posibilitatea de reproducere nelimitată, pe de o parte, dar pe de altă parte, același tot realizează reproducerea „numai în forma unei maxime reducții, în forma unor diferențiale divine”⁴⁸. Aceste diferențiale divine ale primului act reproductiv sunt eterogene. Apoi, repetarea la nesfârșit a emisiunii fiecăreia din diferențialele eterogene va conduce la un număr mare de diferențiale omogene. Integrarea în existențe complexe nu se face doar în serii de diferențiale eterogene, ci și în cadrul diferențialelor omogene. Iar procesul integrării are loc, după cum am amintit, pe baza principiilor potrivirii suficiente sau potrivirii minime. Firește, paradoxul amintit prin postularea Marelui Anonim depășește logica obișnuită, aflându-ne în fața unei antinomii transfigurată, unde solidaritatea normală a conceptelor este scindată.

Există și un al doilea paradox. Anume, deși Marele Anonim este generatorul „părintesc” al lumii, între Marele Anonim și lume este postulată o disanalogie profundă. Dar, explică Blaga, dacă ținem seama de faptul că reproducerea nelimitată este doar sub specia posibilității, iar „geneza” lumii are loc sub specia realizării, ca urmare a măsurilor voit luate de către Marele Anonim pentru a zădărnici teogonia, atunci acest al doilea paradox sucombă.

Rămâne valabil, astfel, numai primul paradox, care se dovedește imun față de logica obișnuită. Acest paradox „se localizează singur în sfera minus-cunoașterii”⁴⁹. Paradoxuri analoage găsim și în fruntea altor metafizici (neoplatonică, gnostică ori creștină), fără a fi însă identice.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 192.