

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

II

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2007

ASUPRA FILOSOFIEI LUI MIRCEA VULCĂNESCU: INTERPRETARE MEONTOLOGICĂ¹

VIOREL CERNICA

Ce este interpretarea meontologică? Cred că aceasta trebuie să fie prima întrebare a demersului de față, cu toate că ea vizează mai degrabă un aspect metodologic al proiectului de discurs în legătură cu filosofia lui Mircea Vulcănescu, iar obișnuința noastră în privința unei rostiri interpretative ne constrânge, cumva, să punem întâi întrebări despre „lucrul” ce trebuie să devină „tema” acesteia, așadar despre „conținut”, nu despre „metodă”. Etimologic, termenul „meontologie” semnifică o rostire despre ceea-ce-nu-este. Sensul acesta devine sens propriu în orizontul filosofiei, loc privilegiat pentru înțelesuri originare, identice, întâmplător sau nu, de cele mai multe ori, cu înseși înțelesurile etimologice ale unor cuvinte. Un demers meontologic stă cu ochii țintă către ipostazele celui-ce-nu-este: nimicul, neantul, neființa, nonexistența etc. Toate acestea au semnificație, în primul rând, pentru o conștiință înregistratoare, care nu poate prinde semnificația celui-aflat-dincolo-de-lucruri decât în modalitate negativă (cea „pozitivă” fiind rezervată „lucrurilor”); apoi, ipostazele acestea capătă un fel de „pozitivitate” – deși ele rămân ceea ce sunt: ipostaze ale celui-ce-nu-este – pe care și-o păstrează numai atâta vreme cât gândirea se ocupă de ele, transformându-le în temă predilectă a sa, transformându-se ea însăși pe sine în sensul că își neagă „natura”, devenind, cum spun fenomenologii, „conștiință constituantă”.

Poate fi deschis un astfel de demers relativ la încercările filosofice ale lui Mircea Vulcănescu? Vorbește acesta pe undeva despre ipostazele celui-ce-nu-este? Se încheagă un discurs vulcănescian despre nimic sau despre neant etc.? De fapt, o interpretare meontologică nu trebuie să găsească obiectul în ipostază negativă, ca realitate pentru ceva ce trebuie căutat și scos la iveală; e vorba despre altceva: interpretarea meontologică este o privire dinspre „negativ” către un fapt poziționat în fața interpretului, dat, așadar, cu toate condițiile împlinite în privința „realității” sale. Așa încât, la limită, este posibil un demers meontologic despre cel mai „pozitiv” cu putință fapt, despre o prejudecată devenită „monument”, de exemplu, sau despre o habitudine care a atins același statut (fapt ce susține însăși calitatea noastră de „subiect uman”).

Un demers supus unor asemenea reguli ale metodei nu are nimic de-a face cu excelența nihilismului înțeles ca atitudine: nu este negat ceva, pentru ca pe locul

¹ Cele trei părți ale studiului de față, în forme apropiate, au fost publicate în anumite reviste de cultură („Viața românească”, „Axioma”, respectiv „Revista română de sociologie”).

astfel eliberat să fie turnată o altă „realitate”, un alt „monument”; nu este vorba, așadar, despre un demers de salubritate sau de demolare, de culcare la pământ, tasare și nivelare. De fapt, gândul care conduce un asemenea demers despre „obiectul” anunțat este așa: ce ne spune filosofia lui Mircea Vulcănescu dacă este privită dinspre ipostazele celui-ce-nu-este? Sunt posibile, întreținând uimirea în fața unei rostiri filosofice, constatări în contradicție cu așteptările, cum sunt posibile observații care se adună în *topos*-ul interpretării pentru a forma o unitate care să dea seamă atât de „obiectul” interpretat (ceea ce înseamnă fidelitatea actului interpretării), cât și de „subiectul” interpretării (ceea ce înseamnă „eficacitate istorică”, folosind o expresie a lui Gadamer). Oricum, un anume răspuns la întrebările îngăduite în orizontul uimirii interpretului va fi căpătat în final. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum „ultimul cuvânt” față de filosofia interpretată: dimpotrivă, „rostirea actuală”, în măsura în care se împlinește în ființa proprie, reprezintă doar o scoatere (încărcată de greutate) din virtualitatea operei filosofice a unui sens al ei, ceea ce are statut de re-construcție, într-o înțelegere, a operei în cauză, de re-compunere a sa dintr-o anume perspectivă.

I. CUVINTE, ISPITE ȘI „LOCURI CULTURALE”

Practicantilor fideli ai unor forme culturale accentuate „publice” – neînsemnate, în măsura cuvenită, de spiritualitatea „privată” aparent subiectivă, în fond, universală – din timpurile mai vechi și mai noi ale culturii noastre, le vine greu să se întoarcă spre temeiurile formelor culturale la care participă ei înșiși. Obişnuiți cu „publicitatea” culturală, ei au nesocotit – și nesocotesc încă – pe cei care, cuprinși de o neînțelegere în privința propriei lor ființe, dar și în privința ființei culturii în care viețuiesc, s-au întors – și încă se întorc – către temeiuri. O astfel de întoarcere nu poate fi decât filosofică, deoarece filosofia este singura noastră „reacție” ce prinde chip prin reflexivitate. În consecință, nesocotiții au fost, în cultura noastră, mai cu seamă filosofii, iar „nesocotița” a venit de la răsfațaii publicității culturale (unii dintre ei, „filosofi de profesie”).

Nesocotirea filosofilor nu a însemnat întotdeauna necunoașterea lor; de fapt, le-au fost citite lucrările, dar, pe de altă parte, le-a fost trădată, neîncetat, însăși reflexivitatea, puterea lor de a-și lămuri chipul propriu și pe cel al culturii noastre. Scoși din ei înșiși, pentru a primi un chip străin, ei au devenit – și devin și acum – simple „mijloace culturale”. O asemenea atitudine, răspândită, de fapt, peste tot în lumea civilizată, are, la noi, șansa de a se croniciza. Unul dintre simptomele cronicizării este impresia că nu există, în cultura românească, decât insule filosofice, onorabile în ele însele, însă fără o legătură firească, normală, între ele, așa încât nu putem vorbi despre o mișcare încheată a spiritului filosofic românesc.

Un astfel de fapt nu exprimă totuși realitatea cultural-filosofică în sine, ci mai degrabă puțină minimă a celor care privesc filosofia noastră – atât cât este ea – de

a-i sesiza temeiurile și căile pe care ea și le-a croit. Este vorba aici, mai degrabă, despre cuprinderea filosofiei, printr-o atitudine ne-filosofică („naturală”, cum spun fenomenologii), într-un *topos* nespecific, despre dislocarea filosofiei înseși. Cine sunt autorii („agenții”) unui astfel de act? Pot fi chiar cei care încearcă să-și găsească un rost al lor în cultură, personalități cărora le este greu să recunoască și să-și asume ideea că specificul unei culturi (și, în interiorul acesteia, specificul filosofiei) nu constă, în ultimă instanță, decât în felul în care sunt evaluate, interpretate, anumite creații. Căci, în ciuda oricărui tradiționalism (mizând pe particularitățile formelor „noastre”) și a oricărui cosmopolitism (mizând pe formele „altora”), formele culturale, asemenea conținuturilor pe care acestea le „formează”, sunt ecumenice (universale), iar locale sunt numai *web*-urile, rețelele proiectate de actele de interpretare, de evaluare, a creațiilor. Propriul unei culturi constă în faptul însuși de recuperare a unor creații care pot avea semnificație într-un anumit spațiu cultural: ceea ce înseamnă că pot avea semnificație în *orice* mediu cultural, odată prinse în interpretare. O cultură nu se compune, în primul rând, din forme, stări, consistențe, acte particulare: nu ar mai fi cultură, astfel. Dacă particularitatea s-ar exprima în acest mod, fiind „principiul” culturii, atunci cum l-am mai putea simți aproape, ca pe unul „de-al nostru”, pe Goethe, cu *Faust* al său, poate chiar cu întreaga sa creație, cum susține Constantin Noica? Dar cum ne-am putea explica faptul că Lucian Blaga a avut, odată, șansa de a fi primit în unele culturi „majore”, nu ca un străin, ci ca unul de acolo? Interpretarea creează „locurile culturale”. Nietzsche, ne amintim, susținea că interpretarea este actul care instituie realitatea însăși; așadar, nu doar „locurile culturale”. Cultura este alcătuită din acte cu sens ecumenic, valorizate particular, în funcție de atitudinea pe care o au față de ele anumite generații. De aceea cred că cei mai însemnați oameni de cultură românească de azi sunt tocmai cei care recuperează-interpretând ceea ce li se pare semnificativ în proximitatea poziției lor spirituale, fiindcă ei doar „lucrează” în sensul de a închea locul culturii noastre, reconstruindu-i propriul. Ne-am putea închipui, la limită, o mulțime de creații, care, în ele însele, ar avea puterea de a semnifica în ordine culturală, dar asupra cărora nu se îndreaptă nimeni. Alcătuiesc acestea o cultură?

Puterea interpretării decide asupra unui „specific” filosofic, așa cum se întâmplă, în genere, în ordinea mai largă a culturii. Dar, desigur, interpretarea nu poate fi arbitrară; dar ea nici nu poate veni din constrângere. Interpretul își asumă libertatea de a reconstrui sensurile obiectului său. De aceea, nu este deloc nefiresc a reconstrui o anumită succesiune de opere filosofice, toate semnificative pentru un anumit gând. Cum face, de exemplu, Mircea Vulcănescu, vorbind despre ideea lui Nae Ionescu referitoare la distincția dintre „ceea ce e” și „ceea ce e numai știut”, stabilind o genealogie a ideii în cauză, ale cărei momente sunt recunoscute în opera lui Titu Maiorescu, în cea a lui Mihai Eminescu, apoi în cea a lui C. Rădulescu-Motru. Se încheagă, astfel, un proiect de interpretare care dă seamă de un *loc cultural*. Ideea – o spune autorul însuși – a avut circulație în afara spațiului nostru cultural: așadar, ea nu este „românească”, istoric vorbind. Numai că prin

interpretarea lui Mircea Vulcănescu, ea a căpătat un loc în cultura noastră. Întăresc: prin interpretarea lui Mircea Vulcănescu, nu prin operele enumerate, socotite în ele însele, fără legătura stabilită de această interpretare. Înăluntru acestora, ideea putea să aibă o funcție sau alta; dar ea instituie un „loc cultural” printr-o interpretare care pune împreună cele câteva opere. Dacă acceptăm această idee, atunci faptul că nu am avea filosofie românească nu se datorează inexistenței operelor filosofice în orizontul nostru cultural, ci faptului că suntem neputincioși în a închea „locuri filosofice” interpretând creațiile – „populare” sau „savante” – care ar avea șansa de a participa la un astfel de spațiu. Oricum, Mircea Vulcănescu, amintit mai devreme ca fiind autorul unei isprăvi rare în cultura noastră, este unul dintre cei mai puternici interpreți ai filosofiei românești; așadar, este unul dintre puținii noștri oameni de cultură care și-au exersat puterea de a închea „locuri culturale”, prelucrând astfel propriul culturii românești. Faptul că ne întoarcem către el atât de timid este urmarea nesocotinței despre care vorbeam mai devreme: nesocotim filosofii și, în genere, spiritele care pot închea „locuri culturale”, căci ele nu corespund gusturilor contemporanilor noștri, îndreptați mai degrabă către supravegherea suspectă a unui „specific al nostru” sau a unui „specific al Altuia” care ar avea relevanță pentru noi.

În urmă cu ceva timp, am încercat să citesc din acele lucrări ale lui A. Einstein în care el vorbește despre modul în care a ajuns la teoria restrânsă a relativității. Ceea ce m-a surprins a fost tocmai felul în care fizicianul creează un „loc științific”. El își explică izbânda în așa fel încât ea ar corespunde unui fapt „natural”, rezultat dintr-o încrengătură de cercetări ale multor fizicieni. S-ar putea explica această atitudine și într-o manieră psihologică: omul Einstein era modest. Dar în felul acesta nu dăm socoteală de adevărata sa „lucrare”: faptul de a crea un „loc cultural” (o interpretare, desigur, originală, a unor fapte teoretice adunate în spațiul noii teorii fizice).

Revenind la cultura noastră actuală, putem spune că încă suntem nehotărâți – sau poate timizi – în privința exercițiului interpretării ziditoare. Sunt prea mulți cei care, căutându-și locul propriu (individual), dorind să fie undeva anume, de-naturează locul cultural însuși; e drept, poate pentru a-l reconstrui în funcție de dimensiunile spirituale pe care ei înșiși le poartă; totuși, efectele acestei zăbave nu apar încă.

Au însă șansa de a dezvălui „realul” cultural, propriu unui *topos*, cei care nu încearcă să găsească ei înșiși operei lor, cu orice preț, un loc într-o cultură; cei ce mizează, cum spunea cineva, mai mult pe eternitate, pe posibila îndreptare, către opera lor, a unui „ochi critic” viitor. Iar aceasta presupune, când este vorba de filosofie, două lucruri: forța lor de a interpreta creațiile de care se simt cel mai aproape; conștiința filosofică măsurată, evitarea verdictelor de orice fel, înainte de toate a celor privind rosturile operei proprii. Tocmai motivația pentru interpretarea a ceea ce poate fi simțit ca fiind în proximitatea ființei spirituale proprii poate conduce către acte culturale veritabile. L-am putea vedea pe Mircea Vulcănescu din unghiul acestei motivații. Oricum, el nu și-a însușit niciodată atitudinea celui care a ajuns deja la adevărurile eterne, deși a avut puterea de a-i lămuri pe mulți în privința obsesiilor lor spirituale,

ideologice etc. Echilibrul este termenul care exprimă, direct, atitudinea spirituală a lui Mircea Vulcănescu; de aici vine, de fapt, și puterea sa de a crea „locuri culturale”. Tocmai datorită echilibrului, el izbândește acolo unde mulți oameni de cultură români ratează: a văzut, cu toată claritatea, unitatea culturii noastre; dar nu în primul rând prin conținuturi și forme care ar fi numai ale culturii românești, cum au crezut alții că o văd, ci în faptul însuși al unității, în „locul cultural” ce a prins ființă prin interpretarea creațiilor noastre, a celor aflate în proximitatea întrebărilor pe care el însuși, autorul, și le-a pus, și nu întâmplător, ci pentru că *trebuia* să se lumineze în privința ființei sale spirituale, iar nu în legătură cu locul operei sale într-o anumită cultură. Atunci când el vorbește despre bogăția metafizică a unor cuvinte românești, sau despre felul în care noi ne așezăm sensibilitatea și mintea față de anumite categorii filosofice, ceea ce capătă chipul cel mai clar este propria-i uimire: este uimit de coincidența dintre ceea ce el însuși simte, zăbind aceste probleme, și ceea ce generațiile anterioare au așezat în câteva cuvinte, categorii etc. Dacă este vorba, la Mircea Vulcănescu, și despre un specific românesc al formelor și conținuturilor culturale, acesta nu este nicidecum afirmat asemenea unui principiu; el rezultă, de fapt, din crearea unui „loc cultural”, iar specificul despre care vorbim este instituit prin dimensiunile „locului cultural” creat de interpret. Nu găsim în textele sale afirmații nesuținute, pretenții nejustificate în privința existenței unei „esențe românești” a priori, sau a unui pretins model cultural aparținând altor „esențe” care s-ar actualiza, cine știe cum, chiar în cultura noastră. „Suportul principal al unui neam variază de la o vreme la alta, cu semnul principal de recunoaștere al celor ce-l alcătuiesc.”² Cultura este, în ființa sa, creație: au dovedit-o mulți, iar la noi, cu argumente suficiente, Lucian Blaga. P.P. Negulescu, Tudor Vianu. Dar creațiile sunt culturale numai în măsura în care își unesc sensurile, sporindu-și-le astfel, pentru a oferi o locuire spiritului uman, un loc în care acesta să se simtă „acasă”. Lăsate în afara spațiului de locuire a spiritului uman, creațiile nu au nici o putere în a-și revela disponibilitatea de a încropi, împreună cu altele, o locuire pentru spirit.

Mircea Vulcănescu *nu a fost niciodată cuprins de panică în privința rostului nostru cultural*, așa cum au fost chiar și unii dintre prietenii săi, profesori sau colegi, și cum sunt astăzi mulți dintre cei care se grăbesc să-și asigure un loc în zona semnificativă (!) a culturii (potrivit criteriilor de acum, căci altfel, adică potrivit criteriilor pe care, mai târziu, le vor utiliza aceia care vor interpreta – dacă o vor face – faptele lor culturale, e posibilă o schimbare a locurilor); de asemenea, *nu a formulat verdicte*, nici chiar atunci când forța interpretărilor sale lăsa un loc neînsemnat îndoielii (un exemplu ar putea fi modul în care intervine în discuțiile privind polemica Nae Ionescu – Mihail Sebastian³); mai mult, Mircea Vulcănescu

² Mircea Vulcănescu, *Omul românesc*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 15.

³ Cf. Idem, *Creștinism, creștinătate, iudaism și iudei. Scrisoarea unui provincial*, în vol. *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 2003.

nu s-a arătat drept posesor al atotștiinței despre lucrurile care, întâmplător sau nu, au pătruns în raza gândirii sale.

Aceste trei atitudini – liniștea (lipsa de panică) în privința rostului nostru cultural, evitarea verdictelor, depărtarea de pretenția atotștiinței lucrurilor – pot fi gândite și într-o altă ordine: prima dintre ele este *semmul uimirii*; a doua reprezintă *puterea speculației*, iar a treia, *firescul aporiei*. Tocmai aceste trei atitudini pot defini un destin filosofic; din felul prezenței lor în opera lui Mircea Vulcănescu poate fi înjghebat chipul său filosofic. Tema care concentrează aceste trei atitudini, temă pe care Mircea Vulcănescu a urmărit-o neîncetat și în privința căreia el a construit o operă ce are încă semnificație pentru noi, este problema propriului culturii noastre vizat dinspre puterea de semnificare metafizică a unor cuvinte românești și dinspre ispitele active în actele noastre culturale. El a re-construit acest propriu al culturii noastre, l-a așezat într-o lumină potrivită vederii sale; el nu indică „esențe” preexistente, ci așează limitele unui „loc cultural” care capătă chip prin chiar interpretarea pe care el o proiectează în orizontul culturii noastre – orizont încă ne-hotărât – în legătură cu potența metafizică a unor cuvinte și cu puterea unor motivații („îndemnuri”, „îmbolduri”) de a deschide și orienta acte culturale, motivații numite de el „ispite”.

Dizolvarea unei asemenea teme în spațiul închis al unei discipline, fie filosofică, fie nefilosofică, înseamnă așezarea ei în termeni care nu-i convin. Dacă o legăm de domeniul psihologiei popoarelor, de exemplu, atunci trebuie să vorbim despre niște comportamente dominante, despre „reacțiuni ale sufletului omenesc, tipice pentru o anumită colectivitate”.⁴ Totuși, nu în acest chip lucrează Mircea Vulcănescu. De fapt, el încearcă să creeze, în orizontul acestei teme și pentru anumite spații de semnificații, primele „locuri culturale”. Așa se întâmplă, desigur, cu valorizarea metafizică a unor cuvinte românești. Puteau păstra, în ascuns, la nesfârșit această bogăție metafizică expresii și cuvinte precum „ba da, ba nu”, „de-a pururi”, „pururea”, „a se întâmpla”, „ispită”, „aievea”, „pătimire”, „fire”, „nimicire”, „vreme”, „loc” etc., dacă cineva nu le-ar fi prins într-o interpretare, resemnificându-le (recondiționându-le semantica) pentru a le putea așeza în așa fel încât să fie proiectat un „loc cultural”. Aceste cuvinte ar fi rămas, fără suflul metafizic prin care le-a provocat Mircea Vulcănescu, de-a pururi fără „rostire”, așa cum rămâne încă opera acestuia, retrasă în cultura noastră, neinterpretată pe o cale care să o așeze într-un „loc cultural”, proiectat de un interpret, poate chiar în privința temei despre care discutăm: rostul metafizic al cuvintelor românești.

O îndreptare atât de constantă către temeiurile noastre „cuvintelnice” nu poate fi fără spor în cultură. Mircea Vulcănescu a simțit, cred, că trebuie s-o luăm cu *începutul*. De aceea s-a îndreptat către vorbele rostitoare ale limbii române și către *ispitele* active în atitudinea noastră culturală. Dar în felul acesta a creat „locuri filosofice” pe care trebuie să ni le asumăm pentru a proiecta altele noi. Oricum, orizontul nostru cultural s-a mai deschis și s-a luminat, căci începuturile

⁴ Idem, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., p. 37.

dezvăluite sunt surse de lumină inteligibilă. Lucrând astfel, Mircea Vulcănescu și-a urmat uimirea și a oglindit, în propria-i cugetare, înțelesuri filosofice ale unor cuvinte și temeuri metafizice ale felului nostru de a fi, fel-de-a-fi imaginat (așezat în imagine) în chiar interpretarea pe care el o descătușează. Oglindirea aceasta este instituire de sens; ea are valoarea unei reconstrucții filosofice, căci are a face cu „principiul tuturor lucrurilor”, cu ceea ce îngăduie lucrurilor să fie ce sunt. Cel vizat („văzut”) pentru a fi oglindit este însuși absolutul, transmutat fie în forma negativă a negativului însuși: „nu există neființă”, „nu există imposibilitate absolută”, „nu există iremediabil”, „nu se poate să nu”, fie în forma negației celui pretins absolut: „nu există alternativă existențială”, „nu există imperativ”.⁵

Imaginea „finală” a încrângăturii metafizice de sensuri în care se așează câteva cuvinte românești și cele câteva ispite active în atitudinea noastră culturală reprezintă, totodată, imaginea interpretului, care știe că nu poate oglindi (reconstrui) totul, și-atunci încearcă să dezvăluie ceea ce este „esențial” potrivit mirării sale. Altfel spus, vorbind despre puterea metafizică a unor cuvinte românești, dezvăluindu-le înțelesurile, și despre ispitele care ne îndeamnă să acționăm în orizont cultural, adică *să fim* într-un anume fel, Mircea Vulcănescu se dezvăluie pe sine: din cuvinte scoate la iveală înțelesuri – căci acestea sunt proprii cuvintelor –, din ispite, motivații pentru acțiunile noastre culturale, iar din sine scoate la iveală mirarea, care i-a îngăduit apropierea de cuvinte și de ispite, și forța sa speculativă, oglinditoare. Dincolo de acestea, dar nu fără ele, se află *aporia*: perpetua întrebare despre valabilitatea oglinzirii, a speculației, a re-construcției. Aceasta înseamnă că nici un „loc cultural” nu este definitiv situat în orizontul culturii sau în orizontul spiritual al celui ce l-a instituit. Ne este îngăduit să ne îndoim de cele susținute de Mircea Vulcănescu despre cuvintele și ispitele românești? Desigur, dar numai pornind de la speculația sa, de la „locul cultural” pe care filosoful l-a adus la ființă, și numai în intenția de a institui, prin acesta, o locuire mai prielnică uimirilor spiritului.

Nu în acest fel a procedat Constantin Noica, în cele câteva lucrări scrise în anii '70⁶, într-o vreme în care el miza, mai degrabă, pe eternitate decât pe îngăduința contemporanilor săi întru înțelegerea făptuirii sale spirituale?

II. „CELĂLALT” ȘI DEMERSUL MEONTOLOGIC

În spațiul filosofiei contemporane se practică multe formule de filosofare și există, desigur, mai multe „școli” de filosofie. De altminteri, totdeauna a fost așa. De pildă, în una dintre cele mai bogate perioade ale istoriei filosofiei, anume în ultima parte a secolului al IV-lea î.Hr., Academia post-platonică (perioada finală a

⁵ Cf. Idem, *Dimensiunea românească a existenței. Schiță fenomenologică*, în vol. cit., p. 129–141.

⁶ *Rostirea filosofică românească* (1970); *Creație și frumos în rostirea românească* (1973); *Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975); *Sentimentul românesc al ființei* (1978); *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978).

„Academiei vechi” și „Academia de mijloc”⁷⁾ conviețuia, la Atena, cu *Lyceul* aristotelic (și, apoi, cu Școala peripatetică), cu Școala cinică, cea cirenaică, de asemenea cu Sofismul târziu și cu Stoicismul începuturilor. Or fi fost, în perioada aceea, mai multe „școli” de filosofie, dar numai acestea au rămas, ca semnificative, în timp. Tocmai din acest motiv ne-am putea întreba: câte dintre „școlile” actuale (și formulele de filosofare corespunzătoare lor) vor fi socotite reprezentative pentru vremea noastră, într-un viitor mai îndepărtat? Întrebarea trebuie pusă – cu toate că nu vom putea căpăta un răspuns categoric – deoarece formulele privilegiate acum ar putea părea celor de mai târziu simple jocuri, așa cum ceea ce este evaluat astăzi ca fiind fără rost ar putea căpăta, în timp, un rost. Se cuvine să acceptăm limitele sensibilității noastre evaluatoare, cel puțin pentru faptul că este evidentă posibilitatea de a ne înșela.

Oricând se poate contraargumenta, așadar, față de o concluzie privind valoarea în viitor a unei forme de filosofare actuale. „Logica” aceasta nu funcționează însă atunci când este vorba despre formule inventate cu mult înaintea timpului nostru, dar care, în spațiul anumitor intenții filosofice actuale, produc încă „rezultate metafizice” semnificative. Una dintre aceste formule de filosofare este meontologia (*me on* = neființă; *logos* = rostire⁸⁾), ce reprezintă un discurs despre ceea-ce-nu-este sau despre negativitatea „temeiului tuturor lucrurilor”. Potrivit lui Aram Frenkian, unul dintre cei mai valoroși „clasicisti” pe care i-a dat cultura românească, meontologia este o disciplină filosofică ce a prins viață în gândirea lui Parmenides.⁹ Aceasta, afirmând că „E tot una a gândi și a fi”, susținea, mai departe, că neființa *este* ea însăși ceva, de vreme ce trebuie gândită. Printr-un astfel de enunț capătă chip meontologia. Așadar, condiția acesteia este legată, mai întâi, de afirmația după care neființa *este* ceva. Totuși, cum să fie ceva ne-ființa (adică nimicul)? În plus, meontologia parmenidiană (neîmplinită totuși, susține Aram Frenkian) constă și în predicativitatea negativă a ființei. Întrucât ființa nu poate fi cunoscută prin experiență, ea trebuie gândită, însă gândirea operează, în cazul ei, negativ; ființa capătă, astfel, attribute de felul: ne-creată, ne-pieritoare, ne-determinată, ne-finită, ne-mișcată etc.

Un moment cu totul important pentru destinul meontologiei îl reprezintă teologia apofatică (*apofasis* = negație) a lui Dionisie Areopagitul, părinte creștin și întemeietor al misticii creștine. Acesta susținea că Dumnezeu nu poate fi „prins” prin nimic din ceea ce aparține omului: percepție, gând, intuiție, trăire afectivă etc.; Dumnezeu este Cel dincolo de toate și, față de lucrurile acestei lumi, El este, cumva, nimicul. Iată: față de lucrurile de aici Dumnezeu este nimicul, căci el nu e de condiția acestora; am putea spune: întrucât lucrurile există, El nu există (cu toate că El *este*: și este însuși principiul tuturor lucrurilor).

⁷ A se vedea Gh. Vlăduțescu, *O Enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Editura Paideia, 2001; art. *Academia*.

⁸ A se vedea Fr.E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. Drăgan Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1993; art. *me on* și *logos*.

⁹ Cf. Aram Frenkian, *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin*, în „Revista clasică”, tom XV, 1943.

Formule filosofice apropiate de meontologia parmenidiană sau de cea dionisiană regăsim la unii dintre filosofilor contemporani. Într-o bună vecinătate religioasă se află schița meontologică a lui Mircea Vulcănescu exersată în legătură cu problema locului creștinului în lumea modernă. Iar în spațiul filosofiei, croit, paradoxal, printr-o nedisimulată intenție antimetafizică, descoperim meontologia identității a lui Emmanuel Levinas. Filosoful român are în vedere mai cu seamă „condiția” Celuilalt ca Divinitate; filosoful francez vizează condiția Celuilalt ca individ uman.

Ne putem plasa, desigur, într-un spațiu metafilosofic, întrebându-ne despre „condițiile de posibilitate” ale unui demers meontologic, chiar și astăzi, când oamenii sunt atât de legați de *positum*, de ceea ce este dat (de „bunurile” fel de fel care populează orizontul vieții noastre). Cine sau ce ne împinge, uneori, către limitele datului, pentru a primi, astfel, șansa unui demers meontologic? Ne-am putea răspunde: tocmai faptul că omul trăiește, uneori, atât de puternic relația cu Celălalt – fie acesta Dumnezeu sau un alt om, sau un fapt natural, un fapt cultural etc. – încât el este în stare să înțeleagă ineficiența raționalizării (justificării) „pozitive” a trăirii sau chiar pericolul conținut de însăși posibilitatea acestei operații. De ce să ne „explicăm” trăirea întru Celălalt, atâta vreme cât ea este din afara spațiului în care explicația operează firesc? Sau de ce să nu facem să tacă vorbele obișnuite, ținând seama de îndemnul wittgensteinian din Propoziția 7 a *Tractatus*-ului („Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.”¹⁰), atâta vreme cât nu avem în fața vorbirii ceea ce Levinas numește „relația etică”, sentimentul „răspunderii mele față de Celălalt”? Iată o problemă pe care unii dintre cei curajoși – cei care trăiesc cu adevărat relația cu Celălalt – o rezolvă dintr-o suflare: „real” este numai obiectul trăirii mele (Celălalt și lumea lui), în vreme ce această lume care pare a mă cuprinde nu este nimic. Raționamentul acesta are o alcătuire simplă; de aceea el se află în multe contexte teologice, filosofice, literare, ale simțului comun etc. El se asociază, de regulă, cu prejudecata decadentei vremii noastre. Acestei prejudecăți i-a căzut pradă și cel mai serios, consecvent și puternic dintre inamicii de până acum ai istorismului: Friedrich Nietzsche.

La unii dintre filosofilor care trăiesc din plin relația cu Celălalt, și care propun un scenariu meontologic, potrivit, cred, tematizării acestei relații, capătă preț nu numai trăirea împreună cu obiectul ei, Celălalt, ci și lumea aceasta în care celălalt ne este la îndemână în formele mai simple sau mai complicate ale viețuirii obișnuite, lumea aceasta la bucuriile și necazurile căreia participăm împreună cu celălalt. Voi încerca să ilustrez această posibilitate trecută în fapt prin „cazul” Mircea Vulcănescu; mă voi raporta însă, din când în când, la ideile, pe această temă, ale lui Emmanuel Levinas.¹¹ Nu pentru a distruge „singularitatea” lui Mircea Vulcănescu, ci pentru a ilustra puterea de diseminare a unui model de filosofare

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Alexandru Surdu, București, Editura Humanitas, 1991, 7.

¹¹ Voi avea în vedere lucrarea lui Emm. Levinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, trad. Ioan Petru Deac, București, Editura All, 2000.

care strânge în alcătuirea sa puteri venite din zone spirituale aflate în afara filosofiei. Și nu ar fi nefiresc dacă am sesiza, pornind de la această alăturare, și „contemporaneitatea” filosofiei noastre cu cea europeană.

Filosofi din secolul al XX-lea, cei doi re-pun problema omului. Dacă luăm în seamă felul în care ei vorbesc (aspectul terminologic), problemele pe care și le pun (aspectul aporetic), felul în care se raportează la ele (aspectul metodologic), atunci nu vom găsi mai nimic comun la cei doi. Dar dacă luăm în seamă maniera lor de filosofare, calea prin care prinde chip discursul și se consumă potența lor metafizică, atunci îi găsim foarte apropiați, practicând, amândoi, un soi nobil de meontologie aflată în proximitatea teologicului. Faptul acesta nu distruge identitatea filosofică a demersului lor, ci doar o constrânge să țină seama și mai mult de sine. Tocmai datorită acestei concentrări, scenariile meontologice propuse de cei doi filosofi devin fapte semnificative pentru conștiința filosofică actuală.

Formule meontologice apropiate de condiția teologicului au fost propuse de când există filosofie. În genere, aceste formule au structura „logică” a demersului parmenidian, cel prin care capătă chip meontologia însăși: 1) lumea aceasta nu-și este suficientă sieși; 2) temeiul ei suficient nu este de condiția sa (ontologică); 3) întrucât temeiul acesta trebuie să *fie*, pentru a avea forța de a întemeia, el doar, de fapt, *este*, în vreme ce lumea aceasta *nu este*. Operațiile meontologice (afirmarea ființei ca atare a temeiului lumii și negația ființei acestei lumi) aparțin logicii, căci sunt operații ale gândirii, iar logica normează spațiul gândirii.

Cu ce se deosebesc formulele meontologice ale celor doi filosofi amintiți de cele ce participă la structura „rațională” desfășurată mai sus? Observăm ușor că în structura demersului parmenidian lucrează o „conștiință fără om”, o „gândire pură” (la care mai visa încă Husserl, într-un moment târziu ale istoriei filosofiei). Mircea Vulcănescu și Emmanuel Levinas privilegiază însă o conștiință aflată în proprietatea omului, acesta trecând în prim plan. De aceea concluzia parmenidiană nu apare în demersul lor; așadar, lumea aceasta nu-și pierde îndreptățirea, ci devine locul de întâlnire a Celuilalt, a transcendentului. De fapt, tocmai printr-o astfel de schimbare în statutul lumii capătă puțința de a fi și Celălalt, alături de „Eu”; omul însuși se împlinește astfel. Nu doar transcendentul devine, pe o asemenea cale, ceva, ci lumea aceasta însăși devine, în acest chip, *ceva*. Dar pentru a ajunge aici, operația raționalizării este neputincioasă. Este cazul să fie activată întreaga ființă a omului: printr-o trăire care să scoată în evidență neființa inițială a Celuilalt și modul în care acesta intră în ființă, împingând spre ne-ființă ceea ce nu era semnificativ, anterior, în orizontul ne-ființei (M. Vulcănescu); sau printr-o trăire ce poate privilegia răspunderea mea pentru viața Celuilalt, trăire care face să intre în ființă ambii termeni ai relației: Eu și Celălalt (Emm. Levinas). Concluzia acestor demersuri nu este ideea lipsei de semnificație „ființială” a acestei lumi, ci ideea desăvârșirii omului, așadar, a dezvăluirii ființei sale într-o „valorificare” Celuilalt.

În termenii cei mai obișnuiți, pentru Mircea Vulcănescu nu doar omul este „salvat” prin iubirea față de Dumnezeu, ci Dumnezeu însuși este astfel salvat,

fiindcă numai în iubirea omului Dumnezeu devine el însuși; El nu este ceva atâta vreme cât doar îl gândim, deoarece a-L gândi înseamnă a-L raporta la lucrurile date ale acestei lumi, la *positum*, El devenind astfel negativul (nimicul). În aceiași termeni, pentru Emmanuel Levinas, Celălalt, care este omul aflat în fața mea, capătă ființă doar în relația „față către față” – relația etică –, prin activarea responsabilității mele față de el, și nu prin fel de fel de raționalizări, care, având un sens totalizant, îl distrug pe Celălalt, dar mă distrug și pe mine, căci identitatea mea se destramă atunci când Celălalt se retrage el însuși din orizontul luminos al relației etice. Celălalt, atâta vreme cât este doar gândit (conceput, perceput etc.), nu este nimic. El devine ceva tocmai atunci când eu consimt să-mi limitez propria „ființă”, când „simt” că fără Celălalt nu sunt nimic, când consimt că, alături de Celălalt, împreună cu el în relația etică, eu însumi sunt salvat, nemaifiind nimicul.

Într-o conferință ținută în 1940, numită *Creștinul în lumea modernă* și publicată pentru prima oară în „Prodromos” (februarie 1967)¹², Mircea Vulcănescu, lucrând cu „metoda istorică” (ce duce, de obicei, la istorism), descrie decadența vremii noastre, a lumii contemporane. Accentuarea caracteristicilor secularizate ale modernității se păstrează acum; mai mult, în vremea noastră a apărut pericolul totalitar, căci democrația, susține conferențiarul, nesocotește din ce în ce mai puternic libertatea individuală, privilegiind „totalitățile”. Omul modern se regăsește, prin dominantele tipului său existențial, și astăzi: fapta („acțiunea”) este mai importantă, pentru el, decât trăirea spirituală, „economia” îl definește mai bine decât „religia”, manifestarea exterioară descumpănește, fără drept de apel, reflexivitatea iluminantă în privința recunoașterii de sine și a Celuilalt.

Ce l-ar putea salva pe acest om? Doar iubirea față de Dumnezeu și, apoi, iubirea față de semen. Nimic nou în acest răspuns. Un răspuns aliniat poziției creștine ce vizează rostul omului în lume și în planul divin al mântuirii lumii (în iconomie). Numai că lucrurile nu sunt atât de simple la Mircea Vulcănescu. El arată că iubirea față de Dumnezeu-transcendent pune într-o anumită poziție lumea aceasta însăși: ea se arată ca fiind nimicul; cel puțin într-o primă instanță. Apoi, lumea aceasta se arată ca fiind ceva tocmai pentru că Dumnezeu se dezvăluie pe sine ca fiind ceea-ce-este. Numai întrucât Dumnezeu *este*, lumea poate fi și ea, iar înlăuntrul ei, *este* și omul. Dumnezeu nu-i nimic (sau este tocmai nimicul) atâta vreme cât doar îl gândim. Atunci când îl trăim însă, El trece dincolo de condiția nimicului, fiind salvat. Mircea Vulcănescu pare a spune că Dumnezeu „are nevoie” de iubirea omului, pentru că numai în felul acesta El *este*. Dar lumea nu trece în condiția părăsită de Dumnezeu – așa cum se întâmplă, de regulă, în multe scenarii meontologice –, ci capătă ea însăși sens de existență: devine *topos*-ul veritabil al mântuirii.¹³

¹² Cf. Marin Diaconu, *Notă privitoare la ediție*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, ed. cit. A se vedea, pentru felul în care înțelege M. Vulcănescu „metafizica creștină”, și *Logos și eros în metafizica creștină*, în vol. cit.

¹³ „Iar celor care ne-ar spune că prin aceasta (prin iubirea față de Dumnezeu – n.n.) ne înstrăinăm de lumea de aci și de durerile ei, le vom răspunde dimpotrivă că cu atât mai bine vom sluji

În spațiul acestei lumi se joacă rostul omului. Aici el își exersează libertatea, înțeleasă de Mircea Vulcănescu drept „nimicul cel mai de preț al ființei noastre, legat de intenția însăși a lui Dumnezeu față de propria făptură”¹⁴. Desigur, omul nu este din lumea aceasta; dar pentru a-și găsi lumea proprie, omul trebuie să și-o împrăzieze pe aceasta, căci numai aici el poate alege *să fie*; iar de această alegere este legată însăși puțința de a greși (libertatea). Filosoful stabilește, desigur, diferențele dintre „lumea aceasta” (a pierzaniei „cronologice”) și „lumea cealaltă” (a desăvârșirii întru eternitate). Însă el știe că lumea cealaltă nu poate fi dobândită decât înțelegând această diferență și alegând („pariind”, cum ar spune Pascal) credința în Dumnezeu, aceeași cu iubirea acestuia. Atâta vreme cât omul trece puțința de a greși în act, depărtându-se de Dumnezeu, acesta din urmă nu este nimic; sau este nimicul însuși. Atunci când omul se apropie de El prin iubire, chipul Său se lămurește, El devine ceva, anume devine temeiul acestei lumi și, desigur, temeiul omului. Raportarea prin iubire la Dumnezeu îl salvează pe Acesta și, totodată, pe omul însuși, căci numai astfel ei *pot fi*. Dacă Dumnezeu este doar gândit, așadar dacă el se află în preajma omului, dar omul nu a găsit totuși calea cea mai potrivită de a comunica (sau de a intra în comuniune) cu El, atunci Dumnezeu este încadrat într-o predicativitate negativă al cărei sens l-am cunoscut pornind de la demersul meontologic parmenidian. Dumnezeu este „prins”, astfel, în termeni negativi: ar exista altă puțință? Gândirea procedează după structura meontologică parmenidiană. Or, nu printr-un astfel de demers ajunge omul la sine, pare a susține Mircea Vulcănescu. Este necesară un fel de „meontologie afectivă”, întemeiată în iubirea față de Cel ce se dezvăluie gândirii, inițial, ca fiind negativul (nimicul) ca atare: Dumnezeu.

Din când în când, Mircea Vulcănescu este condus de metoda sa istorică, fiind furat de promisiunile istorismului. Tocmai în tonul acestei mișcări găsim la el idei despre decadența „vremii noastre”. Totuși, el știe că vremurile sunt la fel, că veacul este unul și că în orice moment al său omul este pus la încercare: „Ci ca tot veacul, vremea ce vine e o vreme de-ncercare”¹⁵. Totdeauna la fel este pus omul la încercare, nu o dată mai mult și altădată mai puțin: totdeauna radical, căci infinită este puțința lui de a alege pierzania sau mântuirea.

Ne aflăm, cu aceste idei ale lui Mircea Vulcănescu, pe o culme a gândirii filosofice românești. Culmea presupune însă și abisul; dacă nu cumva îl creează. Oricum, el a avut atâta putere de a crea, încât a vorbit cu rost despre multe probleme, unele dintre ele, abisale. În jurul său s-a căscat însă, din ce în ce mai viclean, abisul ideologic. Întâi, cel „din dreapta”; apoi și cel „din stânga”. Omul Mircea Vulcănescu a fost înghițit de abis: puțin de cel dintâi, complet de cel de-al

cu adevărat acestei lumi, cu cât ne vom strădui s-o vedem în adevăr la locul ei, așa cum îi este rostul, supusă rânduieilor lui Dumnezeu; și cu cât vom fi totdeauna cu gândul la rostul ei și al nostru adevărat, care stau dincolo de noi!” – M. Vulcănescu, *Creștinul în lumea modernă*, în vol. cit., p. 79.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹⁵ *Ibidem*, p. 79.

doilea. Au rămas însă culmile create de el. Și-au apărut, în ultima vreme, și cei doritori a le cunoaște direct, prin suișul propriilor lor interpretări.¹⁶

Formula meontologică prezentată în dominantele ei structurale în studiul de față a fost pusă la lucru de Mircea Vulcănescu nu doar în contextul amintit, ci și în alte construcții filosofice. Poate că încercările hermeneutice viitoare o vor încercui mai bine și-i vor scoate la iveală și alte „puteri”. Mai departe ne propunem să re-construim, pornind de la același fond filosofic, o nuanță prezentă, oarecum, în multe construcții filosofice, dar palidă în cele mai multe dintre ele: nuanța afectivă a meontologiei.

III. SCHIȚA UNEI MEONTOLOGII AFECTIVE

Orice afirmație privind preeminența unui fapt sufletesc sau chiar spiritual ce nu este identic faptului cunoașterii („facultății de cunoaștere” sau, în genere, cognitivului) are drept urmare negarea, într-o oarecare măsură, a acestuia. Desigur, în cele mai multe împrejurări, negarea nu este întreagă, ci doar parțială. De exemplu, atunci când un psiholog întărește ideea rostului întemeietor al afectivului în raport cu atitudinile noastre, faptul „cognitiv”, deși recunoscut ca fiind prezent în mecanismele afective de reglare, nu reprezintă elementul de bază, fiind un simplu adaos. Sau, atunci când un teolog creștin vorbește despre iubire ca fiind piatra de temelie a vieții omenești dedicată ridicării către „Cel aflat dincolo de toate”, el marginalizează aspectul ținând de cunoaștere din relația cu divinul. Dată fiind totuși preeminența, pentru noi, a cunoașterii față de trăire (trăirea afectivă) – acceptată de cele mai multe ori automat, fără poticniri –, ne putem întreba dacă situația în care cunoașterea este covârșită sub greutatea iubirii (a afectivului) este una „naturală”. Ține această situație de firescul omului, de firea sa? Nu cumva iubirea aceasta se convertește ea însăși în cunoaștere, atunci când pare a ocupa întreg umanul? Cele două – cunoașterea și iubirea – nu sunt, în ultimă instanță, unul și același lucru? Iată întrebări care au structurat multe discursuri de tip antropologic, dar mai cu seamă discursul ce poate fi calificat drept „metafizică creștină”. Un astfel de discurs încearcă și Mircea Vulcănescu în câteva dintre lucrările și conferințele sale, în discuțiile consemnate în jurnale etc.

Termenul de „metafizică creștină” este problematic; neînțelegerea optimă a semnificării sale, disconfortul intelectual ce însoțește neînțelegerea, dificultatea prizei față de „realul” desemnat, pe care o resimțim atunci când încercăm să-l gândim, vin, toate, din „aporetica” ce-l înconjoară, dat fiind faptul că el pare a pune la un loc doi termeni incompatibili: „metafizică” și „creștin”. Termenul în cauză pare a produce o contextualizare ilicită a metafizicii; de altminteri, orice

¹⁶ Dintre toți cei care s-au apropiat de opera lui Mircea Vulcănescu se detașează prof. Marin Diaconu, care a îngrijit cea mai mare parte a edițiilor cu scrieri vulcănesciene apărute după '90 și care a publicat lucrarea *Mircea Vulcănescu – profil spiritual*, București, Editura Eminescu, 2001.

contextualizare a sa, fie religioasă, fie etnică, fie de altă natură, își asumă un risc: neconformitatea cu „norma” metafizicii, căci metafizica apare ca un exercițiu universal întemeiat în însăși „natura” umană.

Metafizica (*meta ta physika*)¹⁷, potrivit tradiției grecești (instituită în ordine conceptuală de Aristotel, iar în ordine terminologică de Andronikos din Rhodos), reprezintă „filosofia primă”, disciplină ce are ca obiect transcendentul, ceea ce depășește lumea aceasta, fiindu-i, totodată, temeiul. Termenul „creștin” poate avea două înțelesuri; a) adeptul învățaturii transmise de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu-Tatăl; b) trăitorul întru această învățătură, cel care nu aderă formal la învățătura creștină, ci face din ea îndreptar fundamental al vieții proprii, așezând în centrul credinței sale Dumnezeu-Treime.

Acum, pornind de la înțelesurile directe ale cuvintelor care îl compun, am putea gândi semnificația termenului „metafizică creștină”. Înțelegem prin acesta filosofia primă care-L identifică pe Cel de dincolo de această lume cu Dumnezeu-Treime. Identificarea nu este o operație automată, ci mediată argumentativ. Așadar, avem de-a face cu un demers prin care se argumentează trei idei: 1) existența transcendentului; 2) diferența „ontologică” dintre perfecțiunea transcendentului și relativitatea lumii și a celor din lume; aceasta implică și rostul întemeietor al celui dintâi în raport cu lumea; 3) transcendentul întemeietor este Dumnezeu-Treime. Este implicată într-un astfel de demers pre-judecata despre puțința de a argumenta cele trei idei, ceea ce înseamnă că pre-judecata în cauză are mai degrabă un rost metodologic.

Se regăsește această schemă de discurs în textele lui Mircea Vulcănescu? Poate fi el socotit, pornind de la rezultatele cercetării operei sale, un metafizician creștin sau, cel puțin, un metafizician al faptului religios, așa cum, de altfel, a fost evaluat de unii dintre foarte puținii interpreți ai săi?¹⁸ Pentru a răspunde, trebuie să adâncim încă analiza conceptului metafizicii creștine; căci, deocamdată, nu avem decât o delimitare strict terminologică a sa.

Problema metafizicii creștine nu este nouă, nici superficială pentru spiritualitatea europeană, în care se încadrează și spiritualitatea românească, nici ușor de rezolvat. Ea este legată de alte câteva probleme iscate de discuțiile creștine sau filosofice din anumite perioade, fie dinspre filosofie – de care aparține, tradițional, metafizica –, fie dinspre teologie – care pretinde că religia este dincolo de metafizică, sarcinile sale fiind de altă natură decât cele metafizice, și, desigur, mai înalte decât acestea –, fie dinspre amândouă odată, așa cum se tot întâmplă de la începutul modernității încoace. Totuși, nu trebuie redimensionată această problemă ca și cum spațiul ocupat acum de ea ar fi prea mic. Sunt, este drept,

¹⁷ A se vedea Gh. Vlăduțescu, *O Enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Editura Paideia, 2001; art. „Metafizică”, p. 370–371.

¹⁸ Cf. Marin Diaconu, *Cuvânt înainte* la vol. Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, București, Editura Paideia, 1991.

momente când cultura europeană ascute această problemă, iar reacțiile oamenilor tind către un maximum; aceasta pare a fi acum situația, când în mediile politice europene încă se dezbate chestiunea introducerii, în Constituția europeană, a unui enunț care să menționeze tradiția creștină a Europei. Există, desigur, și momente când oamenii rămân detașați față de acutizarea acestei probleme, fie pentru că ea este formulată indirect, fie pentru că este formulată pe temeuri ce au valabilitate doar în spațiul filosofiei, un spațiu care prin natura sa este mai depărtat față de conștiința comună, interfața noastră în actul comunicării sociale.

În ce constă, de fapt, problema metafizicii creștine? Mai întâi, cum spuneam mai sus, în aparenta incompatibilitate dintre termenii „metafizică” și „creștin”. Metafizica este o disciplină filosofică; prin urmare, soarta ei este legată de cea a filosofiei. Aceasta din urmă a apărut într-o anumită conjunctură spirituală înaintea revelației învățaturii cristice, așa încât, chiar dacă „istoria” filosofiei (și, implicit, a metafizicii) se leagă la un moment dat de anumite semnificații creștine, ea îi rămâne în bună măsură exterioară creștinismului. În plus, acesta nu este o filosofie, ci un mod de viață inspirat de învățătura cristică, așezată într-o formă pe care omul să o priceapă în însăși revelația supranaturală, în Întruparea Domnului. Metafizica are o tradiție precreștină, care îi predetermină, într-o oarecare măsură, drumul propriu și după împăământenirea creștinismului. Singura șansă de „salvare” a metafizicii ar consta – gândesc unii – în recunoașterea faptului că omul a avut nevoie de o pregătire întru înțelegerea revelației supranaturale, iar metafizica ar fi tocmai instrumentul acestei pregătiri.¹⁹ Pe de altă parte, chiar împăământenit, creștinismul (mai bine-zis, doctrina creștină) nu se impune automat conștiinței și ființei oamenilor, așa încât aceștia au nevoie de un fel de propedeutică pentru a înțelege actul evanghelizării; metafizica ar fi, astfel, un act de pregătire a înțelegerii unei învățături care, odată acceptată, face inutil instrumentul pregător; sau, poate, un act de preevanghelizare.

Nu cred că astfel de evaluări „salvează” metafizica; de altfel, nici învățătura creștină nu are prea mult de câștigat, căci ea s-ar vedea neputincioasă prin sine însăși în misiunea sa, fiind condiționată de alte fapte spirituale, de metafizică, în cazul nostru. Mai bine ar fi dacă am putea înțelege adevărata misiune pe care trebuie să o îndeplinescă aceste fapte spirituale – metafizica și învățătura cristică – pentru a sesiza apoi dacă ele pot sta alături, într-un tot care să le unească fără a le desființa.

Metafizica, reconstruind transcendentul-temei al lumii, ne propune un discurs despre ceva ce nu apare ca atare în experiența noastră. Această reconstrucție este însă posibilă numai atunci când cel ce operează astfel își înțelege și își recunoaște necunoașterea: precum Socrate, care susținea că el nu pretinde că știe ce nu știe. Metafizica, reconstruind absolutul, se concentrează în acest gând al *recunoașterii*

¹⁹ Există o întreagă literatură dedicată acestei probleme, în toate mediile spiritual-creștine din Europa evului creștin. Iată și două exemple: S. Kierkegaard, *Fărăme filosofice*; V. Soloviev, *Drama vieții lui Platon*.

necunoașterii. Creștinismul este o religie. Ca orice religie, el ne propune un model al trăirii ce are ca obiect Divinitatea; trăirea (originară) deschide posibilitatea retrăirii, prin sărbătoare, a revelației transcendentului (chiar dacă nu toate religiile sunt religii revelate, fiecare are o legătură naturală cu revelația). Creștinismul se deosebește de celelalte religii prin faptul că revelația are și sensul recunoașterii de către om a unei misiuni proprii în planul de mântuire a lumii. Ceea ce înseamnă, cum Mircea Vulcănescu însuși spune, că omul nu este numai de „aici”, ci și de „dincolo”.²⁰ Creștinismul constă, în ultimă instanță, în înțelegerea de către om a misiunii sale în acest plan de mântuire a lumii; de aici, practicarea binelui, râvna către mântuire, ridicarea privirii către cer etc. nu în vederea cunoașterii Divinității, ci în scopul *recunoașterii de sine* prin Dumnezeu-Treime.

Așadar, pe de o parte, recunoașterea necunoașterii (metafizica); pe de alta, recunoașterea de sine, dar nu prin sine, ci prin Celălalt înțeles treimic (creștinismul). Este manifest vreun conflict între aceste două idei? Am putea vedea doar o subordonare a celei dintâi față de cea de-a doua; cu toate că mai îndreptățită ar fi menținerea fiecăreia în propria identitate; o identitate care nu le separă în mod absolut, ci le poate pune la un loc: recunoașterea de sine prin recunoașterea necunoașterii. Metafizica se arată, astfel, ca o cale veritabilă (nu un simplu instrument, cum ne apărea mai devreme, o ustensilă bună de aruncat după ce și-a făcut treaba și s-a uzat), poate chiar calea privilegiată, pentru înfăptuirea ideii creștine; recunoașterea necunoașterii este una dintre modalitățile autentice ale recunoașterii de sine; desigur, în spațiul creștinismului, doar dacă metafizica lucrează cu conținuturile acestuia. Raportul dintre metafizică și creștinism ar fi mai degrabă unul de identitate parțială: termenii au o zonă comună, dar fiecare se întinde și asupra unui spațiu ce nu aparține celuilalt. Important pentru noi este faptul că metafizica și învățătura creștină nu sunt termeni antinomici.

Un astfel de raport de identitate parțială între cei doi termeni apare și la Mircea Vulcănescu. Mai cu seamă într-o conferință din 1940, *Creștinul în lumea modernă*, publicată pentru prima oară în „Prodomos” (februarie 1967)²¹, pornind de la o astfel de înțelegere a metafizicii creștine, el construiește în modelul acesteia un discurs interesat în primul rând nu de chestiuni metafilosofice, ci de problema modului de viață creștin într-o lume care pare a nu îngădui „convențiile” creștine, anume în lumea modernă (ale cărei temeuri sunt prelungite în contemporaneitate). Discursul lui Mircea Vulcănescu trece în condiția unei schițe de *meontologie afectivă*, căci autorul îl are în vedere, în ultimă instanță, pe Cel care nu poate fi dat, autentic, decât

²⁰ „Oricât ar fi de ancorat în lumea de aci, în aparență, creștinul e un om cu un picior deja în afara acestei lumi. Lumea aceasta văzută, lumea de aci, nu e lumea lui adevărată. Ci lumea lui e dincolo de aceasta.” – M. Vulcănescu, *Creștinul în lumea modernă*, în vol. *Logos și eros*, ed. cit., p. 53.

²¹ Cf. Marin Diaconu, *Notă privitoare la ediție*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*. A se vedea, pentru felul în care înțelege Mircea Vulcănescu „metafizica creștină”, și *Logos și eros în metafizica creștină*, în vol. cit.

ca obiect al iubirii; reconstrucția metafizică prin care încercăm „prinderea” Lui nu poate lucra „pozitiv”; folosindu-ne de facultatea cunoașterii pozitive, îl vom corupe, fiindcă El nu e ceva semnificativ din acest punct de vedere – într-o astfel de aflare, El ar fi devenit obiectul unei „teologii raționale”, în termenii lui Kant – așa încât singura cale pe care El în el însuși poate veni este aceea a iubirii (o cale non-cognitivă, cel puțin în „principiul” său); totuși, reconstrucția acestei veniri, de fapt, a modalității în care ea se desfășoară pentru om, devine sarcina unei metafizici.

Planul conferinței amintite mai devreme cuprinde trei segmente: a) stabilirea înțelesurilor termenului „creștin”; b) punerea în lumină a ideii de „lume modernă”; c) raportarea acesteia la „vremea actuală”, dezvăluirea legăturilor dintre creștinătate și lumea de azi.²² Din aceste trei segmente este alcătuită și schița unei meontologii afective, ce reprezintă modelul „ultim” de filosofare la care participă discursul lui Mircea Vulcănescu din conferința amintită.

Pentru primul segment, sensul fundamental este gândit de autor în analogie cu sensul cuprins în enunțul lui Augustin: „Iubește pe Dumnezeu și fă ce vrei!”. Enunțul dă seamă de faptul că omul are ca rost al său iubirea față de Dumnezeu (apoi, prin derivație, iubirea semenului, socotește Vulcănescu). Printr-o astfel de iubire, omul se împlinește, adică devine deplin liber. În libertatea sa care se exprimă și ca putință de a greși, el alege să-l iubească pe Dumnezeu, pe Cel care este dincolo de sinele omului, care este „o prezență absolut atotputernică, pretutindena de față, știutoare și lucrătoare, de care ne simțim atârnați ca făptura de creator, a cărui ființă e pentru noi normă, lege de purtare, fiindcă în ea recunoaștem nu numai realizarea deplină a ființei noastre la statul maxim spre care putem năzui; dar și deplinătatea tuturor perfecțiunilor pe care ni le putem închipui în vreun fel oarecare”²³. Creștinul, socotește Mircea Vulcănescu, nu privește spre Dumnezeu ca spre o ființă copleșitoare în atotputernicia sa, ci, prin iubire, ca spre o instanță salvatoare, care a intrat în limitele condiției umane pentru a-l elibera pe om de rău și pentru a-l trage la sine. Căci omul, aruncat în această lume, suferă, iar suferința nu trebuie să înlocuiască adevăratul „destin” al omului.

Regăsim în acest demers despre „omul creștin” poziția privilegiată a iubirii în încercarea omului de a se salva, de a-și depăși limitele „naturale”; dar demersul este unul de cunoaștere, desigur. El indică drumul potrivit salvării omului – este vorba despre iubirea față de Dumnezeu – și se arată ca o cale de „raționalizare” a sentimentului salvării. Întrucât salvarea îl scoate pe om din sine și îl îndreaptă către transcendent, demersul capătă însușirile unei metafizici; deoarece transcendentul este Dumnezeu-Treime, această metafizică este una creștină.

În orizontul acestui model de filosofare lucrează Mircea Vulcănescu și atunci când pune în lumină ideea de „lume modernă” și o raportează pe aceasta la „vremea

²² Cf. *Creștinul în lumea modernă*, ed. cit., p. 44.

²³ *Ibidem*, p. 48.

noastră”. Lumea modernă are două caracteristici, unul teoretic, altul practic: „Caracterul său teoretic este vedenia universului sfărâmat, scoaterea lui din mâna lui Dumnezeu. Caracterul său practic este îndumnezeirea omului”²⁴. Descrierea lumii moderne ce urmează stabilirii celor două caracteristici principale ale sale nu diferă prea mult de orice descriere angajată într-un fel de orizont al „timpului cascadă”, cum ar spune Lucian Blaga. Istoricismul iese acum la iveală; ca atare, tot ce a fost înaintea evului modern a fost bun, iar ceea ce a adus „lumea modernă” nu este în acord cu omul însuși, cu poziția sa în planul de mântuire al lui Dumnezeu. Acest tip de discurs este prezent în multe medii culturale „moderne”; am putea spune că lumea modernă se privește pe sine critic, dacă nu am recunoaște în susținătorii unui asemenea demers pe nostalgia unui ev al interiorizării, al dorinței de liniște interioară satisfăcută doar prin posibilitatea vie de a te întoarce la tine însuși. Cei mai mulți dintre cei ce riscă un asemenea discurs au fost „persoane publice”, cărora spațiul privat li s-a îngustat continuu, ei devenind astfel un fel de „activiști” ai valorilor în vigoare, ceea ce exprimă o contradicție față de vocația lor, de chemarea lor sufletească.

Lumea modernă nu este mai prejos decât cea medievală, de fapt; este la fel ca aceasta din perspectiva iconomiei. Nu avem o înaintare sau o pierdere de teren decât dacă privim chestiunea prin prejudecățile istoricismului (asumate, în bună măsură, și de Mircea Vulcănescu, atunci când descrie lumea modernă). Cred că în acest loc este binevenită trimiterea către cea mai consistentă critică a istoricismului, anume către *A doua considerație inoportună* a lui Nietzsche. Și cred că nu ar fi lipsit de interes dacă ne-am gândi, în sensul de a ne lămuri în privința rostului istoric al mântuirii, la *De civitate Dei (Despre Cetatea lui Dumnezeu)* a lui Augustin și la *Școala creștinismului* a lui Kierkegaard; și, de ce nu, la lucrările lui Dumitru Stăniloae, neistoriste, dar lucide întru lămurirea problemei locului nostru în veac. Luciditatea în surplus nu strică niciodată, așa cum strică, de obicei, alte surplusuri.

Schimbările din modul de viață al omului aduse de modernitate sunt la suprafața acestui mod.²⁵ Însăși secularizarea modernă nu valorează decât ca un fel de trecere a ierbii de la verdele pur al primăverii către verdele copt al verii târzii. Să urmeze stingerea tomnatică în maro a iubirii creștine? Numai un „istorist” ar continua în acest fel.

Desigur, potrivit lui Mircea Vulcănescu, „vremea actuală” este asemenea epocii moderne; ea a pierdut „înțelegerea sensului real al suferinței”, socotește conferențiarul nostru. Ea se deosebește totuși de epoca precedentă prin „intensitatea aspirației ei totalitare”, căci „democrația socială”, creația acestei lumi, reprezintă

²⁴ *Ibidem*, p. 57.

²⁵ A se vedea descrierea pe care Mircea Vulcănescu o face acestui mod în *Conținutul ideii de lume creștină*. În context, autorul vorbește despre o „răsturnare” a felului uman de a exista. Omul modern schimbă contemplația cu acțiunea, preferă să trăiască într-o societate atomistă, nu într-o comunitate spirituală și se risipește în faptă.

„prima luare de cunoștință a alunecării organizării colective democratice în direcția totalitară”²⁶. În esența sa, vremea actuală continuă epoca modernă, căci dominantele acesteia din urmă, mai cu seamă primatul faptei și raționalizarea ei, amestecul omului în planul mântuirii puse la cale de Dumnezeu, se regăsesc în contemporaneitate.

Care ar fi atitudinea firească a creștinului față de această lume? Desigur, „lepădarea” de ea. Oricum, vremea în care autorul trăiește este una de încercare. Gândul omului trebuie să se îndrepte neîncetat către Cel ce l-a pus în rost, deoarece el, omul, *nu este* din „lumea aceasta”.

Nu cred că Mircea Vulcănescu aduce ceva nou în privința descrierii modului de viață modern, a lumii moderne, în genere, și nici în privința inserției vieții creștine (în genere, religioase) în aceasta, dacă-i comparăm descrierea cu cea aparținând altor recunoscători ai conținutului modului creștin de a fi, în genere, al modului religios. Filosoful nostru este original însă în privința felului în care reconstruiește discursul: aparent teologic, discursul trece, de fapt, în condiția unei *meontologii afective*. Originalitatea sa în aceasta constă. Tocmai printr-o astfel de mișcare el se îndepărtează și de alte discursuri aparținând aceleiași zone: mă gândesc în primul rând la metafizica creștină a lui N. Berdiaev.

Dacă ar fi rămas la o raționalizare a schimbărilor din veac, constatând degradarea în timp a râvnei omului către mântuire, Mircea Vulcănescu ar fi ajuns, poate fără să vrea, în locul în care se află orice modern lucid, „critic” față de sine și față de epoca sa. El își propune, e drept, să fie „lucid”, să sesizeze la rece toate căderile omului modern și să zărească, apoi, prin încercările la care omul contemporan este supus, rostul unui nou destin, unul care să-l apropie pe om de conștiința rostului său în planul divin de mântuire. Numai că în această mișcare a sa, el prinde, la un moment dat, traiectoria unei meontologii. Discursul despre existența epocii moderne se preschimbă într-un demers prin care capătă chipul „nimicului”, prin comparație cu lucrurile acestei lumi, însuși Dumnezeu; și, totodată, însăși „legea” umană: libertatea, „putința de a greși” (în termenii săi). Cel ce adulmecă orizontul acesta înalt în care *nimicul devine ceva* este iubitorul de Dumnezeu; esența acestui experiment este *iubirea față de Dumnezeu*. Desigur, metafizicianul Mircea Vulcănescu teologizează; dar el știe că ceea ce spune trebuie „raționalizat”, adică așezat în forme comunicabile, în forme logice valabile pentru orice ființă rațională. Ceea ce comunică el este, înainte de toate, ideea că doar cel ce-l iubește pe Dumnezeu, prin propria sa hotărâre, se mântuiește. Tema „finală” a demersului este aceea a iubirii celui ce nu e nimic în comparație cu orice lucru al acestei lumi și cu lumea însăși. Iar izvorul acestei iubiri este el însuși nimic față de lucruri: este puțința omului de a greși, libertatea. Termenii fundamentali ai acestei meontologii afective sunt *Dumnezeu și omul, libertatea și iubirea*.

Putem desluși, de asemenea, și sensurile unei meontologii teologice, oarecum comună în formula sa: lumea aceasta nu este „nimic”; ea nu valorează prin sine, ci

²⁶ *Ibidem*, p. 67.

doar prin Creatorul ei; de aceea ea trebuie „părăsită”. Această din urmă formulă meontologică este, uneori, dominantă în discursul lui M. Vulcănescu și de aceea nu o putem nesocoti. Totuși, termenii pe care ea se sprijină sunt cei pe care i-am găsit fundamentali pentru meontologia afectivă. Meontologia teologică se pierde în cea afectivă, iar discursul își întărește, astfel, unitatea.

Câteva dintre sensurile acestei meontologii afective ar putea fi formulate astfel: a) lepădarea de lumea aceasta trebuie să se întâmple ca și cum, cu toată evidența sa, ea nu ar avea realitate plină; *lumea aceasta este nimicul*, numai că, atâta vreme cât îi suntem locuitori, nu îi simțim aparența, căci ea ne solicită „rațional”; am putea totuși simți, trăi, *ne-ființa lumii*, poate nimicul ei; b) *libertatea noastră nu este decât nimicul: dar nimicul „cel mai de preț al ființei noastre”*; ea constă în puțința de a greși, dar, totodată, în puțința de a-l iubi pe Dumnezeu; sensul ei ultim, salvator pentru om, este tocmai iubirea față de Dumnezeu; c) *„lumea” care îl va mântui pe om nu este în veac*, în vreme, ci în eternitate, întru Dumnezeu; calea mântuirii este iubirea; totuși, prin această iubire nu părăsim lumea aceasta, ci locuim mai omenește în ea; într-un fel, ea este ne-ființa (ceea-ce-nu-este) pentru cel ce știe că mântuirea sa nu este posibilă în ea, ci într-o altă lume; pe de altă parte, „lumea aceea” este nimicul față de această lume care este ceva, care ne cuprinde, la durerile căreia participăm și pe care nu o putem vedea așezată în rostul ei decât iubindu-l pe Dumnezeu cu riscul de a ne pierde de tot de ea.

Mircea Vulcănescu valorizează ne-ființa acestei lumi: ființa, ceea-ce-este cu adevărat, nu este ea și nici în ea. Dar ceea-ce-este, în măsura în care capătă semnificația potrivită pentru noi, nu reprezintă un concept, o abstracție, un produs al minții noastre, ci este „obiect” al iubirii. În afara iubirii, ființa aceasta este ne-ființa. Dumnezeu nu poate fi conceput decât ca un simplu „negativ”, căci mintea noastră lucrează prin comparație cu obiectul ei obișnuit, datul, *positum*-ul. Iubirea îl salvează pe om: aceasta spune orice formulă teologică creștină și orice metafizică creștină. Iubirea îl salvează pe Dumnezeu însuși: aceasta spune meontologia afectivă a lui Mircea Vulcănescu. Fără *iubirea omului*, Dumnezeu este „nimicul”: ceva gândit fără corespondent în orizontul datului, adică al lumii acesteia sau al altei lumi; *ens rationis* („concept vid fără obiect”), cu un termen kantian. Prin iubirea omului, Dumnezeu apare ca ființa însăși, iar lumea aceasta, ca aparența unui mediu în care omul nu-și poate exersa esența – libertatea – și nu-și poate găsi mântuirea. Ideile acestea alcătuiesc schița unei meontologii afective. Dezvoltarea lor putea conduce către un alt model de filosofare, poate chiar către o metafizică creștină în ton clasic. Nedezvoltate însă, însăilate și nevalorizate până la capăt, până la o formă sistematică, ele se pot aduna în schița unei meontologii afective, ale cărei sensuri au fost reconstruite în acest scurt studiu.