

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**
vol. VIII

MIRCEA VULCĂNESCU

Coordonator: Viorel Cernica
Ediție îngrijită de Mona Mamulea
Aparat bibliografic de Titus Lates



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2012

CUPRINS

MIRCEA VULCĂNESCU: 1904–1952

Alexandru Surdu , Mircea Vulcănescu și rostirea filosofică românească	9
Dragoș Popescu , Reflecții asupra poziției lui Mircea Vulcănescu în filosofia românească	13
Marin Diaconu , Mircea Vulcănescu: viziunea etică și atitudinea morală	21
Roberto Merlo , „Ispita” lui Mircea Vulcănescu sau căutarea de sine între identitate și alteritate	33
Ion Dur , Generația și „spiritul timpului”	57
Mihai Popa , Dimensiunea „istorică” a existenței românești la Mircea Vulcănescu, Gh. I. Brătianu și Vasile Băncilă	72
Ioana Repciuc , Mircea Vulcănescu: o filosofie a religiozității populare	84
Remus Breazu , O reconstrucție a ontologiei vulcănesciene	110
Cornel-Florin Moraru , Note pentru reconstrucția conceptului „metafizic” de <i>logos</i> la Mircea Vulcănescu	117
Ioan Drăgoi , Aspectul metodologic și „chipul” întâmplării în gândirea românească a ființei. Explorare hermeneutică	125
Bogdan Rusu , Filosofia ca metafizică descriptivă	146
Lucian-Ștefan Dumitrescu , Mircea Vulcănescu și sociologia modernității	163
Silvia Giurgiu , Analitica și dialectica suveranității la Mircea Vulcănescu	182
Ionuț Butoi , Mircea Vulcănescu și satul românesc interbelic	196
Romina Surugiu , Sub zodia efemerului și a cotidianului. Mircea Vulcănescu despre presă și ziarști	230
Mona Mamulea , „Ce-ar fi dacă?” Mitologia ca „teorie de fond” pentru experimentul de gândire	237
Viorel Cernica , Constituirea fenomenală a dimensiunii existenței	250
„El a privit istoria drept în ochi”. Interviu cu avocatul Constantin Vișinescu despre Mircea Vulcănescu și vremea sa (Doina Rizea)	280
Mircea Vulcănescu: o bibliografie a exegezei (Titus Lates)	287

RESTITUIRI

Liviu Bordaș , „Întotdeauna far într-o lume nihilistă”. Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu – completări documentare	303
---	-----

SEMNAL

Semnal 2011 (Titus Lates)	365
Abstracts	367

CONSTITUIREA FENOMENALĂ A DIMENSIUNII EXISTENȚEI

VIOREL CERNICA

INTRODUCERE

Cunoscuta lucrare a lui Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, are un subtitlu care cuprinde o precizare referitoare la metodă: „Schiță fenomenologică”¹. Fiindcă autorul este unul dintre cei mai originali gânditori ai culturii românești din vremea sa, fapt dovedit prin diverse articole, studii etc. publicate în perioada interbelică și, mai departe, până la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, și fiindcă fenomenologia era unul dintre modelele filosofice în plină maturitate în acea perioadă, „proiectul” său căpătând dezvoltări în întregul spațiu al culturii europene și chiar dincolo de acesta, precizarea cu pricina poate avea o semnificație pentru cititorul sau interpretul lucrării. Iar primul semn al unei semnificații posibile în acest orizont fenomenologic trebuie să fie însuși faptul constituirii fenomenului „dimensiunea existenței”; oricum, tema aceasta este anunțată chiar de la primele cuvinte ale lucrării². Bineînțeles, o interpretare a demersul vulcănescian trebuie să reconstruiască, din perspectiva orizontului cultural al interpretului, acest fenomen, urmărind îndeaproape, la nivelul descrierii, constituirea sa „originară” chiar în demersul din lucrarea amintită. În plus, nu trebuie pierdută din vedere intenția lui Mircea Vulcănescu de a recompune ceea ce el numește „dimensiunea românească a existenței”.

Totuși, trebuie răspuns la două întrebări preliminare, raportat la un demers de interpretare care își propune să ia seamă la intențiile autorului, formulate încă din titlu și subtitlu: 1) este vorba despre „dimensiunea românească a existenței” în carne și oase, ori despre o reconstrucție filosofică a lui Mircea Vulcănescu, într-o anumită măsură, convențională, dar raportată, ca la o sursă, la anumite elemente de cultură românească?; 2) putem avea de-a face cu o aplicație a conceptului de dimensiune a existenței, construit „analitic” de autor, la cultura română? De fapt, mai cu seamă prima întrebare s-a pus, dar în așa fel încât răspunsul acceptat să fie

¹ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în vol. *Opere I. Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă și Editura Univers Enciclopedic, 2005; ed. îngrijită de Marin Diaconu, Prefață de Eugen Simion. (DRE)

² „Ce înseamnă dimensiune a existenței? Dimensiunea e un termen de măsură aplicabil lucrurilor cantitative. Existența este o calitate. Ce sens poate avea, atunci, pretenția dimensionării ei?” – DRE, „I. Introducere”, p. 1008.

cel sugerat, cumva, de autor: este vorba despre însăși dimensiunea românească a existenței, ca atare, ca o realitate în deschiderea lumii, pe care Vulcănescu o „descrie” doar; asemenea unui lucru oarecare ce se află în fața noastră, pe care ne apucăm, văzându-l, să-l caracterizăm după fețele lui. Pe de o parte însă, dimensiunea românească a existenței, chiar dacă am presupune că are măcar un firav substrat de a fi ceva, nu este nimic până nu apare ca atare, adică reconstruită (filosofic). Pe de altă parte, fără o participare a lui Vulcănescu însuși, prin uimirea proprie, prin intențiile sale speculative, aporetice etc., la posibilitatea de a fi ceva a dimensiunii românești a existenței, aceasta, iarăși, în ciuda substratului său de a fi sau a posibilității sale de a fi, nu ar fi fost nimic. Astfel de împrejurări ne constrâng să vedem de la bun început o reciprocitate între ceea ce ar putea fi, fără „lucrarea” lui Vulcănescu, dimensiunea românească a existenței, și însuși scenariul filosofic al acestuia, pornit din uimirea sa privind posibilitatea acestui fel românesc de a lua existență, și activ tocmai în sensul punerii în fapt a acestei posibilități privind un fel (comunitar) de a fi în lume. Prin urmare, ceea ce acum numim „dimensiune românească a existenței” reprezintă o „realitate” ca „realitate filosofică”, în același timp proprie felului românesc de a fi și scenariului reconstructiv al lui Mircea Vulcănescu, alcătuit îndeosebi din elemente filosofice proprii istoriei filosofiei occidentale; nu poate fi implicată aici ideea despre o realitate (un lucru) în sine (dimensiunea românească a existenței); dar nici aceea despre o teorie care înființează ceva din nimic. Pentru a ști despre „dimensiunea românească a existenței” trebuie să interpretăm reconstrucția filosofică a lui Mircea Vulcănescu din textul cu titlul omonim; în felul acesta, ne va putea deveni clară realitatea ca realitate filosofică a dimensiunii românești a existenței.

Ideea aceasta i-ar putea surprinde, într-o oarecare măsură, și pe cei care cred că totul (sau măcar ceva) este dat, iar filosofia doar pre-ia datul, cum și pe cei care cred că nimic nu este dat, iar filosofia constituie ca atare o anumită „realitate” (ceva care, cu o vorbă a lui Vulcănescu, ar prinde chip). Astfel, din perspectiva primă, dimensiunea românească a existenței este un dat de care cineva – s-a întâmplat să fie Vulcănescu – trebuie să ia act; din perspectiva secundă, lucrurile stau invers: Vulcănescu a construit o teorie filosofică proprie, pornind de la câteva concepte filosofice și, e drept, de la câteva elemente de cultură românească tradițională, teorie care propune, dar prin ea însăși, ceva care poate fi numit, dominant, pe temeuri vulcănesciene, dimensiune românească a existenței. Dar mai degrabă această poziție, desprinsă din încercarea de a răspunde unor întrebări preliminare, angajează o perspectivă de interpretare a construcției lui Mircea Vulcănescu, prin care se urmărește: a) cum apare modalitatea românească a dimensiunii existenței și în ce condiții își capătă posibilitatea de a fi ceva; b) cum este operată constituirea fenomenului „dimensiunea existenței”, prin acte corespunzătoare „obiectualității” sale, și ce este aceasta; c) care sunt sensurile pe care le-ar putea susține fenomenul dimensiunii existenței, precum și determinarea sa românească, într-un orizont hermeneutic care nu se poate constitui decât printr-o pre-luare a fenomenului în cauză prin sensurile noi ale celui plasat în afara orizontului istoric de construcție

(filosofică) a „dimensiunii românești a existenței”. Aceste ținte vizează în mod direct fenomenul dimensiunii existenței – desigur, și pe cel al dimensiunii *românești* a existenței –, ceea ce corespunde tocmai primei uimiri din scenariul filosofic al filosofului. Pe de altă parte, ele nu au autonomie, ceea ce înseamnă că fiecare va fi implicată de la bun început în urmărirea celorlalte. Faptul că fenomenul ca atare este dimensiunea existenței și numai apoi modalitatea românească a acesteia reprezintă una dintre dovezile lucrului în cheie fenomenologică.

În sensul asumării acestor sarcini, este firesc să pornim: a) de la observația privind tema principală asumată de autorul lucrării amintite: conceptul existenței în conștiința românească reprezintă o judecată aplicată, pe de o parte, sieși, pe de alta, celuilalt; b) de la precizarea orizontului de constituire fenomenală a dimensiunii existenței: cultura românească, prin cuvintele și ispitele sale, iar nu, cum precizează autorul, prin teoriile, concepțiile etc. gânditorilor români care au tematizat problema existenței. Urmărind țintele menționate mai sus, recompunând orizontul de lucru propriu fenomenului dimensiunii existenței, nădăjduiesc să formulez un sens al său pe care Vulcănescu însuși îl face posibil în „descrierea” sa fenomenologică, sens care, totodată, nu trebuie să blocheze filosofia care susține această constituire într-un singur registru de înțelegere, ci, dimpotrivă, să o deschidă către alte înțelegeri, adică spre interpretări noi, potrivite „spiritului” orizontului cultural, în continuă schimbare, al altor interpreți. Trebuie să spun, de asemenea, că metoda de interpretare va avea un scenariu care se va apropia de regulile de metodă fenomenologică, fără a fi identică vreunei variante fenomenologice clasice sau actuale. Miza demersului de față nu este în primul rând metodologică, ci hermeneutică: punerea la punct a unei interpretări care să dea seamă, în aceeași măsură, pe de o parte, de obiectul interpretării, contextualizat cultural, constituit ca fenomen al dimensiunii existenței, iar pe de alta, de interpretul ca atare, aflat la o anumită „distanță istorică” față de obiectul său. Bineînțeles, nu mizez pe radicalitatea acestei distincții, subiect–obiect, ci doar pe funcția sa operațională în construcția ca atare a interpretării.

Orizontul de lucru invocat mai devreme, propriu lucrării lui Mircea Vulcănescu, nu va fi limitat de această scriere; vor fi luate în seamă și alte lucrări ale acestuia, care au o legătură tematică, dar și una în sens operațional, metodic, cu lucrarea principală amintită. Am în vedere, în primul rând, *Existența concretă în metafizica românească*³. Va conta, de asemenea, ambianța filosofică a momentului în care a apărut această scriere, precum și destinul ei „hermeneutic” în cultura română, până astăzi.

Care este calea cea mai potrivită descrierii fenomenului înțelegerii celuilalt, atâta vreme cât acesta este o cultură, al cărei suport este comunitatea? De fapt, cum poate fi înțeles fenomenul deschiderii culturale de cel care participă la o anumită cultură și înțelege că acea cultură îi aparține lui numai aflat în comunitate cu ceilalți? Căci „fiecare popor e absolutist în felul său de a vedea. Judecata lui despre existență constituie un tipar cu care judecă pe alții”⁴. Răspunsul prompt este: pe

³ Mircea Vulcănescu, *Existența concretă în metafizica românească*, în vol. cit. (ECMR)

⁴ DRE, p. 1011.

temeiul fenomenului „dimensiunii existenței”, care, ca orice fenomen, nu este dat, ci trebuie el însuși constituit, reconstruit, mai bine zis; adică prins în chiar arătarea sa de sine, spus heideggerian. Dar cum îl constitui pe acesta? Ce anume ne stă la îndemână pentru a reconstrui un fenomen (dimensiunea existenței) în vederea reconstrucției altuia (înțelegerea celuilalt, acesta fiind o *altă* cultură)? Vulcănescu preferă o cale ce pare a se deschide cu descrierea particularităților „psihosoziale” ale „românului”, care trece prin analiza semanticii unor cuvinte ce reprezintă, susține autorul, un fel de semne ale acelor particularități, și care ajunge la reconstrucția propriu-zisă a fenomenului dimensiunii existenței, adaptat, firește, comunității pe care a avut-o în vedere de la bun început. În textul amintit, ordinea acestor operații, care, împreună, formează metoda lui Vulcănescu de constituire a fenomenului dimensiunii existenței, este inversă. De fapt, autorul pune la lucru de la bun început ideea de dimensiune a existenței și pare a vorbi despre ceva ce trebuie mai degrabă justificat decât constituit: de aici impresia că demersul este o analitică existențială aplicată culturii românești tradiționale. Totuși, faptul că imediat după punerea într-o anumită formă a acestui demers – rămas, cum susține autorul însuși, neîncheiat – acesta a reluat operația din mijloc, aceea prin care sunt analizate semanticele unor cuvinte românești, gândul lor ascuns, cu sensul precizat mai sus, ar putea constitui dovada biunivocității „capetelor” fenomenologice ale demersului: dimensiunea existenței, ca fenomen împlinit, funcțional ca un fel de *a priori* în constituirea fenomenului înțelegerii celuilalt, și dimensiunea românească a existenței, ca aplicație hermeneutică, plănuită, cumva, de autor de la bun început. Așadar, întregul joc de constituire, la Mircea Vulcănescu, se petrece, cumva, între dimensiunea existenței și dimensiunea românească a existenței; iar miza lui este înțelegerea de sine și înțelegerea celuilalt. Primul fapt – dimensiunea existenței – se cere el însuși constituit ca fenomen, iar al doilea – dimensiunea românească a existenței – trebuie constituit, de asemenea, iar nu lăsat doar în voia unei analize logice, care ar putea rata constituirea ca atare a însuși fenomenului dimensiunii existenței (primul fenomen). În fond, Vulcănescu nu construiește teorii despre înțelegerea celuilalt, care ar presupune și o teorie a dimensiunii existenței, ci reconstruiește ca atare un fenomen – dimensiunea existenței – ca fapt (cultural) întocmai, aflat în carne și oase în fața autorului însuși, dar și în fața acelor care iau cunoștință cu întreprinderea sa. Aceste două constituirii fenomenale reprezintă scopul pe care autorul însuși și-l propune.

Demersul, luat în oricare sens dintre cele două precizate – căci este firește în ambele, dar orice sens (dintre cele două) rămâne discriminabil, așezat fiind într-o ordine inversă față de celălalt, fiecare arătându-se, de asemenea, intenționat prin cele două metode, analitică și fenomenologică – pare a presupune conceptul dimensiunii existenței. În „Introducere”, autorul precizează că, interesat fiind de dimensiunea românească a existenței, admite că prima sa uimire este legată de însuși conceptul dimensiunii existenței; pe care încearcă să-l fixeze într-un înțeles: „Vom numi deci, în cercetarea de față, dimensiuni ale existenței acele orientări și înțelesuri ale ei care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înțelesuri și orientări în existență. «Dimensiune a existenței» are deci aci, sub o formă intuitivă, sensul

precis de criteriu de judecată, de normă pentru alte existențe⁵. Cum știm, pentru constituirea de sens fenomenologic nu este suficientă o analiză logică a conceptului de dimensiune a existenței, deși aceasta nu este lipsită de rost, într-un scenariu mai larg, chiar fenomenologic. Mircea Vulcănescu face, de fapt, descriere fenomenală, nu analiză logică, în mod exclusiv. Iar materialul pe care el și-l alege – corespunzător unuia dintre scopurile sale principale: reconstrucția dimensiunii românești a existenței – este mulțimea de însușiri ale românilor, neprivită în sine nici o clipă de Vulcănescu, ci continuu și într-o bună legătură cu semantica unor cuvinte și expresii românești, cu gândurile din ele, cele mai multe având de-a face cu verbul *a fi*, modalizat pozitiv, negativ etc.

Până la urmă, ce face Mircea Vulcănescu, analitică existențială a dimensiunii românești a existenței, sau constituire fenomenologică a dimensiunii existenței? Din precizările privind termenul de dimensiune a existenței, înțelegem că aceasta capătă un chip propriu, ca fenomen, de fiecare dată când este în fapt o relație între culturi, relație care înseamnă cedare și preluare de forme și conținuturi culturale: înțelegere a celuilalt, în ultimă instanță, tinzând, paradoxal, către „cucerirea spirituală” a unei comunități de către alta⁶. Dar tocmai pentru că are o asemenea poziție, fenomenul dimensiunii existenței trebuie nu atât să primească determinări *a priori* dinspre particularitățile unei culturi – în fond, simple virtualități –, ci să medieze „schimbul”, adică să-i de-a o formă potrivită, una imanentă conținuturilor și chiar formelor (particulare ale) schimbului, ceea ce înseamnă că ea nu este ceva în sine, ci întotdeauna chipul ei este acela de fenomen; ea se constituie continuu prin arătare de sine, fenomenologic vorbind, dar numai în măsura în care această arătare de sine intră într-o reciprocitate cu o deschidere de sine a unei comunități, unitatea acestora constituind, în fapt, fenomenul dimensiunii existenței acelei comunități.

Din cele spuse am putea admite, pe de o parte, că o cale de înțelegere a acestor fapte ar fi aceea analitică, structurată logic astfel: (a) *pornind de la pre-judecata dimensiunii existenței* (necesară, cumva), (b) *prin umplerea ei cu însușirile particulare ale unei culturi*, (c) *către afirmarea dimensiunii existenței particulare* (românești, în acest caz); iar pe de alta, că însăși descrierea particularităților românești ar putea intra în acest scenariu analitic, aneantizând calea propriu-zis fenomenologică. Aparent, chiar acesta este drumul urmat de Vulcănescu: unul *analitic*. În fapt, ar putea fi vorba însă și despre altceva; cu condiția de a citi invers demersul. Adică: (a) *pornind de la descrierea psiho-socială a românului*, susținută de semanticile unor cuvinte esențiale (în această perspectivă), adică de gândurile întru ele pre-formate judicativ (structurate ca judecăți de valoare), (b) *prin analiza* ca atare a acestora, (c) *către reconstrucția dimensiunii românești a existenței*, fenomenul final. Acest drum pare a fi unul *fenomenologic*. Dar este el cu adevărat de această natură?

⁵ DRE, pp. 1008–1009.

⁶ „Tăria spirituală a unui neam se măsoară după gradul în care e în stare să impuie altora perspectiva lui proprie a existenței, e în stare să dezagrege pe a altora, s-o dezarticuleze, să-i pună în evidență lipsurile și, cu voie sau fără voie, să facă pe străin să încline spre chipul lui de a lua atitudine. Asta înseamnă cucerire spirituală.” – DRE, p. 1012.

Din nou doar într-un mod aparent, chiar dimensiunea românească a existenței este fenomenul final, dacă admitem că aceasta din urmă ar fi calea urmată de autor, în lucrarea sa, o cale inversă celei presupuse de analiza conceptuală a dimensiunii existenței (în general), care avea același rezultat. Ceea ce înseamnă că, deși este vorba despre un fenomen ca atare, constituit după regulile descrierii (însușirilor psiho-sociale ale românului), analizei (semanticii unor cuvinte și expresii românești) și reconstrucției unui *a priori* (dimensiunea existenței), calea fenomenologică nu este împlinită, fiindcă este vorba doar despre o aplicație: dimensiunea existenței (*a priori*) este aplicată culturii românești, ajungându-se la dimensiunea *românească* a existenței. Sensul ultim al unei asemenea aplicații este mai degrabă *hermeneutic*: Vulcănescu, din poziția „dimensiunii existenței” proprie filosofiei occidentale (toate comparațiile autorului sunt exclusiv între „metafizica românească a existenței” și filosofia occidentală a existenței, așa cum apare ea la cei mai importanți gânditori ai istoriei filosofiei), se raportează, în sensul înțelegerii de sine, la „dimensiunea românească a existenței”, la care participă, de asemenea; ceea ce are loc aici poate fi recunoscut drept relație hermeneutică, mai ales că autorul – subiect hermeneutic prin excelență – interpretează fapte culturale românești (întru care există el însuși) sedimentate în cuvinte ale limbii române din perspectiva fenomenului dimensiunii existenței, fenomen pe care el însuși îl constituie. Așadar, pe de o parte, este clară atitudinea hermeneutică a autorului, iar pe de alta, aspectul fenomenologic al demersului, constituirea fenomenală ca atare, însăși miza demersului și, cred, sensul cel mai important al acestuia. „Ceea ce urmărim – spune Vulcănescu – este mai curând o descriere fenomenologică a ideii de existență în gândirea românească, adică desprinderea câtorva cotituri și răspântii esențiale ale acestei gândiri atunci când reflectează asupra existenței, așa cum ni se înfățișează în experiența imediată a gândirii fiecăruia, de îndată ce încearcă să se formuleze în românește.”⁷ Cum am putea recupera acest sens?

Să încercăm această recuperare prin însăși expunerea celor două metode pe care le-am recunoscut în structura demersului vulcănescian: a) analitică; b) hermeneutică.

I. ANALITICA EXISTENȚEI

Calea analitică pare a fi privilegiată, în demersul lui Vulcănescu, încă de la început. Primele precizări ale sale, legate de uimirile care l-au condus către demersul însuși, vizează chiar conceptul dimensiunii existenței, în câteva sensuri ale sale. Ceea ce capătă chip în aceste împrejurări este nevoia unui postulat sau a unei pre-judecăți de la care ar trebui să înceapă demersul, a cărui temă este, fără îndoială, dimensiunea *românească* a existenței. Fiindcă orice comunitate („popor”) culturală are o identitate proprie, relațiile cu celelalte comunități culturale nu sunt

⁷ DRE, p. 1018.

posibile decât printr-un exercițiu al acestei identități, alcătuită din câteva elemente⁸. Dar ceea ce are importanță în acest moment nu este ceva legat în primul rând de aceste elemente; în fapt, este vorba despre modul de funcționare a identității: prin judecata de sine și prin judecata aplicată celuilalt (altei culturi etc.). Mai mult, identitatea, împlinită într-un fel de conștiință de sine a comunității purtătoare – ne lasă să înțelegem autorul – se comportă absolutist în relația cu alte identități culturale.

Identitatea în cauză este dată de niște „tipare”, cu un rol *a priori* în orice act cultural, fie de creație, fie de pre-luare de forme și conținuturi culturale, constituite ca un fel de urme lăsate de fiecare întâlnire istorică a comunității cu alte asemenea comunități culturale, tipare numite de Vulcănescu „ispite”. Fiecărei comunități îi corespunde o structură de ispite, pretinde acesta; bineînțeles, și culturii românești, căreia „suportul” structural al ispitelor îi conferă identitate și, firește, o conștiință de sine, adică posibilitatea de a aplica o „judecată” asupra celuilalt. Dar, socotește autorul, nu identificarea și descrierea lor ar reprezenta calea cea mai potrivită pentru a ajunge la dimensiunea românească a existenței, adică la recunoașterea judecății prin care sunt „măsurați” ceilalți; și nu este aceasta calea potrivită, cel puțin deocamdată, în acest stadiu de funcționare a dimensiunii românești a existenței și de cercetare a problemei ei, fiindcă aceste forme, cu un rol exclusiv regulativ (nu constitutiv, în sens kantian), ar putea induce, odată descoperite, ideea unui „îndreptar” al creației românești, devenind astfel constitutive, ceea ce ar veni în dezacord total cu însăși ideea de creație. Dar identitatea o putem reconstrui și în alt chip, păstrând totuși deschiderea fenomenologică pe care o îngăduie însăși problema identității noastre culturale și a comunicării între culturi diferite, atâta vreme cât această judecată este ea însăși posibilă pe suportul unei „structuri factice” proprii „românului”. De exemplu, ținând seama de gândurile păstrate în semantica unor cuvinte ale limbii române care pot descoperi – în cazul în care sunt „analizate” – felul în care românul se judecă pe sine și, mai cu seamă, pe acela în care îi judecă pe alții; altfel spus, sprijinind ideea identității pe aceea de dimensiune a existenței recunoscută în cuvinte și gânduri din orizontul limbii române. Ceea ce constituie, aici, un semn pentru o eventuală „fenomenologie” este „forma” de judecată în care trebuie să intre actul care instituie dimensiunea existenței, judecata nefiind posibilă decât în acest mod „intențional”, care instituie unitatea dintre actul de a judeca (în structura căruia se află și actul de a rosti) și obiectul său: însăși „judecata” aplicată sieși și celuilalt, adică dimensiunea existenței. Totodată, precizările despre verbul („este”) judecății, în sensul cunoscut al interpretării sale copulative sau existențiale, reprezintă, de asemenea, semnele unei linii fenomenologice a discursului vulcănescian. Dar este vorba doar despre semne. De aceea, trebuie spus că, în mod direct, faptele tocmai amintite țin de ordinea hermeneutică a demersului, ele însele condiționate, cumva, dinspre analitica ideii de existență. Aceste sensuri vor fi lămurite mai departe.

⁸ „Impresia de la care plecăm este următoarea: fiecare popor are, lăsată de Dumnezeu, o față proprie, un chip al lui de a vedea lumea și de a răsfărâge pentru alții.” – DRE, p. 1011.

În urma acestor observații am putea spune că, deși Vulcănescu își propune explicit să lucreze fenomenologic, felul preferat de a pune în ordine tematică problemele asumate pare a fi mai degrabă analitic. La prima vedere este vorba despre metoda transcendențială, sintetică prin excelență, fiindcă el invocă tabela kantiană a categoriilor. Susține chiar că în spatele analizelor sale se află aceasta⁹; și este adevărat că cel puțin câteva dintre cele douăsprezece categorii ale lui Kant apar în scenă, însă mai degrabă genurile lor: cantitatea, calitatea, relația și modalitatea, exersate în legătură cu „categoria” de existență. Iată ce are în vedere Vulcănescu, înainte de toate: ideea de existență; și iată cum o are: „o putem gândi cantitativ, material, concret, referindu-se la cuprinsul însuși a ceea ce există, la câtimea de ființă pe care o are tot ce este, ori fiecare din lucrurile care sunt; și o putem gândi calitativ, formal, abstract, referindu-se la însușirea de a fi a tot ceea ce este, ori a fiecăruia din lucrurile care sunt”¹⁰. Uneori, el face trimitere și la categoriile aristotelice, socotindu-le semnificative pentru anumite diferențe între „metafizica românească” și filosofia occidentală.

„Ideea de existență” despre care vorbește Mircea Vulcănescu este aplicată felului românesc de a gândi ființa, adică „ființa ființei”, „fîrea ființei”, fiecare cu un complex simbolic-noțional subordonat sistemului categorial kantian¹¹. Aceasta înseamnă că analitica sa nu este pură și tocmai din acest motiv devine cu puțință o hermeneutică, așa cum am arătat mai sus. Totuși, analitica aceasta are un anumit grad de autonomie față de orice interpretare, la începutul demersului, când, pentru a-i fi precizată poziția „logică”, dependentă de operația originară (în demersul lui Vulcănescu) a desprinderii din ideea de existență a câtorva sensuri, ideea în cauză este despăcată și așezată, de fapt, pe două sensuri fundamentale numite de autor cu termeni care desemnează categorii filosofice clasice: existența și esența. Existența are semnificație cantitativă; esența, calitativă. Cea dintâi poate fi unitară sau multiplă; cealaltă, potrivit aceluiași aranjament kantian, apare ca fapt de a fi sau ca fel de a fi. Aceste ultime determinații ale ideii de existență țin de domeniul logicii judecătii, de convențiile funcționale în context judiciar încă de la începuturile istoriei filosofiei, în primul rând de cunoscuta distincție dintre sensul copulativ și cel existențial ale verbului *a fi* în structura judecătii¹².

Aplicația la gândirea românească induce prejudecata – funcțională în sistemul lui Vulcănescu în sens de pre-judecată – că toate sensurile existenței descrise, analizate, reconstruite etc. aparțin doar acesteia. Dar nu cumva ele pot să apară în

⁹ „Cetitorii ne vor ierta dacă am fost aduși să dispunem materialul necesar acestor reflecții după un plan dincolo de care vor găsi tabla categoriilor kantiene.” Totuși, „intenția noastră în cursul acestor considerațiuni nu este critică, ci descriptivă” – DRE, p. 1018.

¹⁰ DRE, p. 1019. Autorul continuă astfel: „E firesc, deci, ca studiul acestei idei să cuprindă două părți deosebite, care reproduc, în linii mari, deosebirea clasică dintre existență și esență” – *Ibidem*.

¹¹ DRE, p. 1035: „S-a deosebit astfel... cuprinsul felurilor de a fi”.

¹² Pentru problema diferențelor dintre structura categorială kantiană și cea construită de Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței*, a se vedea Dragoș Popescu, „Modelul ontologic”, în Marius Dobre, Victor Emanuel Gica, Dragoș Popescu, *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Pitești, Editura Paralela 45, 2011.

orice analitică a ideii de existență? O primă dovadă pentru această din urmă variantă o avem în însuși faptul folosirii tablei categoriale kantiene, care obligă la o cale (metodă) analitică, nu la una sintetică, atâta vreme cât sensurile fundamentale ale unei idei – în cazul acesta, existența – sunt luate exclusiv prin recunoașterea, în structura acesteia, a sensurilor corespunzătoare categoriilor înseși; iar calea analitică de tematizare a ideii de existență nu este compatibilă cu determinări culturale care particularizează sensurile acestei idei. E drept, în aplicarea categoriilor la însuși materialul românesc de gândire a existenței – sau la alt context cultural – se poate ajunge și la imposibilitatea de a evita calea sintetică, fiindcă „tema” este, în acest caz, un fapt particular, constatat ca atare în orizontul unei culturi determinate, iar el devine „subiect” al unei referiri predicative, în care predicatul nu aparține subiectului. Oricum, această ultimă perspectivă devine posibilă numai în măsura în care „tema” însăși conduce către constituirea sensurilor prin forma de gândire a judecății, iar categoriile urmează a se enunța (sunt predicate) despre fel de fel de lucruri culturale particulare. Dar care pot fi aceste „lucruri” la Vulcănescu? Pot fi semanticile unor cuvinte românești? Pot fi, de asemenea, gândurile ascunse în aceste semanticile? Dar nu cumva pot fi însușirile românului – cum sugerează, de altfel, Vulcănescu – aceste „lucruri” care suportă transformarea în „subiecte” de judecată?

Toate aceste întrebări sunt legitime atâta vreme cât elementele discursului sunt: considerațiile asupra ideii de existență, aplicațiile acesteia în „metafizica românească”, devenite posibile datorită primului element, identificarea unor trăsături ale românului, corespunzătoare sensurilor unor cuvinte analizate de autor etc. Dintre toate acestea – aflate ca atare în demersul lui Vulcănescu – problematice sunt aplicațiile ideii de existență în metafizica românească, altfel spus, gândurile corespunzătoare sensurilor existenței, așa cum aceasta este prinsă în orizontul culturii românești prin câteva cuvinte. Este vorba, prin urmare, despre o aplicație, prin care sunt relevate particularități dependente de o cultură anumită. Orizontul acestei aplicații este foarte important pentru o reconstrucție filosofică al cărei autor își propune sarcina de a analiza ideea de existență pornind de la fenomenul comunicării între culturi, adică al dimensiunii existenței. Și este astfel, pentru că aceasta reprezintă singura cale de a înțelege dimensiunea existenței determinată printr-o cultură. Spuneam mai devreme că dimensiunea existenței ca atare nu are un sens, ci sensul și-l capătă tocmai prin intervenția ei în exercițiul unei dimensiuni particulare a existenței (la Vulcănescu, dimensiunea românească a existenței), recunoscută, de exemplu, în ispitele care fundamentează cultura sau în semanticile unor cuvinte și expresii. Dacă se face abstracție de aplicație, tot ceea ce poate fi spus despre ideea de existență cu valabilitate pentru cultura românească poate fi spus cu aceeași valabilitate pentru oricare altă cultură. Că ideea de existență este gândită cantitativ și calitativ, că din fiecare perspectivă ea scoate la iveală anumite conținuturi, că acestea sunt legate de sensuri ale ființei, firii, timpului și spațiului etc., este valabil oriunde și oricând în orizont uman; desigur, altfel sunt activate aceste conținuturi de la o cultură la alta, prin mijlocirea cuvintelor etc. Atâta vreme

cât ne păstrăm la nivelul unei analitici a ideii de existență, particularitățile sunt strict logice și aflate în puterea oricui de a le gândi. În demersul lui Vulcănescu se află două „momente” care susțin analitica: a) precizările „formale” de la începutul eseului privind sensurile ideii de existență și raportările acesteia la categoriile kantiene (fapt menționat deja); b) comparația, întinsă pe toată lungimea eseului, între „metafizica românească” privind ideea de existență, sprijinită exclusiv pe „calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele”¹³, și filosofia occidentală. Momentul secund este semnificativ pentru analitica în cauză, întrucât în funcție de el este determinată „diferența specifică” a dimensiunii românești a existenței.

În privința aceasta, am urmărit dacă în discursul lui Mircea Vulcănescu se schimbă termenii comparației; mai bine zis, dacă se schimbă termenul al doilea: filosofia occidentală. Aceasta, pentru că am privit de la bun început acest aspect ale discursului ca semn al unui dezechilibru al termenilor, care ar putea vicia ordinea reconstrucției filosofice a lui Mircea Vulcănescu, fie aceasta doar analitică, doar hermeneutică, doar fenomenologică ori toate la un loc. Apoi, se poate face o observație cu totul comună: orice „metafizică” a existenței particularizată cultural, dependentă de anumite date ale unei culturi determinate, cred că arată la fel ca metafizica românească. Pe de altă parte, filosofia occidentală este elaborată în sisteme, teorii, concepții coerente, puternic formalizate, tehnice etc., în vreme ce o metafizică culturală este așezată mai degrabă într-o viziune asupra lumii rarefiată, fără puncte conceptuale de reper, cu ierarhii ideatice neîntemeiate etc. Să urmărim, totuși, această comparație în demersul vulcănescian despre dimensiunea românească a existenței. Fără îndoială însă, sensul fundamental al comparației este hermeneutic, nu analitic, fiindcă el este cu puțință numai datorită pre-judecăților autorului, toate de ordinul filosofiei occidentale, care sunt verificate în „metafizica românească”, ea însăși acceptată, în principiu, prin raportare la modelul oferit de cea dintâi. Mircea Vulcănescu este mai degrabă „suportul” întrebării despre valabilitatea filosofică a unor elemente de cultură românească, atât de importante pentru aceasta încât tocmai ele decid în privința identității de sine și asupra modalităților de raportare la celălalt. Exercițiul analitic este important tocmai din perspectiva acestui fapt esențial hermeneutic: pre-judecățile celui care judecă asupra sensului jucat de modelul filosofiei occidentale în cultura română „naturală”.

Primul gând care se înfățișează în metafizica românească a existenței este *fîrea*, ca „totalitatea acestor ființe care umplu timpul și spațiul cu ființa lor”, „lumea” și „vremea” fiind aspectele ei¹⁴. O ruptură față de gândurile acreditate ale filosofiei apare deja: *fîrea* este, cumva, ascunsă în lume, deși ea apare și ca extensie (spațiu) a (al) lucrurilor; vremea (din metafizica românească) nu este timpul (categorie filosofică), chiar dacă pe acesta îl luăm prin înțelesurile sale absolutiste sau relaționiste; vremea, până la urmă, este „lumea în prefacere”; *fîrea* este, am putea spune, *lume extinsă* (cuprinzând toate lucrurile, ființările) și *lume în prefacere* (ca

¹³ DRE, p. 1010.

¹⁴ DRE, p. 1021.

vreme). O contradicție veritabilă s-ar afla aici, dacă locul și vremea ar fi spațiul și timpul ca atare; dar ele semnifică altceva decât conceptele filosofice, deși nu ceva cu totul deosebit. Având semnificație cantitativă, cele două aspecte ale firii sunt, totodată, „dimensiuni” ale lumii. Așadar, aspecte ale firii și dimensiuni ale lumii. Dar au primul înțeles din perspectiva categoriei unității, în măsura în care unitatea este dată și are propria sa „calitate”; și au al doilea înțeles ca unitate a cărei calitate nu contează decât ... „cantitativ”. Diferențele față de gândirea filosofică apar deodată și sunt suficient de problematice pentru a nu compromite, prin prea mare asemănare, comparația dintre „metafizica românească” a existenței și filosofia occidentală. Mircea Vulcănescu susține că metafizica românească semnaleză faptul că însăși gândirea și viața (culturală) românească se află sub semnul unei neorânduiri, dar, totodată, și sub cel al libertății gândului și faptei.

Se cuvine acum a întări, din nou, termenul prim al comparației: metafizica românească a existenței, în sensul de a relua ideea că este vorba despre viziunea tradițională asupra existenței, păstrată în vorbele și gândurile utilizate frecvent de român. În fond, „existența românească se desfășoară într-un fel de lume de basm, în care ceea ce numim «realitate pozitivă» se destramă într-o pluralitate dinamică și animistă, în care interpretarea își caută totdeauna semnele bune sau rele”¹⁵. Diferența de „natură” culturală dintre cei doi termeni ai comparației – metafizica românească și filosofia occidentală – iese cât se poate de clar la iveală. De fapt, primul termen ține de ceea ce am putea numi „cultură naturală”, structurată simbolic, închisă – relativ – în sine, organică, un fel de spațiu simbolic particular, dar care, paradoxal, apare universalizat datorită atitudinilor celor care participă la el față de înseși elementele acestui spațiu, în sensul acordării, pentru acestea, a unei valabilități necondiționate. De aici și observația privind funcția *a priori* a unor structuri simbolice: după Vulcănescu, ispite culturale, semantici ale unor cuvinte etc.

Pentru apusean (pentru filosofia occidentală), susține Mircea Vulcănescu, un lucru petrecut și constatat ca atare, adică determinat în spațiu și timp, este (ceva), dar pentru român el reprezintă o „cădere” din altceva; este vorba de „înființare” pentru cel dintâi, despre simplă „trecere”, dintr-un „loc” în altul, pentru cel de-al doilea. De altfel, înființarea sau trecerea sunt ele însele posibile printr-un „eveniment”; mai bine spus, printr-o întâmplare, care pentru filosofia occidentală este „un fapt, o acțiune, o lucrare”, iar pentru român, „mai mult o schimbare de stare”. De aceea, existența este, pentru român, „un suport de pătimiri și de pățanii”, iar nu „un subiect de acțiuni”, ca în filosofia amintită¹⁶. Și, mai departe, existența se compune din două regiuni (de ființe) care nu sunt de același nivel; mai mult, am putea accepta ideea supremației virtualului asupra actualului ca fiind proprie gândirii românești. Dar aceasta implică o relativitate a normei și, cumva, un sentiment de libertate pe care românul l-ar simți în fața celei mai intransigente reguli (cum ar fi, după exemplul lui Vulcănescu, imperativul categoric kantian). Dar de aici un alt

¹⁵ DRE, p. 1025.

¹⁶ DRE, p. 1039.

sens: raportarea românului, prin orice faptă, la veșnicie, iar nu, precum în unele sisteme filosofice occidentale, la împrejurări determinate în care sunt posibile anumite fapte și în care funcționează reguli stricte de „eficiență” situațională.

În notele de lucru ale autorului – publicate și ele în ediția lucrării citată aici – se află și câteva scheme conceptuale, „încarnate” în discursul propriu-zis. Ele semnalează aceeași dublă determinare a gândului: printr-o analitică, sensurile concentrate într-un concept, printr-o hermeneutică, sensuri scoase dintr-o aplicație a acestor scheme – devenite pre-judecăți – la cultura română. Analitica nu este cu putință într-o stare pură, atâta vreme cât pe măsură ce se construiește ea este și aplicată, această din urmă operație constituind însuși rostul său. Pe de altă parte, tocmai pentru că aspectul hermeneutic este foarte puternic în demers, nu trebuie insistat pe ideea acestei analitici – mai degrabă implicite – și trebuie reconsiderată în context hermeneutic. De altfel, funcțional, ea este principalul element de structură al hermeneuticii angajate în studiul lui Mircea Vulcănescu.

Cu o semnificație analitică evidentă, dar în acest înțeles contextual hermeneutic, se află, în scenariul vulcănescian, excursul despre „Ființa singuratică: întâmplarea, insul Dumnezeu”. Supracategoria kantiană care reglează „analiza” ideii de existență în cazul acesta este *calitatea*. Redusă la câteva observații în locul amintit din *Dimensiunea românească a existenței*, tema în cauză re apare în *Existența concretă în filosofia românească*.

Termenul prim aici este *insul*: cu semnificații multiple, dar cu un sens clar în „metafizica românească”: existență particulară. Neîndoielnic, etimologia statornicită în cultura română pentru acest cuvânt rămâne valabilă și în acest context: *ins* de la *ens* (lat.). Totuși, nu este vorba despre ființa ca atare, prin *ins*, ci doar despre cea particulară, condusă, potrivit gândurilor lui Vulcănescu, foarte aproape de un concept de mai târziu al lui Noica: holomer (partea-întreg): „fiecare *ins* se poate defini ca o singurătate de existență, ca o unitate *sui-generis*; adică o parte care are însușirea, sub anumite raporturi, de a funcționa ca un tot”¹⁷. *Insul*, așadar, nu este toată ființa; nici măcar întreaga ființă particulară; este doar aceasta ca „individualitate personală”, „singurătate de existență”, existență determinată într-o lume și o vreme, „o unitate organică și funcțională”¹⁸; de aceea, „lucrul” nu poate fi luat ca *ins*, neavând caracterele tocmai menționate. Raportat la convențiile filosofiei, *insul* are o semnificație într-un „plan formal-ontologic”, pentru că nu este nici ființă în act (existență, pur și simplu), nici esență; în termenii lui Vulcănescu din *Dimensiunea românească a existenței*, *insul* nu este, completamente, nici *fapt de a fi*, nici *fel de a fi* (în termenii lui Dimitrie Cantemir, care pot fi asumați în acest context, *insul* nu este nici *ceiță*, nici *feldeiță*). *Insul* este doar singurătate de existență, iar determinările sale filosofice, proprii însă metafizicii românești, sunt: însușirea, firea, chipul, rostul și soarta.

Ceea ce creează diferența dintre un *ins* și alt *ins* este *insușirea* (cuvânt derivat chiar de la *ins*). Individualitatea, singurătatea, unitatea organică etc. sunt sensuri ale

¹⁷ ECMR, p. 980.

¹⁸ ECMR, p. 983.

insului care capătă valabilitate numai ca însușiri și după felul în care chipul, rostul și soarta afectează (este vorba despre o veritabilă timporizare, după cum se va dovedi, pornind de la sugestii directe ale lui Mircea Vulcănescu) insul însuși; ele alcătuiesc *firea*, adică ceea ce creează o anumită stabilitate existențială insului, nu însă în sens esențial (fiindcă firea nu-l diferențiază pe un ins decât față de „*ceea ce nu e*, dar nu-l poate deosebi de *cel ce nu e*”¹⁹), ci propriu-zis existențial, adică după ceea ce el este (chipul), după potențialitățile sale de a fi (rostul) și după pățaniile sale (soarta). Aceasta înseamnă că firea în înțelesul de esență (sens prin excelență logic, socotește Vulcănescu) nu are nicio șansă în metafizica românească. Totuși, firea va semnifica un cadru de mișcare a unui ins, în sensul statornicirii unor însușiri, al activării unor potențialități și al pățaniilor sale (evenimentelor, întâmplărilor care îl angajează în totalitatea sa)²⁰.

Ceea ce părea a fi la început o simplă analitică a ideii de existență, în scopul de a justifica funcționarea unei „judecăți” privind relația dintre o cultură și alta, adică a unei „dimensiuni a existenței”, a trebuit socotită, la un moment dat, drept aspect al unei hermeneutici; faptul este cu atât mai firesc cu cât tema principală a demersului are de-a face tocmai cu acest „fenomen” al legăturii, comunicării culturale, al definirii de sine și al judecății asupra celuilalt. Dar prin discuția despre însușire, chip și soartă, ca determinări ale insului, analitica ideii de existență – aplicată deja la cultura românească – depășește din nou limitele acestei analitici, devenind o veritabilă fenomenologie. Principala probă pentru această evaluare a discursului vulcănescian este chiar felul în care el gândește aceste trei determinări ale insului: le gândește ca timporizări ale existenței concrete (ale insului). Tocmai pentru că trecerea aceasta nu mai poate păstra analitica nici măcar puternic „hermeneutizată” (aplicată tradiției culturale românești), fiindcă sensurile nu mai dau seamă de nicio operație proprie analiticii, ele fiind deja posibile numai într-un orizont al descrierii fenomenologice, mă opresc aici cu prezentarea analiticii ideii de existență. Discuția asupra celor trei determinări „fenomenologice” (timporizatoare) ale insului: însușirea, chipul și soarta, trebuie reluată atunci când prezentarea de față va fi trecut și peste câteva dintre sensurile propriu-zis hermeneutice ale demersului vulcănescian.

II. HERMENEUTICA DIMENSIUNII ROMÂNEȘTI A EXISTENȚEI

Prima observație care trebuie făcută acum este următoarea: circularitatea înțelegerii reprezintă „tehnica” vulcănesciană din acest demers. Punctul de pornire îl constituie filosofia occidentală, așa cum aceasta este pusă în sensurile proprii de autor, sensuri cu care se operează așa cum sunt activate pre-judecățile în orice

¹⁹ ECMR, p. 986.

²⁰ „Determinarea prea aproximativă a insului, pentru a-l individualiza complet, firea îi constituie totuși un cadru de existență obiectivă, un cadru de limite a ce poate să i se întâmple, față de ceea ce nu poate, a ceea ce e în stare să fie, față de ceea ce nu e în stare, a ce poate să pătească, față de ce nu poate păți, cadru în care poate să se prefacă fără a-și pierde ființa” – ECMR, p. 988.

interpretare (potrivit scenariilor hermeneutice de origine gadameriană). Am putea spune mai simplu: autorul caută elemente de filosofie occidentală în cultura românească, anume în semantica și gândurile proprii unor cuvinte românești. Rezultatul acestei căutări este însă nu simpla descriere tematică a unei culturi, prin compararea unor elemente ale sale cu un model de creație, cel filosofic, ci fenomenul dimensiunii existenței, el însuși funcțional – și necesar – în orice fapt de întâlnire culturală dintre „mine” și „celălalt”; fenomen particularizat, așadar. Pentru aceasta însă, trebuie ținut seama și de sensul fenomenologic al demersului. Ceea ce înseamnă că, așa cum analitica ideii de existență nu era posibilă, la Vulcănescu, decât printr-o hermeneutică a culturii, aceasta din urmă nu este cu puțință decât într-un scenariu fenomenologic. Totuși, așa cum am procedat cu analitica, desprinzând-o de contextul său hermeneutic în care capătă sens, să procedăm – în aceeași manieră schematică – și cu hermeneutica, desprinzând-o de contextul ei fenomenologic în care capătă ea valabilitate, după cum înfățișează lucrurile Mircea Vulcănescu.

Întregul demers are un aspect hermeneutic, așa cum el are un aspect analitic (și unul fenomenologic). Există însă o parte cu totul semnificativă hermeneutic în *Dimensiunea românească a existenței*, anume aceea unde Mircea Vulcănescu vorbește despre „Firea ființei”. Totuși, partea menționată poate fi socotită drept „locul natural” al aspectului menționat, dintr-un motiv atitudinal: Vulcănescu recunoaște faptul că el se află pe poziția celui format „în duhul filosofiilor apusene”, ceea ce face să căpătăm un sens mai clar al „subiectului” care constituie, prin interpretare, „metafizica românească”; se adaugă motivului menționat un altul, de natura logicii interpretării: diferența, în structura judecății, adică a formei logice în care ne exprimăm înțelegerea, dintre cele două aspecte ale verbului a fi: aspectul copulativ și cel existențial.

Tema, în această parte, este „analiza” ideii de existență din perspectiva calității, aceasta din urmă luată în sens kantian, ca un fel de supracategorie, „gen” categorial. De fapt, dintre cele trei categorii așezate de Kant în grupa calității: realitate, negație, limitare, Vulcănescu alege pentru a pune la lucru doar două: realitatea și negația. Limitația, care îl va atrage pe Noica, chiar în sensul unei reconstrucții filosofice, nu este îndeajuns de semnificativă pentru Vulcănescu, se pare. Nu este astfel în sine, socotită ca „formă” constitutivă pentru unele gânduri proprii metafizicii românești; formal însă, ea este prezentă de la bun început, sensurile realității și negației fiind, cumva, reglate prin limitație.

Realitatea nu este, pentru român, actualizare, prezență aici și acum, simplă prezentare, cum ar sta lucrurile, potrivit autorului, în filosofia occidentală. De aceea, metafizica românească nu a dezvoltat o teorie a realității. Aspațialitatea și atemporalitatea existenței, potrivit acesteia, avantajează un concept al realității care cuprinde nu doar ceea ce este strict determinat spațio-temporal, ci tot ceea ce ar putea fi, ceea ce ar fi putut să fie etc. De aici, de asemenea, indistinția categorică dintre „lumea aceasta” și „lumea de dincolo”. Toate acestea indică un accent specific metafizicii românești în privința celor două sensuri ale verbului a fi: este accentuat sensul esențial (copulativ, logic vorbind), nu cel propriu-zis existențial.

Până să lămurim această chestiune, în contextul unei tematizări a judecății ca element formal într-un scenariu hermeneutic, să păstrăm și ideea lui Mircea Vulcănescu despre un cuvânt românesc „folosit pentru a desemna realul”: *aieva*. Cuvântul, de proveniență latină, ar desemna o întocmire ființială (o existență) perpetuă, mai degrabă decât prezentă, ceva care este de totdeauna și care nu se sfârșește. Dar dacă lucrurile stau astfel – și ele se confirmă și pentru cuvântul „întâmplare”, care se referă nu la „eveniment”, ceva care aduce pe lume un lucru nou, ci la o trecere, petrecere, dintr-o „lume” în alta – atunci metafizica românească a optat pentru sensul copulativ (predicativ, în termenii lui Vulcănescu) al verbului a fi. Așadar, aici sensul privilegiat este cel care dă seamă de „felul de a fi”, iar nu de însuși „faptul de a fi”. De aici o nouă diferență față de filosofia occidentală, care preferă, totuși, sensul existențial, deși nu l-a pierdut de tot nici pe celălalt.

Ce consecințe poate avea această situație? Cred că prima dintre ele este exprimarea „judicativă” a ceea ce reprezintă realitatea și, desigur, a tot ce ține de ideea de existență. Radicalitatea existențială – a fi sau a nu fi – este evitată în metafizica românească; într-un fel, orice este (că dacă n-ar fi, nu s-ar povesti, cum ar comenta Noica). Dar totul este într-un fel anume și, desigur, poate oricând să fie altfel; oricum, să fie (încă). Omul însuși este, în ciuda negărilor care îl asaltează din toate părțile; și este, cumva, chiar după moarte. Pe de altă parte, toate cele care se întâmplă (trec dintr-un „loc” în altul, dintr-un „timp” în altul) țin de organicitatea lumii (a cosmosului), ea însăși expresia „voinței” Celui veșnic. De aceea omul însuși pătimește, suportă, primește; el este mai degrabă „subiectul” (suportul) unei pasivități destinale, a cărei ordine se exprimă prin „pășanii”.

O anumită acutizare a diferenței dintre metafizica românească și filosofia occidentală se petrece tocmai în legătură cu această chestiune a semnificației realității, semnificație pusă în evidență prin recursul la o analitică a ideii de existență și la o aplicație a acesteia la o cultură: cultura română. De fapt, tocmai forma de exprimare și de gândire a acestei semnificații este diferită pentru cele două contexte. Desigur, este vorba despre forma judecată în ambele, dar într-un caz, cel al metafizicii românești, am putea spune că judecata de valoare are preeminență (aceea care spune *cum* este ceva), iar în celălaltul, al filosofiei occidentale, judecata de existență (care spune, simplu, că ceva *este*). Diferențele îndeobște acceptate în legătură cu aceste două specii ale judecății nu sunt cu totul valabile în acest context; în plus, Vulcănescu nu tratează pe-ndelete această problemă, dar diferențele menționate sunt funcționale în proiectul său filosofic, sub aspect hermeneutic.

Păstrând în bună măsură diferența conceptuală dintre felul de a fi și faptul de a fi, așa cum ea este indicată de Vulcănescu, distribuind, către acestea, cele două tipuri de judecăți într-un mod corespunzător aceluiași indiciu vulcănescien (faptul de a fi este legat de judecata de existență, iar felul de a fi, de judecata de valoare), putem accepta, întâi, că judecata este forma universală de exprimare și de gândire a ideii de existență; că indiferent de contextul în care aceasta apare, de ceea ce se exprimă prin ea, forma aceasta nu se schimbă; se schimbă însă tipul de judecată, în

funcție de felul în care este acceptat verbul a fi. Judecata este, în urmare, forma de exprimare și de gândire proprie lui a fi. Nu doar sensul existențial al acestuia ajunge la exprimarea sa judicativă, ci și sensul său copulativ. Totuși, una este, la nivelul exprimării și gândirii, a indica un fapt de existență (un lucru), alta de a arăta cum este acesta. În cazul al doilea, nu este suficientă simpla observare a lucrului în cauză, pentru a-i fi afirmată „existența”, nici simpla observare a neprezenței sale, pentru a-i fi negată, ci trebuie să intervină, chiar în absența observației privind prezența sau absența sa la un moment dat și într-un loc anume, o apreciere, o evaluare a lucrului în cauză. Acest fapt iese cel mai bine în evidență prin cercetarea negației, pentru fiecare dintre cele două situații. De altminteri, Vulcănescu deschide o asemenea discuție, încercând astfel să lămurească o consecință a diferenței semnalate mai devreme, aceea dintre faptul de a fi și felul de a fi, diferență valabilă, se-nțelege, în orizontul mai larg al diferenței dintre metafizica românească și filosofia occidentală privind ideea de existență.

Preeminența predicativului (a copulativului) ființei, în metafizica românească se ivește în slăbiciunea negației românești. Nu este atinsă, pretinde Vulcănescu, existența ca atare, prin negare, ci doar esența unui lucru: el nu este ceea ce pretinde, ori nu este acolo unde ar trebui să-l găsim, ori nu se află în timpul propriu; dar de aici nu trebuie să înțelegem că el nu există. Trei cuvinte: „aievea”, „ba” și „nimic”, prin felul lor de a lucra în sensul de a orienta „spiritul românesc”, susțin, dacă se poate spune așa, slăbiciunea negației românești. Primul, *aievea*, eternizează, stabilind un maximum de valabilitate pentru orice „judecată”: existența nu poate fi, în plinătatea sa, decât aievea, adică totdeauna. Întregul joc judicativ se va purta după această „regulă” orizontică (veritabilă intervenție a celei de-a treia categorii kantiene din grupa calității, anume limitația), care admite în orizontul realității numai diferențe de grad, de esență: toate sunt reale, dar fiecare după coordonate tipologice diferite; prezentuirea și localizarea stricte nu au rol existențial, ci esențial în determinarea realității unui lucru; a nega ceva înseamnă a nu-i recunoaște aceste determinări pe linia felului său de a fi real, a-i contesta esența, nu a-i suspenda dreptul de a fi. Cel de-al doilea, *ba*, este o regulă operațională cu o distribuție constitutivă (Vulcănescu nu-i admite decât o funcție regulativă, ca și celorlalte două) foarte largă, de aceea, poate, vagă. E drept, luat singur, „ba” are a nega ca atare, adică existențial; cel atins de „ba” nu mai poate fi; totuși, până la urmă, nu mai poate fi aici, acum etc., dar un loc în orizontul larg al realității – care cuprinde până și ceea ce ar fi putut fi – ocupă și el. Cel de-al treilea, *nimic*, deși are mari șanse, chiar gândit românește, de a căpăta sensuri existențiale, rosturile sale în privința felului de a fi (a esenței) sunt mai puternice. El reprezintă mai degrabă un rezultat al negării; dar nu al negării existențiale, desigur, fiindcă nimicul însuși are, cumva, un loc în orizontul realității, având sensul de ceva care nu este în niciun chip, adică nu este în nici un fel dintre felurile de a fi socotite după o anumită regulă. Nimic, așadar, nu înseamnă lipsă de realitate, negația faptului de a fi; înseamnă, mai degrabă, un fapt de a fi cu totul altfel decât celelalte feluri: din nou sesizăm gândul despre limitație intervenind în semantica „nimicului”, așa cum am observat intervenția acestui gând și în semantica lui „aievea” și a lui „ba”.

Aceste trei cuvinte, afectate toate de gândul limității (legat de categoria a treia de la grupa calității din tabela kantiană), nu funcționează totuși constitutiv – într-un sens kantian și fenomenologic, ca o condiție de posibilitate a „lucrului” însuși – pentru toate judecățile de valoare din metafizica românească, ci doar regulativ, așa cum precizează Mircea Vulcănescu. Dar acesta amintește și două „tendențe mai consistente ale spiritului românesc de negație a ființei”: *a nimici, a desființa* (nimicire și desființare)²¹. Rolul constitutiv al acestora din urmă este asigurat de statutul lor operațional. E drept, până la urmă, Vulcănescu va privi și aceste două operații de constituire a judecăților din metafizica românească asemenea celor trei elemente „regulative” reprezentate de cuvintele amintite mai sus, adică în sensul felului-de-a-fi, nu în cel al faptului-de-a-fi. Ceea ce înseamnă că veritabilii operatori constitutivi sunt chiar aceste două modalități ale ființei (mai bine spus, ale verbului a fi). Nu în aceeași măsură ambii, ci, așa cum s-a arătat, felul-de-a-fi domină metafizica românească.

Diferența dintre aceste două moduri ale lui a fi este atât de clară, încât am evitat deschiderea unei discuții despre judecata de existență și judecata de valoare, ca forme în care sunt posibile exprimarea și gândirea corespunzătoare celor două moduri. Îmi mențin poziția, dar precizez faptul că judecata de valoare are structura propriu-zisă a judecății clasice de predicatie, cu subiect (S) și predicat (P) și, bineînțeles, cu a fi în rol de copulă și cuantori etc. Predicatul indică, în fapt, cum este subiectul; evident, dintr-un punct de vedere. Judecata de existență spune, aparent, un lucru mult mai simplu și într-o formă mai simplă: *Ceva este*; adică ființează, are calitatea de lucru (ca existență determinată; ființare-la-îndemână, ființare-simplă-prezentă etc.). Aparent, există numai judecăți de valoare, fiindcă predicatul întotdeauna reprezintă o „interpretare” a subiectului; chiar și atunci când judecata este analitică (P este notă în conținutul lui S, kantian vorbind), desigur, și atunci când aceasta este sintetică (P se adaugă, pe temeiul unei „experiențe”, lui S). Dar, la fel, fiecare judecată trebuie să susțină, cumva, o existență determinată (a lui S), de vreme ce ea spune că aceasta este într-un fel anume. Ceea ce înseamnă că ambele aspecte ale judecății, existențial și evaluator (interpretativ), sunt, cumva, necesare formei judecate, atâta vreme cât aceasta se referă la ceva anume, adică țintește să spună ceea-ce-este, adică să spună adevărul. Într-un fel, acesta din urmă nu este dat, ci apare numai prin construcția unei judecăți și prin punerea sa la proba existențială și interpretativă, operații – construcție și probare – care pot fi separate numai prin analiză logică. Totuși, adevărul este doar prezumat în cazul multor judecăți, primând corectitudinea logică a construcției acestora. Interpretarea devine operație ulterioară și presupune dualitatea interpretului și interpretatului. Desigur, așa cum s-a vorbit în Introducere, operația de interpretare se mișcă în cerc, fiindcă ea pornește de la interpret și se întoarce la acesta.

Ce interpretează Vulcănescu în demersul său? De la ce anume pleacă el și ce anume caută? Dacă ar fi să urmărim indicația primă de metodă a hermeneuticii, atunci am răspunde așa: caută să se înțeleagă pe sine. Formal, lucrurile chiar așa

²¹ DRE, p. 1043.

stau. Caută să se înțeleagă pe sine, atâta vreme cât el este în posesia elementelor de filosofie occidentală referitoare la ideea de existență și constată apartenența sa – mai degrabă, inițial, reactivă și non-rațională – la metafizica românească, sensibil diferită de cea dintâi în anumite aspecte ale înseși ideii de existență. Ceea ce caută el, tehnic vorbind, este diferența dintre ideea de existență proprie metafizicii românești și cea proprie filosofiei occidentale. Dubla sa apartenență la cele două orizonturi este însăși poziția originară în scenariul hermeneutic; fără să fie vorba deja despre elementele concrete care creează diferența în cauză. Demersul are sensul unui „control” al câtorva sensuri ale ideii de existență proprii filosofiei occidentale (sunt menționate multe momente ale istoriei acesteia: de la presocratici la filosofi contemporani) în metafizica românească. Acest control este ghidat de unele pre-judecăți, adică de câteva idei consacrate ale filosofiei occidentale, amintite în lucrarea de față în contextul refacerii analiticii ideii de existență și al recompunerii hermeneuticii vulcânesciene. Există, în această privință, o structură ierarhică: întâi, aflăm două atitudini legate de cele două modalități ale lui a fi (în sensul „calitativ” al esenței): este vorba despre *faptul-de-a-fi* și *felul-de-a-fi*; apoi, două idei care susțin însăși ideea existenței: *ființa ca întreg (firea)* și *ființa ca ființare (existența, insul și întâmplarea)*; vin, apoi, câteva concepte cu rol existențial manifest: *lume* (de aici, de dincolo), *spațiu, timp, realitate*; în final, deja elemente care aparțin mai degrabă metafizicii românești, deși punctul lor de gândire se află tot în filosofia occidentală: este vorba despre operatorii: *aieva, ba, nimic*, apoi *nimicire* și *desființare*. Interpretările – care exprimă, așa cum spune Gadamer, rezultatul unei confirmări a unor pre-judecăți, proprii subiectului interpretării la începutul demersului – aduc ceea ce demersul promitea de la bun început: înțelegerea de sine a subiectului prin punerea la probă a pre-judecăților sale filosofice în orizontul culturii românești, configurat prin semantica unor cuvinte și mai cu seamă prin gânduri păstrate în aceste cuvinte, mai mult sau mai puțin apropiate de sensuri ale ideii de existență din filosofia occidentală.

Ce formă ia înțelegerea de sine despre care este vorba aici? Pe aceea a unei „metafizici românești” a ideii de existență, constituită ca „dimensiune românească a existenței” și structurată prin sensuri clare exprimate de unele cuvinte, care conține elemente propriu-zis filosofice și care nu poate fi confundată nici cu o lingvistică, nici cu o culturologie. Și nu poate fi confundată cu acestea, dată fiind poziția originară a autorului, situația sa hermeneutică, indicată mai sus. *Preeminența felului-de-a-fi* asupra faptului-de-a-fi, ca atitudine „existențială” formală, *a insului ca singurătate existențială* față de ființa în genere, *gândul despre lumea împărțită în lume de aici și lume de dincolo*, ambele având proprie o anumită măsură de realitate, *vremea și locul gândite nu doar ca dimensiuni ale existenței (timp și spațiu)*, *ci și ca aspecte ale firii* (totalitatea existenței), *realitatea care cuprinde chiar și ceea ce este sau poate fi nimic sau desființat*, datorită lucrării lui ba etc. alcătuiesc articulațiile acestei metafizici. Dar numai în măsura în care, structurate astfel, aceste elemente constituie însăși condiția de a intra în act a unei judecăți asupra sieși și asupra celuilalt; adică numai în măsura în care sensul ei ultim este

acela de dimensiune a existenței; desigur, dimensiune românească a existenței, deocamdată. Dimensiunea existenței ca atare, altfel spus, ca fenomen, nu devine vizibilă decât din perspectivă fenomenologică. Sarcina demersului, mai departe, este tocmai aceasta: de a recompune fenomenologic dimensiunea existenței, urmând discursul vulcănescian.

III. CONSTITUIREA FENOMENULUI DIMENSIUNII EXISTENȚEI

Într-un fel, dimensiunea românească a existenței este mai bine dispusă către descriere decât dimensiunea existenței pur și simplu, expusă unei analitici, așa cum s-a arătat în această lucrare. Dar, de fapt, descriptibile sunt manifestările culturale ale oamenilor care vizează, pe de o parte, însăși comunitatea lor culturală, iar pe de alta, comunicarea lor cu faptele celuilalt, condiționate ele însele cultural.

Sunt de făcut trei observații preliminare, legate, cumva, de ceea ce deja s-a stabilit privind aspectele analitic și hermeneutic ale discursului lui Mircea Vulcănescu: a) din toate sensurile ideii de existență (stabilite analitic) și ale dimensiunii românești a existenței (stabilite hermeneutic) a devenit clar că judecata este unul dintre actele constitutive ale acesteia și că, în plus, dimensiunea existenței are ea însăși funcția de normă, de regulă care face posibilă „judecata” de sine și a celuilalt. Judecata este act: prin care se constituie dimensiunea existenței și care asigură calea de raportare culturală la celălalt. De fapt, odată constituită, dimensiunea existenței reglează toate actele de judecată (apreciere, valorizare, evaluare etc.) asupra celuilalt; dar ea apare mai degrabă ca un sistem de judecăți care semnifică, fenomenologic, un fel de structură faptică a unui *Dasein* (în termeni heideggerieni), a unei anumite comunități umane în ceea-ce-este ea. De aceea, metodologic vorbind, în reconstituirea fenomenologiei lui Mircea Vulcănescu trebuie pornit chiar de la judecată (așa cum s-a procedat și în cazul refacerii hermeneuticii sale, numai că, acum, de la un alt sens al judecății), dar în scopul de a resemnifica judecata după exigențe „factice”, adică după putințe de a fi ale acestei comunități, activate în fiecare exercițiu identitar, adică de comunicare cu celălalt; b) identificarea unei comunități culturale cu *Dasein*-ul nu reprezintă un artificiu tematic; este vorba, de fapt, despre o indicație de metodă, care admite de la bun început faptul că, pe linia posibilității de a fi, dimensiunea românească a existenței reprezintă o structură „faptică” în care sunt cuprinse cinci „atitudini fundamentale ale românului în fața existenței. Cea dintâi e că nu există neant; a doua, că nu există imposibilitate absolută; a treia, că nu există alternativă existențială; a patra, că nu există imperativ; a cincea, că nu există iremediabil”²². Dimensiunea românească a existenței, astfel structurată, funcționează ca o veritabilă condiție *a priori* în constituirea actelor, atitudinilor etc. identitare și de raportare culturală la altul; ea are rolul de a întemeia și justifica „judecata” asupra celuilalt în relația culturală.

²² DRE, p. 1045.

Suportul actului de judecată nu poate fi decât *insul*; ceea ce înseamnă că recapătă semnificație și cele trei determinări „fenomenologice” (timporizatoare) ale insului: însușirea, chipul și soarta, pe care le-am obținut la sfârșitul analiticii ideii de existență; c) din perspectiva rostului *a priori* al dimensiunii existenței, semnificativă este ideea „topirii existenței în posibilitate” (categorii ce au sens kantian, la Vulcănescu); dar de aici și legătura celor cinci atitudini din structura factică a dimensiunii românești a existenței cu temporalitatea; de fapt, ele timporizează, adică dau realitate întâmplărilor, evenimentelor, pățaniilor. Până la urmă, însăși existența românului într-o anumită dimensiune a existenței devine posibilă prin „extaze temporale”, prin „lucrarea” timpului asupra felului-de-a-fi al românului; de aici, o relație originară între timporizare și existența determinată (a românului), concretizată în „judecata” de sine și a celuilalt, în genere. Așadar, toate cele cinci atitudini, precum și alte două „urmări” ale lor – ușurința în fața vieții și lipsa de teamă în fața morții²³ – sunt temeuri de timporizare, împreună cu însușirea, chipul și soarta. Am putea spune, în final, că toate acestea sunt exprimate prin ceea ce Heidegger numește „existențiali”, nu prin categorii filosofice. Dar într-o asemenea perspectivă, ceea ce se constituie ca atare este însăși dimensiunea existenței.

Aceste trei observații preliminare așează discursul pe o anumită cale; mai departe, o voi urma pe aceasta. De fapt, este vorba despre trei probleme care ar trebui să primească o soluție în această încercare de refacere a constituirii fenomenologice a dimensiunii existenței, așa cum aceasta apare la Mircea Vulcănescu: 1) Cum funcționează actul de judecată în privința jocului posibilității și existenței, constitutiv sau regulativ? 2) Ce anume se constituie prin funcția *a priori* a dimensiunii românești a existenței, înțeleasă ca structură factică a *Dasein*-ului românesc? 3) Care este fenomenul ca atare, cel constituit pe temeuri de timporizare ale insului prin cele trei însușiri ale sale, dar „orizontalizat” ca posibilitate (nu ca existență efectivă)? Va trebui lucrat pentru fiecare dintre cele cinci atitudini fundamentale, amintite mai sus.

1. „*Nu există neființă*”. Aparent, este vorba despre o atitudine gratuită: a susține că nu există ceea ce prin definiție nu există nu poate fi un fapt angajant pentru un fel-de-a-fi; desigur, cu atât mai puțin pentru faptul-de-a-fi. Aparent, totuși, fiindcă acest fapt exprimă o dublă necesitate: una logică, după care nu poate exista ceea ce nu există (ceea ce a fost deja semnalat), una practică, chiar etică, după care ceva, chiar dacă nu există (prin definiție: ne-ființa, non-existența, nimicul, neantul, vidul, golul absolut etc.), de vreme ce vorbim despre el, există cumva, este luat în seamă; mai bine zis, reprezintă un fel de real. De altfel! Anume ca un celălalt, ceva cu totul diferit, ca transcendent absolut, pentru a folosi o expresie levinasiană. A judeca, așadar, despre negativ (ne-ființa, non-existența) înseamnă a construi un „obiect”: însuși negativul, într-o configurație a sa (fiind posibile mai multe feluri de a fi ale sale). Aceste observații, mai degrabă „speculative”, nu țin să aibă o valabilitate în sine, necondiționată, ci una care să se

²³ DRE, p. 1055.

justifice prin chiar contexte vulcănesciene, referitoare la atitudinile fundamentale ale spiritului românesc față de existență. Prin urmare, nu trebuie luate ca niște jocuri de gânduri care au la bază simple sensuri ale termenilor folosiți, ci ca descrieri ale unor acte subordonate atitudinii fundamentale a spiritului românesc aflată în discuție acum.

Totuși, nimicul este lipsit de esență, susține Vulcănescu; așa încât el se referă la inexistența unei esențe, legată de altceva decât lucrul pe care îl avem în vedere la un moment dat. De aceea autorul susține că neființa are chiar un fel de funcție ontologică, apărând ca „o anumită perspectivă de alunecare a ființei de la întreg la concret; perspectivă care măsoară deosebirea dintre felul de a fi al întregului și al părții; înseamnă (perspectiva – n.n.) căderea ființei în existența regională ...”²⁴. Dar de aici, dincolo de apropierea acestei idei de un context platonician, cel din *Sofistul*, unde neființa nu este ceva în sine, ci ea semnalează totdeauna alteritatea, avem și sensul unui fel de a fi neradical, care nu suspendă „judecata” de existență – chiar într-un sens pozitiv –, pentru ceva care este cu totul altfel decât cel care operează (judecând); până la urmă, trecem către o individualizare a judecății neființei, a subiectului ei, caracterizat, de fapt, ca „ființă singuratică”, *ins*. Semnificația ultimă a unei asemenea treceri, de la ideea de neființă la *ins*, este una etică, fiindcă ea are un sens numai după regula binelui, a unei ordini „bune” care se suprapune cosmosului, acesta fiind, ca unitate organică, rezultatul unei voințe absolute. De aici o anumită responsabilitate a insului față de sine și față de alt *ins*: în sensul binelui.

Totuși, afirmă Vulcănescu, fiindcă nimicul nu este el însuși ceva, neavând o esență, ci semnalând esența celuilalt, fenomenologia nu se poate exercita asupra sa, ea fiind o metodă prin excelență descriptivă; așadar, nu poți descrie nimicul. Dar nu ar putea fi descrisă alteritatea ca alteritate? Această posibilitate nu este socotită de autor și de aceea el consideră că tematizarea nimicului nu poate fi „decât o descriere a *funcțiunilor* logice ale conceptului neființei, adică a relațiilor lui cu ceea ce nu e el însuși (deci nu o descriere fenomenologică)”²⁵. Cred că autorul a avut în vedere, afirmând aceasta, ceea ce el însuși a făcut la începutul cercetării sale, cuvenindu-se să facă și acum: a supus unei analitici ideea de existență, acum ținând să deschidă și posibilitatea unei analitici a ideii de neființă. Numai că printr-o analitică a funcțiunilor logice ale conceptului neființei nu sunt deschise linii de cercetare noi – de exemplu, hermeneutică, fenomenologică, deschise prin prima analitică – de vreme ce acest concept nu se supune unei operații necesare într-un scenariu fenomenologic: anume descrierii. Dar am putea recupera varianta de cercetare amintită mai sus, oarecum într-un „spirit” non-vulcănescian, dar foarte important pentru o interpretare fenomenologică a construcției lui Vulcănescu despre dimensiunea românească a existenței. Descrierea alterității ca alteritate: aceasta ar fi varianta în cauză.

O asemenea direcție de cercetare este susținută de un gând al lui Vulcănescu formulat și în contextul discuției acestei atitudini fundamentale a spiritului

²⁴ DRE, p. 1046.

²⁵ DRE, p. 1047.

românesc pusă acum în discuție, anume de gândul despre caracterul substanțialist al mentalității românului. În fond, însuși nimicul este un fel de existență; e drept, nu este o existență ca atare, ci este *existența celuilalt*, în măsura în care *acum* se afirmă *această existență*, cea de față. Nu sunt interesat de o descriere ca atare a alterității ca alteritate, ci doar de semnalarea unui sens al existenței-de-față: sensul alterității intră în constituția sa; ea nu este ceva, am putea spune, nu își intră într-un sens de existență, decât dacă are în propria sa structură constitutivă alteritatea: fără îndoială, o are ca diferență. S-ar putea spune mai mult, pornind de la această idee: identitatea unei existențe date (unei ființări) nu este ca atare decât în măsura în care ea se află în diferență față de celălalt. Chiar și atunci când îl „judecă pe acesta”, diferența față de el, adică alteritatea sa, constituie un sens fundamental. Ceea ce am obținut aici nu mai este prins cu legături necesare de „dimensiunea românească a existenței” și nici măcar de „spiritul românesc”: deși tocmai o atitudine a acestuia a constituit punctul de plecare prin care s-a ajuns aici. Ceea ce capătă acum îndreptățire este, pur și simplu, *dimensiunea existenței*, care are deja în compunerea sa (constitutivă) diferența față de alteritate și, desigur, alteritatea, ca sensuri fundamentale ale sale.

Rezultatul obținut nu este încă definitiv; el nu are o stabilitate firească. De aceea, nu poate fi lăsat astfel. Să continuăm discuția despre alteritate și despre sensul ei ca element de structură în constituirea existenței, adică a dimensiunii existenței. Astfel, aflăm un gând peste măsură de important, filosofic vorbind, pe finalul discuției lui Vulcănescu despre această atitudine fundamentală a spiritului românesc, exprimată prin formula „nu există neființă”. Este vorba despre *ideea supraviețuirii ontologice*: a nega existența nu înseamnă a scoate din existență, a pierde o existență determinată (ființare). De vreme ce negația românească manifestă o anumită slăbiciune, așa încât, operând-o, de fapt are loc o trimitere către alteritate și către diferență, înseamnă că ceea ce este negat nu dispare (ca existență), ci trece într-o altă condiție, este alteritate, adică supraviețuiește ontologic. Ideea aceasta trebuie formulată cu atât mai mult cu cât riscăm, prin cele stabilite mai sus, să pierdem din vedere orizontul de cercetare vulcănesciană: dimensiunea românească a existenței, în scopul de a determina fenomenul pe care îl obține Vulcănescu: dimensiunea existenței, pur și simplu. De fapt, ambele rezultate sunt de reținut.

Nu încapă nicio îndoială asupra faptului că, dintre cele douăsprezece tipuri de judecăți kantiene, în discuția aceasta cea semnificativă este *judecata negativă*. În precizările pe care Kant le face în legătură cu tipurile de judecăți, atunci când se referă la cele ale calității nu spune nimic despre judecata negativă; el este interesat de problema legată de celelalte două tipuri: afirmative și infinite²⁶. Faptul acesta poate fi pus pe seama unei prejudecăți privind judecățile afirmative și negative, anume că acestea din urmă pot fi reduse la cele dintâi; totuși, de vreme ce ele apar în tabelul kantian, ele trebuie să fie ceva anume și să aibă ceva al lor. Nu mă interesează acest aspect; vreau doar să stabilesc felul în care judecata negativă

²⁶ Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI, 1994, pp. 108–109.

participă la constituirea fenomenului dimensiunii existenței; trebuia, totuși, semnalat și faptul de mai sus²⁷. Și este vorba, cred, despre un lucru simplu: ea impune o limită a judecării de existență și o competență a judecării de valoare, în sensul că, pe linia posibilității (nu a existenței sau a necesității), însuși nimicul poate fi evaluat. Celălalt, ca alteritate aflată în diferență față de un „subiect”, este nimicul; dar nu nimicul însuși, ci tocmai cel cu totul altfel, cel a cărui esență trece drept nimic. În felul acesta, capătă un nou sens fenomenul dimensiunii existenței, deși, din nou, nu trebuie uitat că orizontul tematic de cercetare este dat de dimensiunea românească a existenței.

Judecata negativă stabilește, așadar, două lucruri: nimicul este și el, judicativ, asemenea oricărui „lucru”, ceea ce înseamnă că el poate fi evaluat. Dar cum este evaluat de Vulcănescu? Judecata negativă apare, la el, de două ori negativă: neagă ceva („nu există”), anume ceva negativ el însuși („neființa”). După reguli logice, am putea spune că, până la urmă, este vorba tot despre o afirmație, fiindcă acesta este sensul dublei negații. Dar dubla negație nu are, totuși, rost în acest context, fiindcă cele două sensuri ale negativului din judecata lui Vulcănescu afectează lucruri diferite: enunțul ca atare și un termen al acestuia. Ceea ce este semnificativ aici ține de posibilitatea de a evalua nimicul (neființa). Iar evaluarea nimicului este sens constitutiv al fenomenului dimensiunii existenței.

Judecata, în genere, prezentuiește; ea aduce în prezență o legătură între două instanțe, ori afirmă o existență într-un sens actualist. Judecata negativă, la fel. Dar judecata dublu negativă pe care o utilizează Vulcănescu prezentuiește? Poate că da! Dar dacă da, atunci, totodată, neagă prezentuieră însăși. Ceea ce înseamnă că, fiind vorba, totuși, despre timporizare (și nu se poate să nu avem acest fenomen aici, fiindcă orice judecată trebuie să timporizeze, adică să implice timpul, altfel ea pierzând unul dintre aspectele sale fundamentale: valoarea de adevăr²⁸), *non-prezentul* este „timpul” propriu judecării dublu negative. Acest ultim sens e de adăugat la structura originară a fenomenului dimensiunii existenței, fiind strâns legat de judecata (dublu) negativă. Trebuie să observăm, de fapt, o indeterminare a celuiilalt, care prinde bine comunității (culturale) și insului (purător de cultură) în relațiile cu alte comunități și cu alți inși.

²⁷ Ar fi de semnalat un veritabil *topos* filosofic în filosofia noastră, constituit în legătură cu această „temă” a tipului de judecată asupra nimicului: dacă este vorba despre o judecată universală sau particulară, dacă o gândim ca fiind necesară sau posibilă etc., un topos care își are originea în distincția operată de Kant între existența necesară a unui lucru și necesitatea existenței sale, în contextul contraargumentării la dovada cosmologică privind existența lui Dumnezeu (A se vedea Kant, *Critica rațiunii pure*, „Dialectica transcendentală”, Secțiunea a cincea „Despre imposibilitatea unei dovezi cosmologice a existenței lui Dumnezeu”, în ed. cit., pp. 462–468). Toposul în cauză cuprinde cel puțin: 1) ipoteza personalismului energetic, formulată de C. Rădulescu-Motru în *Elemente de metafizică*, lucrare apărută în 1912; 2) teoria despre neant, construită de I. Petrovici într-o conferință „parisiană” a sa și publicată în *Gândirea*, nr. 5/1933; 3) teoria dimensiunii românești a existenței a lui M. Vulcănescu.

²⁸ Ar fi de luat în seamă, aici, ideea lui Aristotel de la începutul tratatului său *Despre interpretare* (3, 16 b – 17 a), unde spune că adevărul este condiționat, în judecată, de timp, care operează asupra verbului judecării.

2. „*Nu există imposibilitate absolută*”. Care este opusul (contradictoriul) imposibilității? Desigur, posibilitatea. Vedem însă că Vulcănescu spune „imposibilitate absolută”: de ce nu i-a fost suficient sensul direct al acestui termen, în mod evident contradictoriu celui de posibilitate? Un motiv ar fi faptul că modalitatea românească de a gândi felul-de-a-fi și de a nu acorda nicio șansă faptului-de-a-fi este solidară cu ideea lipsei de sens a imposibilității; altfel spus, ceea ce apare ca fiind imposibil este astfel numai dintr-un punct de vedere, dintr-o perspectivă, având oricând șanse de a trece în condiția posibilului. O asemenea imposibilitate nu este în mod consecvent imposibilitate; și pentru a-și rosti ideea pe care o dorea, Vulcănescu adaugă determinarea „absolută” imposibilității.

Desigur, am putea rămâne la acest motiv. Numai că în demersul vulcănescian apare și termenul „absolut”, cu un sens ontologic, nu unul strict logic, așa cum ar fi impus, întâi, gândul despre el. Imposibilitatea este absolută nu doar pentru că trebuie întărită opoziția contradictorie în care se află față de posibil, ci în primul rând pentru că ea, imposibilitatea, trebuie să atingă absolutul, transformându-l în nimic, altfel neavând un sens complet. Mai mult, spiritul românesc, căruia gândul despre imposibilitate nu-i lipsește, nu se îndreaptă negator către absolutul însuși; de aceea: „*nu există imposibilitate absolută*”. Dacă am substitui „imposibilitatea absolută” cu „nimicul”, așa cum s-a sugerat mai sus, judecata corespunzătoare celei de-a doua atitudini fundamentale a spiritului românesc ar fi identică celui dintâi („nu există neființă”), toate cele puse pe seama acesteia fiind valabile și pentru cea de-a doua. Există, totuși, câteva sensuri proprii aduse în structura originară a fenomenului dimensiunii existenței de cea de-a doua atitudine și de modul în care ea este gândită de Vulcănescu.

Primul sens ar fi următorul: „La rădăcina concepției românești despre ființă găsim această supremație a virtualului asupra actualului ...”²⁹. Ceea ce este virtual este posibil, în mai mare sau în mai mică măsură; oricum, nu este imposibil, deși un asemenea sens nu ar fi cu totul nefiresc în filosofia occidentală și chiar în metafizica românească. Actualul, pe de altă parte, este posibilul dovedit a fi trecut nu doar limitele imposibilului, ci și pe cele ale existenței. Nu ale realității, pentru că știm deja, realitatea apare, pentru spiritul românesc, drept lume de aici și lume de dincolo; drept posibil actualizat și neactualizat. De aici anumite probleme mai degrabă atitudinale decât logice.

Caracterul optimist al românului ar ține, cumva, de acest aspect atitudinal al inexistenței imposibilității absolute. Ce înseamnă aceasta? Întâi, că o posibilitate actualizată nu scoate din circuit multe alte posibilități, ca și cum „ființa” ar pierde câte ceva din substanța sa cu fiecare asemenea actualizare de posibilități. Apoi, că oricând pot fi aduse în prezență anumite posibilități care păreau a fi trecut pragul imposibilității.

De aici, poate, atracția exercitată de experiență, chiar cu nereușitele sale, asupra românului, susține Vulcănescu. Cu cât mai multă experiență, cu atât mai multe șanse de a atrage posibilitățile la limita actualizării lor. Dar ce le trece

²⁹ DRE, p. 1048.

dincoace de acest prag? Și care este noua lor funcție, odată actualizate? Întâmplarea pare a fi mobilul acestei treceri. De asemenea, ele doar oferă un sens de a fi omului, fără a-i marca decisiv destinul. Rostul său se îmbogățește în lume, chipul său capătă o nouă expresie; dar schimbările acestea nu-i alterează puțința de a suporta orice, în viitor. Faptul că trecerea posibilităților în actualitate are un sens constitutiv pentru ceea ce omul este poate fi recunoscut în urmele pe care le lasă, pe chipul său, toate aceste treceri. Ele vor schimba situarea omului în lume, dar, din nou, fără să fie vorba despre o schimbare radicală de mod de a fi.

În ce formă judicativă sunt evaluate aceste treceri? Cred că în forma *judecății asertorice*. Posibilitatea acesteia de a fi adevărată sau falsă, determinarea sa prin anumite „condiții de adevăr”, creează spații foarte largi de apreciere a semnificației trecerilor posibilității în actualitate și lasă deschisă problema viitorului posibil (viitorilor posibili): dacă evaluarea scoate la iveală mai degrabă un neadevăr, atunci trebuie așteptat: oricând este cu puțință survenirea adevărului. Date fiind toate acestea, este clar că *timporizarea este prin viitor*, în cazul acestei atitudini fundamentale a spiritului românesc.

Din nou însă trebuie să observăm că evaluarea „experiențelor” (trecerilor posibilităților în actualitate) prin judecata asertorică, una dintre formele judicative cele mai puternic condiționate, precum și timporizarea prin viitor, firească prin condiționările observate, stabilesc un sens tare al relației cu celălalt; toate aceste experiențe nu sunt posibile decât cu celălalt și în măsura în care acesta afectează, lasă urme. Ceea ce înseamnă că aici avem un nou sens din structura originară a fenomenului dimensiunii existenței: „eu însumi” sunt continuu altul, adică am în chiar structura mea existențială „chipul celuilalt”; depind de el într-un mod fundamental: nu aș fi nimic în absența experiențelor prin care posibilitatea trece în actualitate, iar acestea sunt ele însele posibile doar prin relația cu celălalt. Acest fapt este cu totul semnificativ în orizontul tematic în care se desfășoară întregul demers al lui Vulcănescu, anume cel propriu comunicării între culturi, pe temeiul dimensiunii existenței pe care fiecare cultură și-o constituie.

3. „*Nu există alternativă*”. Cum să nu existe, de vreme ce totul este posibil, iar actualizarea posibilităților, o operație atât de grea pentru spiritul românesc? Dar cred că Vulcănescu are dreptate, în ciuda observației tocmai formulate; sau poate tocmai în sensul ei. Ideea de alternativă cere două condiții: întâi, să existe o reflecție clară asupra posibilităților proprii unei situații, apoi să fie decis în favoarea uneia dintre ele, dar cu credința că voința celui care decide este faptul fundamental în trecerea unei posibilități în existență. Or, spiritul românesc suportă întâmplarea, iar voința efectoare nu este a lui; totul este dominat de ordinea impusă în lume de singura voință veritabilă, și totul trebuie, cumva, lăsat „întâmplării”. O reflecție asupra posibilităților decurgând dintr-o situație este importantă și binevenită, dar numai pentru un exercițiu gratuit de imaginație, adică pentru poezie. Apoi, decizia cum s-a putea justifica, în sensul ei abrupt de năruire a multor posibilități în favoarea uneia singure, dacă omul este supus pățaniilor? Prin urmare, nu există alternativă; adică nu există alternativă pentru care realmente să poți opta

eficient, pentru a aduce în existență altceva decât a hotărât „celălalt” (voința universală de ordine).

Acest fapt este semnalat, susține Vulcănescu, de optativul verbului; consecința directă este năruirea prezentului: „Optativul devine, în românește, modul privilegiat al verbului, substituindu-se ori colorând, cu spiritul său, toate celelalte moduri”. Ar fi vorba chiar despre o preeminență „a ipoteticului asupra categoricului și disjunctivului”³⁰. De aici, de asemenea, o idee intrată deja în această reconstrucție a fenomenologiei dimensiunii existenței a lui Vulcănescu: posibilitatea domină fapta (actualizarea). Și, mai departe, tocmai pe un asemenea sens s-ar fundamenta și „caracterul esențial nepractic al românului”.

Sensurile tocmai precizate sunt strâns legate mai degrabă de aspectul hermeneutic al construcției vulcănesciene. Dar ele trimit către constituirea fenomenologică a altora; e drept, această atitudine fundamentală a spiritului românesc, „nu există alternativă”, nu face decât să prelungească sensurile celor două anterioare; de aceea pare mai puțin bogată în înțelesuri și mai firavă în a impune sensuri noi fenomenologiei dimensiunii existenței. Să zăbovim, totuși, în preajma ei, provocând-o astfel să se înfățișeze mai bine.

Predominarea ipoteticului – prin *judicata ipotetică* – ascunde un anumit sens: nu există precizie în privința viitorului; ceea ce se poate spune este doar chipul situației de față. Kant însuși, atunci când face un scurt comentariu asupra judecății ipotetice, arată că în structura sa se află, de fapt, două judecăți: cea condiționantă și cea condiționată, rămânând indecis, spune el, „dacă aceste două judecăți sunt adevărate în sine”³¹. Doar ceea ce se întâmplă în legătura lor contează. Nefiind cert de la bun început nici adevărul celei dintâi, nefiind nici al celei secunde, rămâne să-l căutăm. Fapta ar putea urma doar stabilirii „valorii” consecinței în funcție de valoarea celor două instanțe ale structurii ipotetice. Are loc astfel o oprire, poate chiar un blocaj existențial, ceea ce ar însemna, în vorbele lui Vulcănescu, însuși „caracterul esențial nepractic al românului”, cu principala sa consecință: lipsa deciziei din comportamentul său. Zăbava în prezent, fără, totuși, o prezentuire veritabilă, indică o *timporizare prin non-viitor*. Este importantă decizia, la fel ceea ce va urma în situația noastră existențială; dar nu se poate face nimic în privința adevărului ipotezei despre ceea-ce-este și, mai departe, nici asupra adevărului consecinței.

Opoziția pe care o sesizăm între atitudinea fundamentală discutată anterior (a doua) și aceasta aflată acum în discuție, dat fiind faptul că aceasta timporizează prin non-viitor, iar cealaltă prin viitor, nu ține decât de contradicția pe care o menține în structura sa ideea de posibilitate și spiritul care o constituie ca sens fundamental al său. Dar aceasta înseamnă și o diluare a identității celui care mizează pe posibilitate, nu, direct, pe existență. E adevărat! Dar este la fel faptul că, în acest

³⁰ DRE, p. 1049.

³¹ Kant, *Critica rațiunii pure*, „Analitica transcendențială”, Secțiunea a doua, „Despre funcția logică a intelectului în judecăți”, ed. cit., p. 109.

mod, capătă o poziție cu totul semnificativă celălalt: el este cel care ar putea trece în adevăr ipoteza „mea”. Până la urmă, un asemenea sens, desigur, al dimensiunii existenței ca atare, nu diluează identitatea celui care acceptă un raport cu celălaltul, ci doar conduce către o recunoaștere a rostului celuiilalt pentru propria-mi constituție existențială.

4. „*Nu există imperativ*”. Această atitudine este foarte apropiată de cea anterioară și, asemenea acesteia, transmite un sens foarte important în structura constitutivă a dimensiunii existenței tocmai prin tipul de timporizare pe care îl pune în act. Acum ar fi vorba, în primul rând, despre acceptarea voinței celuiilalt în definirea propriului meu fel-de-a-fi în lume. Celălalt nu doar îmi poate condiționa adevărul ipotezei mele despre ceea ce stă să se întâmple, dar el își poate exercita propria voință în actul de trecere în existență a unei posibilități legate de mine.

Aceasta se datorează, în fenomenologia vulcănesciană, faptului că spiritul românesc acceptă ideea unei rânduiei, a unei lumi organice, ordonată prin voința absolută, iar rânduiala aceasta poate fi doar cunoscută, nu și schimbată etc. De aici ideea sa după care „conștiința omului de a fi în rând, și în genere conștiința rânduiei, nu e o determinare practică, ci o stare de cunoaștere”³². Ea nu cheamă către acțiune, s-ar putea spune, ci către o luare la cunoștință suficientă sieși. Cum afectează aceasta raportarea la imperativ? În tot cazul, un fel de imperativ categoric de felul celui kantian nu poate avea, la român, necesitatea firească; doar anumite imperate ipotetice, am putea spune, prelungind gândul lui Mircea Vulcănescu despre imposibilitatea imperativului în spiritul românesc.

Legalitatea însăși este „interpretată” de român mult diferit față de modelele ei occidentale. Cauza? Organicitatea lumii, „sentimentul unei solidarități universale”, lejeritatea voinței în fața normei. Într-o comunitate „de rost și omenie” legalitatea însăși devine un fapt foarte rarefiat, cu sensuri mai degrabă morale. De vreme ce totul poate fi interpretat, pus la îndoială, dacă ceva este socotit posibil chiar dacă șansele „raționale” îi lipsesc, norma, ca imperativ, își suspendă însăși autoritatea, imperiozitatea. Tocmai pe o asemenea atitudine față de imperativ se sprijină caracterul neconformist al românului. Este vorba despre o concluzie mai degrabă „logică”, aceasta, care, totuși, nu corespunde întocmai spiritului românesc; de altfel, nici Vulcănescu nu insistă pe această consecință, cât îndeosebi pe descrierea comportamentului nepractic, mai ușor de observat și de probat în orizontul său de cercetare.

Faptul că legalitatea ne-a apărut într-un registru moral și că moralitatea îi apare lui Vulcănescu drept rânduială apropiată spiritul românesc de „atmosfera” proprie filosofiei stoice. De aceea, poate fi observată aici, pe lângă sentimentul de solidaritate cu toate făpturile lumii, și un anumit interes de lămurire a locului pe care insul, ca singurătate existențială, îl are în această vastă ordine. Dacă totul este reglat, atunci, pe de o parte, se petrec doar lucruri hotărâte (dar nu de insul uman), iar pe de alta, se cuvine a cunoaște timpul și locul fiecărui fapt. Totuși, cunoașterea aceasta nu este una apodictică; oricând poate să apară o diferență între cunoașterea

³² DRE, p. 1053.

unui lucru și reala sa așezare „cosmică”. Până la urmă, lucrul, faptul, întâmplarea, chiar pățania unui ins pot fi așa sau așa, într-un fel sau în altul; „forma” de exprimare a unei astfel de poziții este *judecata disjunctivă*. Este vorba, totuși, despre disjuncția nonexclusivă, nu despre cea exclusivă pe care o are în vedere Kant în comentariul său la tipurile de judecată după relație (grupă în care se află și judecata disjunctivă). În termenii eticii, orice este bine, de vreme ce s-a afirmat în real, ca simplă posibilitate ori ca existență în toată regula. Termenii aceștia nu sunt adăugați aici întâmplător: ei reglează de la bun început atitudinea exprimată ca neexistență a imperativului.

Atunci când se judecă disjunctiv, părțile disjuncției sunt întrucâtva date; ele nu se nasc odată cu relația lor. Faptele la care acestea se referă sunt, de asemenea, intrate în ordinea lumii, fie în partea posibilității, fie în aceea a existenței. Ceea ce înseamnă că judecata disjunctivă timporizează prin trecut; ea operează numai asupra unor „date”. De aici, poate, o anumită prețuire a tradiției, chiar un sentiment de apartenență la tradiția semnificativă. Acesta, însă, iese, asemenea altor sensuri descoperite până acum, de sub autoritatea „non-imperativă” a spiritului românesc, devenind sens al fenomenului dimensiunii existenței. Consecințele judecării disjunctive (non-exclusive) vizează, în mod esențial, tocmai raportarea la tradiție și, astfel, coordonează – dacă nu cumva constituie – una dintre dominantele comunicării între culturi: aceea care condiționează direct raportul cu altul de raportul cu sine. Aparent, judecata disjunctivă și timporizarea prin trecut care i se asociază nu au un rol prea însemnat pentru ins, comunitate etc.; dar, în fapt, tocmai ea constrânge la relația reflexivă: nu poți avea de-a face cu celălalt decât în măsura în care ai de-a face cu tine. Este vorba aici, așa cum s-a arătat și mai sus, despre un sens al fenomenului dimensiunii existenței.

5. „*Nu există iremediabil*”. Într-un fel, această atitudine descinde direct din faptul că spiritul românesc socotește că nu există o graniță absolută între „aici” și „dincolo”, între posibilitate și existență, de vreme ce și una, și alta se află în realitate. Dispariția unui lucru – sau a unui ins – nu este iremediabilă: este vorba despre o trecere către altceva; nimicirea unui lucru – sau a unui ins – nu este iremediabilă: îl regăsim altfel configurat, într-o altă zonă de realitate. Orice, așadar, poate fi refăcut, remediat; în lume sunt doar imperfecțiuni și trecerea de la o stare la alta a unui lucru sau a unui ins nu reprezintă decât o relativă îmbunătățire a... imperfecțiunii sale.

Totul arătând astfel, adică imperfect și remediat, nu mai poate fi vorba despre – de exemplu – statistică exactă; aceasta nu are nicio șansă pentru spiritul românesc, dar nu pentru că tehnicile statistice ar fi defectuoase, ci din pricina lipsei „de respect față de faptă”³³. Dar imperfecțiunea oricărui lucru posibil sau existent are și o altă consecință semnificativă: este vorba despre un fel de necesitate

³³ „E poate aici (în spiritul concesiv cu faptele al românului – n.n.) una din pricinile pentru care e atât de greu să ai, în România, o statistică exactă. Nu metodele folosite sunt de vină, ci lipsa de respect față de faptă, împrejurarea că evenimentul de numărat nu are consistență în mintea celui ce-l constată!” – DRE, p. 1054.

practică, exprimată în mai multe moduri: lipsa judecății finale și absolute asupra a orice, posibilitatea de a rejudeca ceea ce s-a întâmplat, ceea ce există, ceea ce este în drum către altceva etc.; tendința „de a face concesii și de a se mulțumi, pentru moment, cu orice soluție omenească, înțelegătoare, preferând împărțeala strâmbă, dreptei judecăți”³⁴; lejeritatea cu care sunt evaluate faptele de orice natură; „ușurința în fața vieții”; „lipsa de teamă în fața morții”; justificarea acțiunii prin: n-am încotro!³⁵

Un asemenea tablou de sensuri ale unei atitudini față de tot ceea ce se află în lume nu poate veni decât din convingeri ferme. Desigur, convingeri ferme despre lipsa de fermitate a tuturor faptelor. Ceea ce înseamnă că *judecata care operează aici este aceea apodictică*. Și, se înțelege, numai în *sensul timporizării prin non-trecut*, de vreme ce orice poate fi schimbat, reevaluat; de vreme ce nimic nu este iremediabil. Apodicticitatea, așadar, afectează nu actul de evaluare a lucrurilor, nici cunoștințele despre veritabila stare a acestora; ea se referă doar la sensul liber al oricărei evaluări, oricărei considerări, interpretări; un absolut vizează, așadar, ceva relativ. Am putea spune astfel: relativul este absolut. Desigur, de aici avem multe implicații, care pot deveni obiectul unor cercetări ulterioare vizând dimensiunea existenței. Cert este, deocamdată, că paradoxul poate fi el însuși un sens al fenomenului dimensiunii existenței, atâta vreme cât în structura sa judecata apodictică timporizează prin non-trecut.

CONCLUZII

Nu îmi rămâne acum decât să adun sensurile fenomenului dimensiunii existenței, așa cum ele au fost reconstituite aici pornind de la demersul vulcănescian pe tema dimensiunii românești a existenței, să constituie cu ele o unitate. Înainte, însă, o observație: lipsa timporizării prin prezent (*prezentuirea*; terminologic, de la *prezentuiește* al lui Cantemir din „Scara” de la începutul *Istoriei ieroglifice*), ușor de observat în tabloul propus aici, este o problemă de constituire factică a spiritului românesc; dar ea, totodată, scoate la iveală un fapt timporizator cu totul semnificativ: „purtarea lui (a românului – n.n.) e totdeauna ancorată-n vecinicie”. Lipsa prezenturii (a timporizării prin prezent) are însă și alte sensuri pentru fenomenul dimensiunii existenței; acestea ar putea fi scoase la iveală printr-o cercetare care tematizează direct modurile timpului pentru fenomenul comunicării între culturi.

Fenomenul dimensiunii existenței are următoarele sensuri: 1) nimicul poate fi evaluat; actul potrivit acestei evaluări este judecata dublu negativă; de aceea, orice comunitate și orice ins apar deschise indefinit către alte comunități (culturale) și către alți inși (purtători de cultură); 2) experiențele, ca treceri ale posibilităților în

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. ultima parte a DRE, „Urmările”, 5, 6, 7.

actualitate, sunt operate prin judecata asertorică; acesteia îi este asociată timporizarea prin viitor; de aici un sens tare al relației cu celălalt: orice experiență este posibilă cu celălalt, în măsura în care acesta afectează, lasă urme; 3) există o contradicție în însăși structura ideii de posibilitate și în spiritul care o constituie ca sens fundamental al său; de aici o diluare a identității celui care mizează pe posibilitate și nu pe existență; până la urmă, nu este diluată identitatea celui care acceptă un raport cu celălalt, ci doar se recunoaște rostul „celuilalt” în orice constituție existențială; operatorul este, în acest caz, judecata ipotetică, iar funcția sa este aceea de timporizare prin non-viitor; 4) judecata disjunctivă și timporizarea prin trecut care i se asociază constrâng însul și comunitatea la relația reflexivă: poți avea de-a face cu celălalt numai în măsura în care ai de-a face cu tine însuși; 5) este cu puțință o convingere fermă despre lipsa de fermitate a tuturor faptelor; operatorul acesteia este judecata apodictică, timporizând prin non-trecut; așadar, un absolut vizează ceva relativ, adică: relativul este absolut; de aici, libertatea evaluării și deschiderea neîngrădită a comunității culturale și a insului purtător de cultură către celălalt, el însuși comunitate sau ins.

CONTENTS

MIRCEA VULCĂNESCU: 1904–1952

Alexandru Surdu , Mircea Vulcănescu and the Romanian philosophical speech	9
Dragoş Popescu , Considerations on the place of Mircea Vulcănescu within the Romanian philosophy	13
Marin Diaconu , Mircea Vulcănescu: ethical view and moral attitude	21
Roberto Merlo , Mircea Vulcănescu's „temptation” or looking for ourselves between selfness and otherness	33
Ion Dur , Generation and ‘spirit of time’	57
Mihai Popa , The ‘historical’ dimension of the Romanian existence in Mircea Vulcănescu, Gh. I. Brătianu, and Vasile Băncilă	72
Ioana Repciuc , Mircea Vulcănescu: a philosophy of folk religiosity	84
Remus Breazu , A reconstruction of Vulcănescu's ontology	110
Cornel-Florin Moraru , Notes for the reconstruction of the ‘metaphysical’ concept of <i>logos</i> in Mircea Vulcănescu	117
Ioan Drăgoi , Methodical aspect and the ‘portrait’ of happening in the Romanian thinking of Being. Hermeneutical exploration	125
Bogdan Rusu , Philosophy as descriptive metaphysics	146
Lucian-Ştefan Dumitrescu , Mircea Vulcănescu and the sociology of modernity	163
Silvia Giurgiu , Analytics and dialectic of sovereignty in Mircea Vulcănescu	182
Ionuţ Butoi , Mircea Vulcănescu and the Romanian interwar village	196
Romina Surugiu , The age of precariousness and dailiness. Mircea Vulcănescu on press and journalists	230
Mona Mamulea , ‘What if?’ Mythology as a ‘background theory’ for thought experiment	237
Viorel Cernica , The phenomenal building of the theory of existence	250
‘He looked history straight in the eyes’. Interview with Constantin Vişinescu on Mircea Vulcănescu and his age (Doina Rizea)	280
Mircea Vulcănescu: a bibliography of exegesis (Titus Lates)	287

RESTITUTIO

Liviu Bordaş , ‘Always a beacon light in a nihilistic world’. Mircea Eliade and Ioan Petru Culianu – documentary contributions	303
---	-----

ROMANIAN PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY

Romanian philosophical bibliography: 2011 (Titus Lates)	365
Abstracts	367