

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

ASPECTUL METODOLOGIC ȘI „CHIPUL” ÎNTÂMPLĂRII ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ A FIINȚEI – EXPLORARE HERMENEUTICĂ –

IOAN DRĂGOI

Poate nu de aceeași anvergură speculativă precum celebra „întrebare privitoare la ființă”, deși poate la fel de generală, indefinită și subînțeleasă, întâmplarea ne însoțește la tot pasul, alimentându-ne în chip propriu și specific trăirile conștiinței. Că suntem atenți sau nu asupra-i, ea reprezintă un hotar pe care nu suntem și nici nu vom fi vreodată capabili să-l depășim. Că vrem sau nu, că ne așteptăm sau nu, lucrurile se întâmplă într-un fel sau altul, determinându-ne pe noi, ființe reflexive, să fim prinși permanent în tăvălugul evenimential. Sau poate doar să reflectăm asupra lucrurilor întâmplare sau care sunt pe cale ori sperăm să se întâmple. Poate de aceea natura demersului filosofic poate fi privită ca o încercare a conceptului de a depăși retorica poncifelor uzuale, de a le pune ordine și a le conferi alte sensuri.

În ceea ce ne privește, am ales ca punct de pornire un moment specific al tematizării acesteia: semnificația ei în concepția românească asupra existenței din schița de ontologie fenomenologică a filosofului Mircea Vulcănescu. Nu ne vom plasa aici în rigorile unei exegeze exhaustive, ci, în *explorările hermeneutice* pe care le propunem, ne vom concentra asupra unei unice întrebări: *ce înseamnă că un lucru se întâmplă românește?* Nu o vom prelua însă sub această formă, ci vom proceda printr-o separație în două registre. Primul dintre ele, anume *ce înseamnă că un lucru se întâmplă?*, vizează perspectiva strict conceptual-metodologică asumată a lucrării noastre, în care vom analiza nu atât condițiile de posibilitate, cât *importanța hermeneutică* a unor concepte care se leagă de aceasta: *tradiție, simbol, limbă*. Cel de-al doilea registru se va constitui dintr-o analiză amănunțită, pe urmele lui Vulcănescu, a câtorva elemente care țin propriu-zis de modul românesc de a concepe și tematiza întâmplarea, mai precis, o analiză a determinațiilor specifice românești de a o gândi.

I. ASPECTUL HERMENEUTIC AL ÎNTÂMPLĂRII

Cum este posibil ca *întâmplarea* (înțeleasă de cele mai multe ori drept un fapt ce survine arbitrar, imediat, pe neașteptate, imprevizibil) să intre sub incidența rigorii unei metode filosofice? Putem să privim această moleculă a devenirii (umane,

deși, după cum vom vedea, nu este *stricto sensu* o însușire a termenului de „om”¹) drept punct de plecare în realizarea unei ontologii? Privită ca scop al unui demers filosofic ce vizează o neliniște deja justificată afectiv, asemeni fondului de probleme cărora încă de la început filosofia a încercat să le ofere un răspuns, întâmplarea se prezintă evaziv, se sustrage nevoii filosofului de a o tematiza sau descrie conceptual. Și chiar de am admite o oarecare ușurință în a o considera drept obiect tematic al unei cercetări independente, ca fapt singular, ea rareori imprimă un parcurs, cât mai degrabă un scop în sine acelei cercetări. Semnificația ei devine una metodologică doar dacă avem de-a face cu un complex de întâmplări din ale cărui legități, în aparență greu de descifrat, adică fără „noimă”, suntem îndreptățiți să recompunem o exemplificare, un tipar, un „chip”. Ca un astfel de tipar să fie și operațional metodologic, el ar trebui să ordoneze lucrurile întâmplare, începând cu banala experiență asupra unui fapt cotidian² până la recunoașterea unor epoci istorice sau „locuri comune spirituale” proprii unui popor.

Un atare efort de recunoaștere a profilului mentalității colective românești pornind de la concretețea întâmplării l-a preocupat și pe Mircea Vulcănescu, atât în schița *Existența concretă în metafizica românească*, dar mai ales în demersul fenomenologic din *Dimensiunea românească a existenței*. În această primă parte a lucrării noastre vom pune în discuție rolul pe care *întâmplarea* îl joacă în configurarea *metodei* pe care filosoful român o expune pe larg în *Introducerea* acestei din urmă scrieri.

Evident că întrebarea „de ce un astfel de demers?” este cât se poate de îndreptățită. Dacă citim textul conferinței din 1943 *numai* ca o schiță de *ontologie clasică*, observăm că atenția acordată întâmplării nu este una deosebită, deși ea ocupă un loc central în dinamica ființei care denumește existența concretă (prezența în timp și spațiu), prin opoziție cu statornicia, veșnicia și identitatea cu sine a firii. De ce este totuși necesar să ne interogăm asupra *rolului metodic* pe care îl joacă această structură printre altele (cuplul lume–vreme, insul, Dumnezeu)? Nu este această alegere una arbitrară, forțată și, ca atare, impietează gândul și logica discursului lui Vulcănescu?

Nu și dacă ne situăm cu interpretarea *Dimensiunii românești a existenței și* sub auspiciile unei *ontologii a umanului* (în particular, a *omului românesc*). Privită din acest punct de vedere, *întâmplarea* nu mai desemnează doar o structură a multiplicității – ființarea – din punct de vedere cantitativ; ori calitativ, ca substitut echivalent al acțiunii (*Wirklichkeit*) sau obiectului (*realité*) din metafizica occidentală.

¹ După cum arată Vulcănescu, însușirile (calitățile) insului, deși legate intrinsec de firea lui, rămân totuși întâmplări deosebite de el, în sensul că „el nu poate fi fără ele, dar ele pot fi fără el”; Mircea Vulcănescu, *Existența concretă în metafizica românească*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 64.

² Pentru a aminti doar un exemplu semnificativ în ceea ce privește ridicarea de la individualul situațional spre general, Aristotel, „arta se naște atunci când, în baza mai multor reflecții izvorâte din experiență, ia naștere o concepție generală, privitoare la toate cazurile asemănătoare” (*Metafizica*, 981a, traducere, comentarii și note de Andrei Cornea, ed. a II-a, București, Editura Humanitas, 2007, p. 56).

Ceea ce determină întregul, asigurându-i coerență și unitate și fiindu-i totodată punct de plecare, este tocmai faptul că ceva se întâmplă românește. Considerațiile următoare vor avea în vedere acest fapt, chiar dacă separația în „ceva se întâmplă” și în „românește” poate da impresia de rigiditate:

„Mai simplu spus, obiectul cercetării noastre de astăzi ar suna așa: «Când zicem că ceva care se întâmplă se întâmplă românește?» Avem noi un asemenea tipar? Îl folosim noi pentru a ne judeca pe noi? Îl folosim pentru a judeca pe alții? E un lucru care nu e clar pentru oricine»³.

Această formulare pare, cel puțin în primă instanță, să periclitizeze nu numai semnificația metodică a temei care face obiectul investigației noastre, ci întreg edificiul (proiectat) pe care Vulcănescu a încercat să-l asigure metodologic în *Introducerea lucrării*. Este drept că strania alăturare din titlu, dintre determinațiile dimensiune (cantitativă) și existență (calitativă) și supra-determinația națională (românească), devine mai clară dacă aducem în discuție contextul metodic al *obiectului* cercetării lui Vulcănescu, anume „ethosul originar”. Constituit prin *limbă* și *simboluri* expresive, acest *obiect* nu poate fi decât unul *hermeneutic*. Nu putem să nu remarcăm că un gânditor din spațiul răsăritean are intuiția, chiar dacă insuficient explicitată, asupra tematizării acestora – cu aproape două decenii înainte de apariția în Germania a lucrării *Adevăr și metodă*, care le va întemeia drept concepte hermeneutice. O posibilă confruntare a viziunii gânditorului român cu „cea mai amplă și mai radicală critică (*Adevăr și metodă* – n.n) formulată vreodată la adresa dominantei metodologice și epistemologice a hermeneuticii moderne”⁴, pe lângă faptul că ar putea evidenția un neașteptat „aer de familie” între cele două lucrări, ar putea scoate la iveală indicii care să explice mai bine prezența întâmplării în fondul românesc – „matricea stilistică” (Blaga) sau „tragica fatalitate”⁵, cum o numește Mircea Vulcănescu. Pe scurt, este vorba despre „degajarea prejudecăților generale cu care spiritul românesc în genere își pune problema existenței”⁶.

Ca prim principiu hermeneutic – conform lui Gadamer –, orice încercare de înțelegere proiectivă a acestora (și, în general, a oricărui text sau a oricărei situații de viață etc.) trebuie să se facă prin „aproprierea detașatoare a propriilor preconcepții și prejudecăți”⁷. În caz contrar, ca interpreți riscăm să rămânem „surzi” în fața aceluși lucru asupra căruia tradiția ne interpelează. Ceea ce vom sublinia este importanța comprehensiunii, mijlocitoare pe planul istoric-hermeneutic între alteritatea obiectivității

³ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței. Schiță fenomenologică*, ed. cit., p. 93.

⁴ Gabriel Cerceș, *Cartea experienței. Heidegger și hermeneutica vieții*, București, Editura Humanitas, 2010, p. 372.

⁵ Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 97.

⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, vol. I, trad. de G. Kohn și C. Petcana, București, Editura Teora, 2001, p. 207.

de tip istoric și familiaritatea tradiției ce se manifestă prin apelul la comunitatea prejudecăților. Trebuie să ținem cont de faptul că interpretul nu trebuie să se raporteze la tradiție în mod indiferent, aceasta nefiindu-i străină, ci să participe la ea preluând-o:

„Hermeneutica trebuie să pornească de la premisa că cel care caută să înțeleagă este legat de acel lucru care se rostește prin intermediul tradiției și este conectat sau încearcă să se cupleze la această tradiție din care ne vorbește ceea ce a fost moștenit”⁸.

Demersul prin care gânditorul german repune *tradiția* istoric-hermeneutică în drepturi nu este altceva decât detașarea față de obiectivarea înțelegerii, așa cum a fost ea înțeleasă de hermeneutica clasică. Eforturile acesteia din urmă de a găsi o fundamentare epistemologică obiectivă pentru științele spiritului îi par nepotrivite lui Gadamer. Tocmai de aceea el recurge, pe urmele lui Husserl și Heidegger, la trăirea faptică a comprehensiunii⁹. Una din experiențele pe care el le privilegiază în acest sens este cea a artei, iar reprezentativă pentru această problematică este funcția *simbolului*. În ceea ce privește *limba*, el subliniază ca fundamentală dependența acesteia de experiența noastră mundană, inclusiv creația artistică. În cele ce urmează nu vom mai stăruia asupra operei lui Gadamer decât pentru a arăta că prezența în *Adevăr și metodă* a conceptelor funcționale de *simbol* și *limbă* nu se îndepărtează de intențiile unei metodologii a *întâmplării*.

1. Simbol și întâmplare

Semnificațiile etimologice pe care *simbolul* le-a dobândit de-a lungul timpului sunt resemnificate în cadrul trăirii estetice – „tipul esențial al trăirii în general”. Cititorul poate recunoaște și adapta în istoria acestuia accepțiuni semnificative pentru interpretările ulterioare asupra cadrului spiritual românesc: 1) simbolul nu este recognoscibil în altceva, ci are *per se* valoare de document prin intermediul căruia se recunosc membrii unei comunități; 2) funcția anagorică (de cunoaștere a divinului)¹⁰, respectiv 3) conexiunea inseparabilă dintre intuirea vizibilă și sensul

⁸ *Ibidem*, p. 225.

⁹ Preluarea conceptului de *hermeneutică* ca mod fundamental al raportării *Dasein*-ului la experimentarea lumii, pe filiera cursurilor heideggeriene timpurii, este menționată explicit de Gadamer în Prefața a II-a a lucrării sale din 1965. Iată două pasaje reprezentative despre sensul hermeneuticii: „El desemnează mobilitatea fundamentală a *Dasein*-ului, pe care o constituie finitudinea și istoricitatea lui, și cuprinde de aceea întreaga sa experiență a lumii” (p. 674); sau: „Am menținut de aceea conceptul de «hermeneutică» pe care l-a utilizat tânărul Heidegger, dar nu în sensul unei metodologii, ci ca o teorie a experienței reale pe care o constituie gândirea” (p. 678); vezi Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, vol. II, trad. G. Cerceș, București, Editura Teora, 2001.

¹⁰ Gadamer are în vedere aici pasajul din *Despre ierarhiile cerești* a lui Dionisie Areopagitul: „Să privim în chip simbolic prin înălțarea gândului la ierarhiile minților cerești, pe care ni le descoperă acele cuvinte, pe cât ne este cu putință”; vezi Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, ed. îngrijită de C. Costea, București, Editura Paideia, 1996, p. 15.

invizibil; în consecință simbolul eliberează modalitatea de a fi a artei într-o „estetică a trăirii”. Fără a intra în detalii, interpretarea lui Gadamer asupra conceptului de trăire¹¹ depășește accepțiunile sale consacrate în filosofia vieții (fundament epistemologic pentru cunoașterea universului istoric la Dilthey) și fenomenologie (componentă a fluxului trăirilor conștiinței eului pentru Husserl), și se apropie de cea a lui Simmel, potrivit căruia întregul se reprezintă printr-o trăire fulgurantă, pe care uneori o denumește cu un corelat al întâmplării, aventura:

„Aventura ne face să percepem viața în întregime, în vastitatea și forța ei. Iată în ce constă forța de seducție a aventurii. Ea dispensează de condiționările și reglementările vieții obișnuite. Îndrăznește să pătrundă în necunoscut”¹².

Oare nu apare traducerea acestui gând și la Vulcănescu, atunci când vorbește despre modul în care a reflectat gândirea românească fenomenul lumii, ca purtătoare și adăpostitoare de sensuri și simboluri? „Totul este însuflețit, proaspăt, neconținut viu în această lume concretă. Totul se referă la tine, te îndeamnă, te îmbie, te mângâie ori te amenință”¹³. Reflecția românească asupra întâmplării izvorăște din permanenta iscodire a semnelor pe care le înfățișează „dansul umbrelor”, încăpățânarea pământului ce nu se lasă despicat, cântecul păsărilor sau din sentimentul stranietății „urâtului” încercat la întâlnirea ielelor noaptea la răspântii. Cum putem gândi toate aceste exemple de flagrantă interiorizare a acestor lucruri pur și simplu prezente (reificate și obiectivate de gândirea modernă): animism medieval al trepetnicilor sau maximă deschidere și ascultare spre tot acest ansamblu de epifanii? Mai mult, le putem gândi pe acestea ca făcând parte dintr-un întreg, un chip unitar care să le confere ceea ce le este propriu, sau ele nu sunt decât întâmplări disparate, simple ecouri aparținând unei „lumi de dincolo”? Ceea ce exprimă Vulcănescu este similar cu caracterizarea făcută de Blaga spațiului mioritic: „întreaga natură prefăcută în biserică (transcendentul care coboară)”¹⁴ și cu descrierea făcută de Heidegger „locuirii grecești” care, strânsă și deschisă în jurul templului – în contrast cu descrierea lui Blaga –, se înalță, „închină și slăvește”.

O ultimă întrebare care se impune se referă la relația dintre *lume*, *întâmplare* și *simbol*: în ce fel mai resimțim noi, cei de astăzi, care ne reprezentăm clipă de clipă calculul „posibilităților” noastre pe fondul tehnicii, o împrăjurare drept „semn bun”

¹¹ Pornind de la *Ființă și timp*, trebuie să precizăm că termenul *Erlebnis* nu este unul favorit nici pentru Heidegger în elaborarea fenomenologică din 1927, deoarece radicalitatea destrucției sistematice pe care filosoful german o întreprinde întregii tradiții de până la el nu putea conlocui cu acest reziduu din filosofia vieții. În §10 al lucrării amintite, el se referă la Dilthey, „pe drumul său către întrebarea privitoare la «viață»”; dar orientarea sa către elemente, atomi psihici, nu vizează „întregul acesteia”; vezi M. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, ed. a II-a, București, 2006, p. 64.

¹² Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 63.

¹³ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 106.

¹⁴ L. Blaga, „Spațiul mioritic”, în L. Blaga, *Opere 9 (Trilogia culturii)*, ed. îngrijită de D. Blaga, București, Editura Minerva, pp. 249 și urm.

sau „piață-rea”? Vulcănescu vorbește despre aceeași dinamică a existenței românești care se păstrează chiar și în „pozitivitatea” orașului modern. Setea de zvon a românului și presimțirea în el a unui înțeles nu este nimic altceva decât aceeași deschidere și interpretare a lumii ca epifanie: „pornești în cotidian și, fără să vrei, te pomenești în legendă”¹⁵. Numai că semnificația zvonului și-a mutat referința. Ceea ce odinioară însemna un zgomot confuz, nedefinit (produs de clopote sau instrumente muzicale) acum a devenit un fapt al limbii, o știre, veste sau informație necontrolată. Aici este momentul să analizăm relația metodologică dintre *limbă* și *întâmplare*.

2. *Limbă și întâmplare*

Centralitatea problematicii fenomenului *limbii* și legătura inextricabilă a acesteia cu experiența atomară mundană pe care o tematizăm drept *întâmplare* este de necontestat atât pentru Vulcănescu, cât și în cazul lui Gadamer. Gradul de generalitate care învâluie această legătură nu ne îngăduie să extragem cu precizie din operele celor doi fragmente care să spună același lucru, ci mai degrabă să expunem repere ale acestei omniprezente conjuncții în tradiția hermeneutică, așa cum a fost reinstăluită de Martin Heidegger și consacrată de discipolul său.

După cum vom vedea, la filosoful român această legătură se rezumă la raportul dintre *limbă* și creație. Numai că aceasta din urmă face parte dintr-un orizont hermeneutic mai larg, anume o „trăire” ca poziționare de un anumit tip a omului în lume. Spre exemplu, în *Ființă și timp*, co-originar existențialilor locului-de-deschidere (înțelegerea ca explicitare și situarea afectivă), discursul așază prin limbă ființarea numită *Dasein* în lume. Ca exteriorizare a acestuia, limba nu este numai o înșiruire de cuvinte simplu-prezente, ci prin intermediul lor ea își capătă deschiderea față de lume (ca ansamblu mundan de semnificații, care articulează, așa cum am văzut și la Vulcănescu, viziunea asupra lumii). Întreprinderea lui Gadamer din a treia parte din *Adevăr și metodă* plasează conceptul de *limbă* într-o poziție fundamentală și privilegiată față de cea adoptată de maestrul său în *Ființă și timp*. Nu vom insista asupra centralității fenomenului *limbii* pentru Gadamer, ci pornind de la faptul experienței factice a acesteia o vom determina prin intermediul a două instanțe ale sale: *călăuzirea după lucru*, respectiv *înțelegerea cu celălalt*. Acestea nu reprezintă altceva decât modalități în care experiența noastră a lumii cuprinde cele mai variate „circumstanțe de viață”¹⁶.

Călăuzirea după lucru presupune recunoașterea că acesta este într-un anumit fel și nu în altul și, totodată, „prinderea” lui în enunț. A-l numi în primă instanță, iar apoi a vorbi despre el înseamnă eliberarea și detașarea lui din sfera întâmplătorului, arbitrarului, înspre cea a particularului sau a stării de lucruri particulare (motivul antropologic din *Geneză*, în care omul este îndreptățit să numească toate din jurul său poate fi privit ca un exemplu clasic). După Heidegger, sensul originar al enunțului, acela de *logos apofansis*, nu este altceva decât „accesul la ființarea autentică și

¹⁵ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 106.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 334.

determinarea ființei acelei ființări”¹⁷. Însăși grăirea unui cuvânt este cea care îl așază pe om în sfera preocupărilor și lumii sale (a rânduieților lui), conferindu-i un *rost*, așa cum vom vedea ceva mai încolo.

Ca proces de viață „special” și „unic”, *înțelegerea cu celălalt* (dimensiunea intersubiectivă) prin *limbă* și *simboluri* nu trebuie privită aici ca o simplă activitate cu funcție pragmatică de propagare a voinței unui emițător asupra unor receptori. Înțelegerea cu celălalt deschide o lume ce funcționează ca mijlocitor, „teren comun, necălcăt de nici unul dintre ei și recunoscut de către toți, care îi unește pe toți cei care vorbesc unul cu celălalt”¹⁸. Lumea constituie deci *în-comun-ul* pe care fiecare dintre participanții la dialog îl partajează, deschis non-indiferent fiind, într-un grad mai mic sau mai mare. Cu toate acestea, atragem atenția asupra faptului că într-un dialog sensurile pot să nu aparțină pe de-a întregul celor care participă la el: „înțelegerea sau eșecul acestuia este asemeni unei întâmplări petrecute pe seama noastră”¹⁹ și, ca atare, realizarea unei comunități de înțelegere are un caracter arbitrar. Deosebit de sugestivă în această privință poate fi metafora unui gânditor francez cu privire la călătoria dintr-un compartiment de tren, aflați „între dezagregarea mulțimii și agregarea grupului”²⁰. Găsim și la filosoful român o importantă componentă intersubiectivă, a „fuziunii orizonturilor”, care ia însă forma iubirii creștine a aproapelui, solidaritate „de suferință, prin comuniunea de soartă în păcat și că la bine și la rău nu există, în fond, mântuire numai pentru mine singur, ci numai mântuirea lumii întregi”²¹. Și într-un *anume* fel destinul său s-a conturat prin desăvârșirea acestui crez.

Odată schițate aceste resorturi hermeneutice, devine limpede că Mircea Vulcănescu se oprește asupra triadei *comprehensiune–lume–întâmplare*, ce reprezintă *apriori-ul original românesc*. „Capodoperele de gând pe care s-au croit cuvintele”²² nu pot fi contrazise de niciun mijloc creator independent, de nicio interpretare personală, întrucât mijloacele de exprimare vor trăda „prejudecățile ethosului original”. Chiar și pretenția extremă de obiectivitate pe care formalizarea limbajului pretinde că o aduce (aici este menționat polemic Bertrand Russell) nu poate depăși acest *apriorism etnic*. Fiecare creație (îndeosebi în limbă) este, așadar, „o lecție de contact cu izvoarele naționale autentice”.

Trimiterea lui Vulcănescu la conceptului de *ispită* ne arată că *simbolurile* și *limba* sunt condiții necesare, dar nu și suficiente pentru a justifica pe de-a întregul totalitatea creațiilor unui popor. Nu putem deci cunoaște acest *ethos* decât în măsura în care separăm toate *întâmplările* (complexul de întâmplări prin care Vulcănescu definește *ispitele*) care au intervenit de-a lungul timpului în structura

¹⁷ M. Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., §33, p. 211.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 333.

¹⁹ *Ibidem*, p. 287.

²⁰ J.L. Nancy, *Comunitatea absentă*, trad. de E. Cioc, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2005, p. 123.

²¹ M. Vulcănescu, *Logos și eros*, București, Editura Paideia, 1991, p. 51.

²² M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 89.

acestuia, îmbogățindu-l. Ispita franceză și cea grecească, caracterizate prin orientarea românului spre cosmopolitism și aristocrație; ispita bizantină, a nostalgiei de tip sofianic ce i-a călăuzit pe voievozii noștri; cea romană, care ar putea fi bine reprezentată prin orientarea sa spre ceea ce vom numi *rost* și rânduială, sau cea germanică, orientare spre reflexivitate, și, în fine, ispita reziduală tracă, latența „străfundului nostru anonim” care ne configurează intim laolaltă cu natura și lucrurile din jur; toate acestea constituie *ethos*-ul, ca „interval dintre întâmplările destinale”²³. Constituit prin *tradiție*, *limbă* și *simboluri* ca instrumente metodologice, acest interval poate fi acum organizat în direcția unei deciptări a întâmplării prin determinația sa națională, românească. Deși, în orizont hermeneutic, posibilitățile de a spune ceva despre aceasta sunt inepuizabile, ea poate fi totuși integrată în intervalul dintre apariția întâmplătoare a pricinii și împlinirea conștientă a destinului.

II. „CHIPUL” ÎNTÂMPLĂRII

Prima parte a lucrării noastre s-a concentrat îndeosebi pe metoda *hermeneutică*, una dintre multiplele variante de a accesa fenomenul *întâmplării*. De acum înainte analiza noastră se va opri asupra semnificației tematice a acestuia, încercând să-i surprindă particularitățile și, cu ajutorul lor, să-i configureze un „chip”. După cum fiecare popor are un chip al său care-i reflectă modul în care privește lumea, la fel și *întâmplarea* se pretează la astfel de ipostazieri. Încă dintru început observăm că pentru Vulcănescu *chipul* nu este un alt nume dat modalității numai din dorința de a reda o categorie a filosofiei occidentale printr-un termen autohton. Pe lângă *cumul* unei ființe concrete (insul), *chipul* (în sensul originar de obraz, față, figură) reprezintă un principiu de identificare și individualitate²⁴. Acesta va fi sensul de la care vom pleca în analiza chipului întâmplării, deși ea se lasă greu tematizată astfel, întrucât desemnează „aspectul nestabil al ființei” și, chiar mai mult, amenință insul să-și iasă din limitele sale (sau, pe românește, acesta „își iese din fire”).

Mai simplu spus, dacă mai sus am încercat să surprindem dimensiunea hermeneutică a faptului că ceva se întâmplă, de aici înainte vom adăuga întrebării „ce înseamnă că ceva se întâmplă?” și determinația națională: „românește”. În acest scop, vom proceda ca și până acum, comparativ, adică, pornind de la sugestia

²³ V. Cernica, *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei românești interbelice*, București, Editura Mihai Dascăl Editor, 1999, p. 3; de vreme ce lucrarea noastră se concentrează în principal pe relația omului românesc cu limba și raportările lui la întâmplare prin intermediul acesteia, nu vom aborda aici distincția pe care autorul o realizează între *ethos*-ul ca atare (în sine), caracterizat prin comuniunea intersubiectivă cu Altul, și *ethos*-ul degradat, subordonat subiectivității și experimentat în pre-destinare. Aceasta merită totuși amintită pentru legătura dintre *ethos* și destin: „locuirea întru *ethos* și traiul în *ethos*-ul degradat închid cercul destinal al omului; sunt încercuite de destin pierderile de sine și revendicările la sine însuși ale omului, platitudinea existențială și verticalitatea sa ontologică” (*ibidem*, p. 75).

²⁴ M. Vulcănescu, „Existența concretă în metafizica românească”, în *op. cit.* p. 65.

autorului, vom pune semnificația întâmplării românești (ca *pățanie*) semnificației din metafizica europeană (ca acțiune). Pentru a înțelege de ce diferă întrucâtva cele două perspective ar trebui să aruncăm o privire asupra locului și rolului metafizicii *întâmplării* în cadrul ontologiei lui Vulcănescu – potrivit categoriilor propuse de filosoful român, adică cele ale *cantității* și *calității*.

Din punct de vedere *cantitativ* (potrivit întregului și părții), pentru Vulcănescu existența este determinată pe de o parte ca întreg sub denumirea de „fire”, care la rândul ei are două aspecte, anume *lumea* și *vremea* („două vaste receptacole ale existențelor particulare pe care lucrurile le umplu cu ființa lor”). Firea funcționează mai mult ca un instrument logic, formal, de clasificare a ființelor particulare, pe când ființa desemnează partea. În acest punct intervine întâmplarea ca „aspect nestabil al ființei”²⁵. Așadar, după cum vedem din cele două lucrări, locul *întâmplării* în structura lui Vulcănescu nu este foarte clar precizat, fapt explicabil de altfel prin aceea că proiectul ontologic din ambele lucrări a rămas fragmentar, la stadiul de încercare conceptuală nedefinitivă. Dar acest lucru nu constituie deloc un impediment în calea înțelegerii întregului: „întregul unei gândiri fragmentare nu este afectat de forma în care ne apare, dacă gândirea însăși este ontologică”²⁶.

Ce se poate spune despre rolul jucat de aceasta în desfășurarea schiței fenomenologice din 1943? Privită *cantitativ*, adică în multiplicitatea ei raportată la unitatea dată de lume și vreme (în fond, o raportare aristotelică dacă avem în vedere că spațiul și timpul fac parte pentru Aristotel din categoria *cantității*²⁷), ea îndeplinește funcția unui *principiu de mișcare*, ce face ca tot întregul concret al dimensiunii ființei să-și iasă parțial, prin căutare sau așteptare, de sub rânduiala lor. După cum observă Mircea Vulcănescu, faptul că vorbim despre lucruri ca având un loc și un timp „al lor” este doar o prejudecată a limbii.

Din punct de vedere *cantitativ* înțelegem legătura dintre o presupusă cauză finală și întâmplarea înțeleasă ca principiu al mișcării ca fiind legată de concepția aristotelică asupra hazardului (*to automaton*) și șanseii sau norocului (*he tychē*). Ca primă precizare, cele două pot fi diferențiate prin aceea că în timp ce norocul caracterizează acțiunile umane, se manifestă în acțiunile practice și, ca atare, implică deja o deliberare, efectele întâmplării se răsfrâng asupra tuturor lucrurilor naturale (este o întâmplare că din cutare și cutare pietre s-a realizat un altar și nu din altele, că scaunul a căzut, dar și că oamenii săvârșesc anumite acțiuni zadarnic): „într-adevăr, când ceva se produce împotriva naturii, atunci nu zicem că se întâmplă în virtutea norocului, ci mai degrabă din întâmplare”²⁸. Dar este aceasta cu adevărat zadarnică?

²⁵ M. Vulcănescu, „Existența concretă în metafizica românească”, în *op. cit.*, p. 58.

²⁶ M. Dobre, V.E. Gica, D. Popescu, *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Pitești, Editura Paralela 45, 2011, p. 61.

²⁷ Aristotel, „Categorii”, în Aristotel, *Organon I*, VI, 5a, trad. de M. Florian, București, Editura Iri, 1997, p. 108.

²⁸ Aristotel, *Fizica*, II, 197b, trad. de N.I. Barbu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1966, p. 47.

Poate că ar trebui să indicăm prezența influenței aristotelice în concepția lui Vulcănescu prin aceea că Stagiritul vorbește în cartea a XI-a a *Metafizicii* despre „contextual”, înțeles ca „întâmplător”, că nu poate face obiectul vreunei științe (deși intră în aria de interes a sofisticii, despre care Platon spusese că se ocupă cu ceea-ce-nu-este): „contextualul este ceea ce apare, dar nici permanent, nici cu necesitate, nici în majoritatea cazurilor”²⁹. Deși natura nu creează nimic fără scop (finalitatea există în lucrurile naturale sau în cele ale gândirii), nu se poate spune că toate lucrurile există în chip necesar (o eclipsă, spre exemplu). Nefiind necesar, contextualul este indeterminat (*aoriston*). Cu toate acestea, el intră într-o ordine finală a lucrurilor: „întâmplarea este o rațiune contextuală în cele ce apar intenționat, cu un scop”³⁰, doar cauzele ei sunt indeterminate. La rândul ei, aceasta ca atare nu poate să fie concepută drept cauză, ci ea vine mereu pe fondul unor rațiuni de a fi anterioare (intelectul și natura).

Dacă aceasta nu poate fi concepută drept cauză, iar cauzele ei sunt indeterminate, cum mai putem vorbi despre noroc și întâmplare ca principii ale mișcării? Sau, altfel spus, dacă am aflat prin ce se deosebesc, cum putem să dobândim un acces asupra esenței lor? Pentru a încerca un răspuns la aceasta, vom face apel la Cartea a II-a a *Fizicii*, care începe prin a spune că „printre ființe unele există prin natură, altele există prin alte cauze”. De aici decurge că *întâmplarea* ar fi o cauză responsabilă cu existența lucrurilor (un *substrat*), ceea ce ar contrazice cele spuse în pasajul anterior din *Metafizica*.

Într-adevăr, această contradicție stăruia la înaintașii lui Aristotel, în speță la Democrit și la Empedocle, care puneau generarea lucrurilor divine (cerul) sau fenomenele meteorologice pe seama hazardului, ori la Anaxagoras, pentru care norocul era o cauză divină și supranaturală. Aristotel nu neagă faptul că *întâmplarea* există. Discuția sa se leagă mai degrabă de *cum* există aceasta, de vreme ce toate lucrurile care se petrec sunt în vederea unui scop ales și gândit. Astfel, el va determina norocul, șansa sau întâmplarea ca fiind *cauze prin accident* (fără a fi deci principii ale unor determinări esențiale: „nimic din cele ale norocului nu există întotdeauna sau de cele mai multe ori”³¹). Este un lucru știut că, pentru Aristotel, mișcarea, pentru care întâmplarea poate fi o *cauză prin accident*, se încadrează, alături de spațiu, timp, număr sau vorbire, în categoria cantității, numai că ultimele sunt cantități esențiale, în timp ce prima aparține categoriei cantității doar prin accident.

Cum stau lucrurile dacă privim structura ontologică de mai sus din punctul de vedere al *calității*, adică al însușirilor *întâmplării*? Sub ce forme poate fi ea gândită, dar mai ales gândită românește? Ceea ce vom face în continuare nu va fi altceva decât o trecere în revistă a ceea ce considerăm a fi reprezentativ pentru această structură a realității: vom decupa din cele două texte ale lui Vulcănescu patru caracteristici ale existenței românești ca întâmplare, pe care le vom analiza pe scurt, încercând de această dată o *reconstrucție hermeneutică*, în manieră personală,

²⁹ Aristotel, *Metafizica*, XI, 1065a, ed. cit., p. 413.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Aristotel, *Fizica*, II, 197a, ed. cit.

dar pornind de la sensurile pe care autorul le vehiculează. Nădăjduim ca prin acest demers să fixăm și poate să îmbogățim (acolo unde este cazul) unele din aceste sensuri, firește, fără a avea pretenția de epuizare a temei noastre.

Care este percepția românească asupra *întâmplării* unui fapt? Este ea potrivită doctrinei aristotelice, adică are un rol determinat, sau este ceva zadarnic, fără vreo finalitate anume, fără noimă? Dacă zicem ca Aristotel, că ea este o cauză a ceva, atunci cum poate fi determinat în chip esențial acel ceva? De aceea ne vom opri asupra raportării concrete a aceluia existent, ca determinat spațio-temporal. În final ne vom întreba dacă toate aceste determinatii ale întâmplării pot conferi, prin rost și soartă, insului concret un „chip” ale cărui sensuri *Dicționarul etimologic* nu le surprinde în totalitate. Acestea ar fi: 1) a se petrece, a avea loc; 2) a se traduce în fapt, a se realiza; 3) a se nimeri să fie într-un anumit fel³². Într-o ordine logică, ar trebui să începem prin a confrunța cel de-al doilea sens cu reflecția românească expusă de Vulcănescu.

1. De la nicăieri la ființă

Vorbeam în prima parte a lucrării, în contextul relației dintre *întâmplare* și *simbol*, despre câteva perspective asupra naturii umanizate sub auspiciile unui „transcendent care coboară”. Multe dintre epifaniile și semnele revelatoare pe care inconștientul românesc le percepe ca fiind prevestitoare sunt posibile pe temeiul unei străni „lumi de dincolo”. Această viziune „superstițioasă” explică apariția unor fenomene și entități, în opoziție cu ideea consacrată metafizic de „act”, prin care de-a lungul timpului a fost explicată creația *ex nihilo*. Precizăm doar că întreaga viziune românească asupra lumii are mai degrabă un *caracter esențial* decât unul *existențial*. Astfel, ideea de *nicăieri* capătă un sens specific de alt fel de a fi al lucrului, un *topos* diferit de binomul *lume-vreme* din care lucrul pătrunde *întâmplător* în *aici și acum*. De aceea, această secțiune va încerca să răspundă la o întrebare deloc simplă: în ce fel înțelegem noi, ca români, că ceva ajunge, chiar și vremelnic, la ființă?

Caracterizată pe scurt, neființa nu este ceva absolut, nu are caracterul imposibilității din logică, precum s-a spus în filosofia occidentală de la Parmenide (incognoscibilă și inexprimabilă³³) la Kant (pur și simplu de negândit³⁴). Pentru român, ea capătă mai mult sensul unei limite greu de imaginat, asemeni ideii de nesfârșire. Dar, totodată, și un chip concret: *lumea de dincolo*, care, ca un receptacol deschis, „cuprinde lumea de aici din toate părțile, o umple și o împlinește”³⁵, funcționează ca substrat pentru aparența celei văzute, adăugând și retrăgându-le pe cele existente mundan printr-o „schimbare de fire a ființei”.

³² M. Vinereanu, *Dicționar etimologic al limbii române*, art. „întâmpla”, ed. a II-a, București, Editura Alcor Edimpex, 2009, p. 457.

³³ Parmenide, frg. B7 „Căci nicicând nu va învinge aceasta – să fie neființe/ Ci depărtează-ți cugetul de la această cale de cercetare”, în A. Piatkowski, I. Banu (red. coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.

³⁴ În cazul lui Kant, neființa sau non existența este interpretată ca fiind un obiect vid fără concept (sau *nihil negativum*), care se contrazice pe el însuși și ca atare este imposibil; vezi I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisiuc, ed. a III-a, București, Editura IRI, 1998, p. 271.

³⁵ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 107.

La cele spuse anterior contribuie și viziunea românească asupra negației, mai mult o mlădiere creatoare a posibilităților, ca o îmbogățire a acestora, decât o separare strictă între necesitate și contingentă (în cuvinte precum „defel”, „deloc”, care în mod paradoxal întăresc afirmația în loc să o nege). În limba română, atât tăgăduirea cât și neființa comportă deci un aspect relativ. Cum se oglindește această relativitate asupra existenței concrete a lucrurilor? Pe urmele lui Vulcănescu, pornind de la neființă, prin resursele pe care limba ca instrument hermeneutic le pune la îndemână, Constantin Noica elaborează structural, pe o scară cu șase trepte a modulărilor posibilului, „regiuni din jurul ființei prezente”. El își va începe analiza cu ființa neîmplinită a lui „n-a fost să fie” – care nu trebuie interpretată ca „pură imposibilitate”, așa cum procedează „leneș” logica – și sfârșește cu ființa săvârșită, consumată, împlinită, a lui „a fost să fie”. Observăm cum, sub virtuozitatea gândului ontologic al lui Noica asupra posibilului românesc, principiul non-contradicției își pierde tăria lui implacabilă.

Cum se furișează însă *întâmplarea* pe tărâmul neființei pentru a aduce la ființă toate cele ce sunt? Acest fapt poate fi surprins în nenumărate aspecte. Să amintim doar însemnătatea ei în interogarea vieții care „s-a produs pe bază de carbon și că, într-un sens «n-a fost să fie» pe bază de siliciu”³⁶ sau celebrele versuri eminesciene din *Scrisoarea I*, care explică „metabolic” (în sensul etimologic al lui *metabolē*³⁷) întreaga geneză a lumii: „Dar deodată-un punct se mișcă... cel dintâi și singur. Iată-l/ Cum din haos face mumă, iară el devine tatăl”. Acest neașteptat care irumpe înlăuntrul haosului, ca „împletire dintre general și individual”, în ontologia lui Noica³⁸, nu este altceva decât o *pricină* care încearcă să prindă cheag și în cele din urmă să se aducă la *împlinire*. Am optat pentru primul termen în detrimentul cauzei din metafizica occidentală, deoarece cuvântul românesc exprimă prin etimologia sa atât nuanța dinamică, polemică, de ceartă, pretext, motiv, cât și cea narativă, de poveste, anecdotă³⁹ (de unde poate și vorba românească „de n-ar fi nu s-ar povesti”). Fără a intra în detalii de ordin terminologic, putem spune că ambele au în comun o dimensiune dinamică străină termenilor filosofici consacrați pentru descrierea primului principiu.

2. *Întâmplarea ca plinătate și pățanie*

După cum am văzut anterior, două categorii predomină vorbirea românească despre ființă și tot ele facilitează accesul spre *întâmplare*: *cantitatea* (*întâmplarea* este, după cum am văzut la Aristotel, principiu de mișcare prin accident) și *calitatea* (însușirile ei). Se poate spune că nuanța *cantitativă* a *întâmplării* se exprimă prin plinătate, sesizabilă mai ales în expresii de felul „mi s-a împlinit visul” sau când

³⁶ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978, p. 33.

³⁷ *Metabolē* desemnează (pentru Aristotel) trecerea dintr-o stare în alta, atât la nivelul substanței, cât și sub raport calitativ, cantitativ sau al locului; vezi F.E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. de D. Stoianovici, ed. a III-a, București, Editura Humanitas, 2007, p. 175.

³⁸ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, ed. cit., p. 73.

³⁹ M. Vinereanu, *op. cit.*, art. „pricină”, p. 672.

vorbim despre un „destin împlinit”. Iar sub raport *calitativ*, întâmplarea este, ca rezultat al unui act, *pățanie* sau *pățimire*.

Despre *plinătate* vorbim în mod obișnuit ca despre ceva „realizat”, întâmplat aievea (vom vorbi în secțiunea următoare despre acest cuvânt). Această realizare nu are însă sensul aristotelic de „actualizare”, de ajungere la sfârșit a unui proces, ci capătă mai degrabă o nuanță umană pe care Constantin Noica a întrezărit-o în câteva dintre notațiile din *Jurnalul* său de idei: „o șansă licărește înaintea mea. Dar mai e până la împlinire”⁴⁰. Dacă în planul unei vieți omenești „totul e trecător”, fiecare dintre noi ar trebui să se întrebe asupra *cum*-ului propriei vieți: se împlinește sau nu?

Astfel gândirea românească nu percepe aristotelicul *entelecheia* drept act, ci mai mult ca *împlinire* (ca „a fi în țel”). Dacă ar fi să căutăm un echivalent al împlinirii în filosofia greacă, nu l-am găsi în ontologicul *entelecheia*, ci în omenescul *akmē*. Cu precădere în lumea presocraticilor, concepția asupra timpului nu era aceea de curgere liniară, constituită ca înșiruire de acum-uri numărabile (cum a fost determinat timpul de către Aristotel), concepție preluată de știința istoriei și de istoriografia modernă, ci avem de-a face cu un timp ascensional.

De vreme ce vorbim despre *împlinire* în planul omenesc al *destinului* sau al creației (care nu fac parte nicidecum din câmpul contingentei), suntem îndreptățiți să o facem și în planul *întâmplării*. În ce fel spunem despre *întâmplare* că *se împlinește* ca întreg? Categorie, nu este vorba despre un întreg ca însumare a numeroaselor întâmplări prin care trece o ființă, dar nici despre o simplă alăturare spațio-temporală a mai multor factori care să participe împreună pentru a o împlini. Dacă există, această alăturare nu este una simplu-prezentă, ci vie, adică în continuă formare și desfășurare. Așa cum spunea Heidegger într-un curs din 1919, o anume întâmplare nu irumpe într-un moment anume determinat, ci este din capul locului dată-deja-de-cândva și în direcția viitorului: „situația noastră are un caracter de întreg, conturat în orizontul unui trecut și al unui viitor finite”⁴¹, ca o „închidere care se deschide”, după cum ar spune Noica. Îmi pot oarecum aminti primele momente care au „generat” ceva ce mi se întâmplă mie sau altei ființe, după cum pot să-mi imaginez un deznodământ posibil. Însăși procesualitatea conștiinței mele, a celui care reflectez asupra întâmplării respective (prin amintire, așteptare, imaginație etc.), conferă acesteia o „aproximare” care o face să nu mai fie un întreg perfect închis, ci să aibă un caracter neprevăzut, nefixat, nestabil⁴². Este suficient să aducem ca exemplu ceea ce se petrece atunci când citim o poveste care aparent ne prezintă o întâmplare finalizată; chiar prin simpla transpunere în lectură cititorul îi poate păstra caracterul deschis (își poate imagina un alt final, poate să o comenteze sau să „o aducă” în propria sa viață, adică să fie „afectat” de acea lectură).

Odată ce am adus aminte de afectare, s-ar impune să ne oprim puțin și la sfera întâmplării ca *pățanie* și *pățimire*. Mircea Vulcănescu o interpretează într-un dublu

⁴⁰ C. Noica, *Jurnal de idei*, București, Editura Humanitas, notația 148, p. 192.

⁴¹ C. Ferencz-Flatz, *Obișnuit și neobișnuit în viața de zi cu zi*, București, Editura Humanitas, 2009, p. 78.

⁴² *Ibidem*, p. 85.

sens: 1) sensul propriu-zis tehnic, care vine în continuarea descrierii fenomenologice a întâmplării ca plinătate și care propune o viziune românească diferită de metafizica actualistă de tip aristotelic⁴³; văzută în opoziție cu latura acțională, efectivă, *întâmplarea* este deci un rezultat, o alterare calitativă; *întâmplarea* nu este însă o simplă pasivitate. Nu trebuie să se omită faptul că verbul „a (se) întâmpla” își are corelativul în „a întâmpina”, deci într-o „ieșire înainte”, care „ține piept”, ambele având aceeași rădăcină indo-europeană; 2) sensul mai degrabă lingvistic, dar care ontologizează categoriile biologice ale masculinului și femininului. Conform filosofului român, însușirea feminină este cea responsabilă cu dimensiunea pasivității ca receptivitate, răsfrângere, primire⁴⁴. Putem conchide aici că, potrivit primului sens, *întâmplarea* nu este o acțiune, ci un *efect* care situează lumea „sub vreme”, iar, conform celui de-al doilea, s-ar putea găsi numeroase astfel de receptacole care au fost personificate de cugetul românesc ca fiind ființe feminine. Cele mai reprezentative pentru proiectul ontologic al lui Vulcănescu sunt lumea și vremea. Să conjugăm dar, în cele ce urmează, semnificațiile *întâmplării* în raport cu cele două.

3. „Înfățișările” *întâmplării*

Până acum, fenomenul *întâmplării* a fost surprins, atât din punct de vedere calitativ, cât și cantitativ, sub două aspecte constitutive: ca intrare în real, sub denumirea de *pricină*, și ca *integralitate deschisă*. Odată ce este existent aieva, ceea ce se întâmplă intră sub incidența firii, ca receptacol spațio-temporal. Verbul folosit de Vulcănescu pentru a ilustra că „ceva ia chip” sau „se înfățișează” nu este nici de această dată clasicul concept de devenire din filosofia greacă, ci de *petrecere*. *Petrecerea* în lume și vreme *rânduiește* „oarecum” lucrurile, după cum am arătat prin analiza concepției aristotelice asupra *întâmplării*.

Odată ajunși în acest punct, se cade să ne întrebăm asupra relației dintre această *petrecere* și receptacolele firii: *lumea* și *vremea*. Filosoful român discută aspectul bidimensional al celor două echivalente românești ale formelor pure ale intuiției kantiene. Astfel, dacă spațiul ca *lume* are, la fel ca în mecanica clasică, întindere și încăpere, rostirea românească a timpului ca *vreme* are lungime și adâncime. Rolul celei din urmă este unul însemnat pentru problematica noastră, întrucât vorbim astfel despre „desfășurări paralele”, fapt care ne permite să legăm mai multe *întâmplări* ce se desfășoară în paralel, aparent fără legătură unele cu altele. Acest sentiment al „unei vaste solidarități universale”⁴⁵, în cadrul căreia se produc cele mai neașteptate conjuncturi (bunăoară viața unui om legată de soarta unei stele, de aceea se și spune despre cineva deosebit că „s-a născut sub o stea norocoasă”), va constitui un prim punct de reper în analiza pe care o vom întreprinde asupra aspectului temporal al *întâmplării*.

⁴³ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 123.

⁴⁴ M. Vulcănescu, „Existența concretă în metafizica românească”, în *op. cit.*, p. 69.

⁴⁵ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 104.

3.1. *Vreme și întâmplare: petrecere și prilej*

Din multitudinea de teme care circumscriu viziunea românească asupra timpului ne vom opri doar asupra semnificației devenirii ca *petrecere* și ca *prilej*. Dacă vom da crezare etimologiei pe care Vulcănescu o propune (*in templo habere*, moment astronomic în care o stea atinge apogeul⁴⁶), dar pe care o și respinge în legătură cu reflecția românească asupra întâmplării, nu putem decât să remarcăm încă o dată că aceasta este intim legată de timp. Însă nu în felul unui moment-cheie, deoarece grecescul *akmē*, pe care l-am amintit mai devreme, nu poate descrie o apariție ocazională, ci ea trebuie gândită mai degrabă ca *petrecere*. Că ceva se petrece nu înseamnă însă nici că se produce accidental, iar apoi devine și în cele din urmă sfârșește. Nu doar o *întâmplare* sau un proces *se petrec*, ci și o ființă se petrece în sensul că nu-i este acordat un anumit interval de timp pentru a crește, a se maturiza și a pieri. Dimpotrivă, ea este dintotdeauna, numai că în acest interval ea doar se „înfățișează”. Una din cauzele pentru aceasta ar fi profunda implicare a „lumii de dincolo” în cea de „aici”, pe care am discutat-o mai înainte, ca o notă proprie de raportare a românului. Cealaltă ar fi gândirea realității ca *aievea*.

Este pentru român acest adverb o descriere a miezului eficient, dur, al existenței concrete, efective, pe care omul o construiește și ordonează „precum un faur”, după cuvintele lui Eminescu din *Memento mori*: „Una-i lumea-nchipuirii cu-a ei visuri fericite/Alta-i lumea cea aievea unde cu sudori muncite/ Te încerci a scoate lapte din a stânței coaste reci”? Este doar dacă îl privim în primele două sensuri pe care *Dicționarul etimologic* ni le oferă („în realitate”, „cu adevărat”), neglijându-l pe al treilea („ca și cum s-ar întâmpla în realitate”)⁴⁷. Ceea ce se întâmplă *aievea* poate să desemneze realul în sensul pe care l-am preluat din filosofia europeană, adică prezent *hic et nunc*, dar poate la fel de bine, după spusa lui Vulcănescu, să însemne „ceea ce este dintotdeauna” (remarcăm nuanța de persistență, stabilitate și indestructibilitate, asemeni Unului platonice), „din veacuri” – felul propriu românului de a vedea lucrurile ca independente de timp și de loc, astfel explicându-se și abundența, și multiplele variații ale motivelor cosmogonice și eshatologice (să amintim doar obsesia permanentă a imaginației populare pentru rai și iad). Este acest mod de a vedea existența „din veac” unul specific românesc? Vulcănescu ne atrage atenția că „aventura aceasta s-a mai întâmplat, desigur, în lumea veche și pentru alții” – pentru presocratici.

Care este semnificația misteriosului cuvânt pe care îl amintește Vulcănescu („nu e fără interes că această curgere ia nume de ceremonie”⁴⁸) și căruia Noica îi deplânge pierderea „în gura copiilor sau prin taverne”⁴⁹, ilustrând căderea în preomenescul răgazului? Ceea ce s-a pierdut din *petrecere* este nuanța substantivală, de facere și prefacere a lucrurilor, care a fost preluată de alte cuvinte importate,

⁴⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁴⁷ Vinereanu, *op. cit.*, art. „aievea”, p. 69.

⁴⁸ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 102.

⁴⁹ C. Noica, „Rostirea filosofică românească”, în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 49.

„fără progenitură”, cum ar fi devenire, evoluție, dezvoltare. Limba română veche cunoștea pentru *petrecere* sensul descris mai sus de *aievea*, anume de a ființa, a dăinui, a se păstra (pentru Dumnezeu), laolaltă și fără contradicție cu exprimarea obștescului sfârșit pentru om („s-a petrecut din viață”). În textele vechi, se regăsește și dimensiunea pasivă a *pățaniei*: a suferi, a îndura, a intra într-o nevoie, ba chiar și o formă ce se apropie de dimensiunea spațială a conviețuirii, șederii și rămânerii (alaiul care îl conduce, îl întovărășește pe cineva). Pentru Noica, *petrecere* înseamnă atât trecerea lumii *prin* ea însăși, cât și transcenderea ei, trecerea *peste* ea și *împlinirea* ei într-un unic gând: devenirea întru ființă. Iată ce poate să însemne ridicarea la concept a unui cuvânt care nu părea să spună la început decât că ceva pur și simplu se întâmplă *aievea*: scoaterea la iveală a unei puzderii de sensuri, predominante în plan temporal (al vremii care „vremuieste”). De o mare generalitate, acest substantiv nu cuprinde însă și nuanța internă, profund umană a întâmplării, anume *întâmplarea care prilejuiește*.

Este pentru români *prilejul* doar o ocazie, un moment favorabil, oportun, așa cum spun dicționarele? Corespunde acesta în plan uman alegerii deliberate aristotelice (Aristotel determină binele în categoria timpului ca oportunitate, iar știința acesteia este strategia în război⁵⁰), care nu poate avea ca obiect decât contingentul: „ca obiect al deliberării noastre rămâne deci ceea ce depinde de noi înșine și poate fi realizat de noi”⁵¹, sau stării-de-hotărâre din *Ființă și timp*, prin profilarea morții între posibilitățile de ființă ale *Dasein*-ului? După descrierea lui Vulcănescu, românului nu-i sunt specifice aceste rezoluții existențiale. După cum subliniază el în repetate rânduri, intrarea în ființă nu are caracterul realizării, iar gândirea românească privilegiază esențialitatea existenței. Ce consecințe au acestea în privința alegerii? Predominanța condiționalului, a speculației în fața acțiunii concrete, nuanța slabă, de acceptare, a imperativului „fie!”, concesiia în raport cu faptele (nu avem sentimentul pierderii absolute, ceea ce pentru Cioran cel din *Schimbarea la față a României* era ceva dezastruos), ironia cu care deseori privim viața imediată, încrederea în Dumnezeu fac din acest popor unul care nu alege. Cu precădere, așa cum sugerează Blaga, decizia este unul din factorii definatorii ai popoarelor cu tradiție evanghelică: „protestantul pune problema în termeni de înaltă tensiune, dar el îngreunează voit soluția”⁵². Sentimentul *kairotic*, de „acum ori niciodată”, strigătele de revoltă sunt, așadar, ceva exterior acestui neam, „febre de o clipă”. Mai degrabă, *prilejul* constă în preocuparea pentru ca fiecare să-și „țină rândul”. Dacă fiecare lucru își are *vremea* potrivită, ca în *Eclesiast*, atunci ce mai înseamnă menirea individuală sau istorică? Vom amâna răspunsul la această întrebare pentru ultima secțiune.

⁵⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, I, 1096a, trad. de S. Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 13.

⁵¹ *Ibidem*, III, 1112a, p. 55.

⁵² L. Blaga, „Spațiul mioritic”, în *op. cit.*, p. 223.

3.2. Lume și întâmplare: preajmă și situaționalitate

După ce am trasat întrucâtva coordonatele temporale ale *întâmplării*, n-ar trebui să scăpăm din vedere și raportarea ei la spațialitatea românească înțeleasă ca lume, mai ales că, privind încă o dată spre etimologia acestui cuvânt, observăm prezența unui simbol despre care am discutat și în prima parte a acestei lucrări, dar în contextul locuirii grecești: templul. Substantivul „întâmplare” provine din lat. *templum*, care desemna citirea viitorului din zborul păsărilor de pe o anumită porțiune a cerului (de unde și *contemplare*)⁵³. Măcar pe acest considerent nu ar trebui neglijată această dimensiune spațială, chiar dacă este ceva mai săracă în sensuri decât cele ce au fost discutate anterior. După cum în plan temporal am determinat întâmplarea ca *petrecere care prilejuieste*, spațial ea nu este altceva decât *împrejurare cu rost*.

Așa cum ne-am obișnuit, vom spune mai întâi că un mod impropriu, neromânesc, de a vorbi despre ceva că se întâmplă, fiind aici de față, poate fi redat prin expresia preluată necritic din franceză „are loc”, și care este privită cu ironie blândă de Vulcănescu: „așa zic gazetarii, care traduc gândul lor direct din franțuzește. Românii însă zic «se întâmplă»”⁵⁴. Altfel, se mai poate spune că ceva se petrece în spațiu, că „este prezent” cu sensul de „a fi situat”. Vorbirea curentă nu mai face deosebirea dintre *întâmplare* și situație, și rareori mai întâlnim dimensiunea spațială în cel de-al doilea substantiv, care, în schimb, s-a formalizat și a căpătat de-a lungul timpului nuanțe strict calitative. Spunem „situație” și avem în vedere o poziție de raport (materială, financiară, socială, numai că acestea nu sunt gândite spațial, ci în comparație cu altceva: spre exemplu, situația financiară a unei firme pe o scară imaginară este determinată pornind de la situațiile celorlalți competitori), o postură („situație jenantă”), empatizarea cu cineva („să mă pun în situația cuiva”, „în locul lui”). Astfel că „situație” este problematic, cu o polisemie „largă și necontrolată”⁵⁵. Numai că în limba română avem un alt cuvânt mai sugestiv în ceea ce privește situaționalitatea ca dispunere spațială: *împrejurare*.

Acest substantiv este derivat din adverbul *jur* (provenit din gr. *gyros*, rotunjime, cerc, rotund, ocol⁵⁶), din care s-au format verbul *a înconjura* și substantivul *preajmă*. Pe baza etimologiei se deduce că *împrejurarea* are o pronunțată deschidere spațială. Asemeni substantivului german *Anwesen*, *împrejurarea* surprinde nuanța de locuire, proprietate, domeniu. Numai că sensul *preajmei* și deci al *împrejurării* este unul circular, un orizont pe temeiul căruia și în care se „produce” o *întâmplare* (înțeleasă aici ca o *împrejurare* sau o *circumstanță*). De asemenea, Lucian Blaga descrie prin sintagma „spațiu-matrice” orizontul inconștient al nostalgiei plaiului ca făuritor de *destin*: „sufletul acesta se lasă în grija tutelară a unui destin cu infinite dealuri și văi, a unui destin care, simbolic vorbind descinde din plai, culminează pe plai și

⁵³ M. Vinereanu, *op. cit.*, art. „întâmpla”, p. 457.

⁵⁴ M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁵ C. Ferencz-Flatz, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁶ M. Vinereanu, *op. cit.*, art. „jur”, p. 471.

sfârșește pe plai”⁵⁷. Prin firea sa, poporul român tinde nostalgic către ondulația formelor de relief dată de alternanța dealului cu valea, care-i conferă în mod intim un orizont, o preajmă pe temeiul căreia lucrurile *se întâmplă ca împrejurări*.

Însă *cum* anume? Care ar putea fi, într-o ordine interpretativă, elementul care face efectiv trecerea de la întregul circular al orizontului spațial al *preajmei* la concretul propriu-zis al *întâmplării*? Și de această dată un cuvânt neaș pare îndreptățit să îndeplinească această funcție mijlocitoare: *rostul*. Pentru Vulcănescu, *rostul* reprezintă integrarea ierarhică și spațială a insului în lume⁵⁸. Numai că nu putem ști ce anume ar fi avut acesta în vedere cu *rostul*, întrucât nu ne bazăm decât pe câteva rânduri din *Existența concretă în metafizica românească*, lucrare rămasă, după cum știm, la stadiul de proiect. Vizează *rostul* orientarea românului pentru *rânduială* mai degrabă decât pentru *prilej*, așa cum a fost sugerat anterior? La fel ca și în cazul termenului de *petrecere*, gândul lui Vulcănescu asupra *rostului* a fost preluat și împlinit de Constantin Noica în cadrul ciclului ființei. El trece în revistă sensurile pe care echivalentul grecescului *logos* le-a avut în limba română, de la sensul de gură, facultate proprie omului de a avea grai, limbă (în secolele XVI–XVII), la cel de deschizătură prin care se aruncă suveica sau la cel din construcții, unde desemnează orice tip de interval, de crăpătură. „Traseul miraculos” al acestui cuvânt dinspre concret spre speculativ s-a produs odată cu sensul de *rânduială* (ordine rațională), iar, prin extensie, cu orice mod organizat, planificat, de a întocmi viața. Deși această conotație pare contrară arbitrarului (ceva „cu rost” nu poate fi în niciun caz ceva „întâmplător”, ci dinainte judecat), am putea spune că ea nu ar trebui confundată cu finalitatea (deși instituie un sens ideal realului). Nu vom duce mai departe analiza lui Noica asupra rostirii, ca articulare adecvată ce reunește toate sensurile de mai sus.

Mediul (spațial), constituit prin *preajmă* și *rost*, reprezintă „substratul pre-destinării [...] adică al achiziției de experiență la care participă orice ins; mediul ne pune la dispoziție pre-destinarea, care este bunul comun”⁵⁹. Doar că, singură, pre-destinarea este numai o confirmare a unui deja-dat; numai înțelegând întâmplarea conjugată intim cu lumea și vremea putem înțelege în sfârșit *soarta* (*destinul*) ca intersecție a ei cu întregul situațional al insului concret, punct final în acest periplu prin care am încercat a-i oferi acesteia, în sensul lui Vulcănescu, un *chip*.

4. Soarta sau destinul: chip al întâmplării

Suntem deci îndreptățiți să redăm prin *soartă* totalitatea întâmplărilor fragmentare care afectează, pe temeiul lumii și vremii, un individ sau un popor? Se poate reda aceasta prin accidentalitatea și lipsa de coerență a *întâmplărilor* ce se petrec? Este *soarta*, ca „integrare a insului în vreme”, un dat statornic, dar care „își păstrează caracterul statornic prin însăși inconstanța ei”⁶⁰, care afectează deopotrivă pe

⁵⁷ L. Blaga, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁸ M. Vulcănescu, „Existența concretă în metafizica românească”, în *op. cit.*, p. 71.

⁵⁹ V. Cernica, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁰ Boethius, *Consolarea filosofiei*, Cartea a II-a, Proza I, trad. de O. Vereș, Iași, Editura Polirom, 2011, p. 85.

supușii ei, zeii și oamenii? Sau este ceva construit, clădit după un plan sau un model, având de-a face în acest sens cu o teleologie? Sau să credem că este pur și simplu rodul unor *întâmplări destinale*? Care este în acest sens concepția românească asupra acesteia și, mai ales, de ce alege rânduiala în locul acționării înspre un astfel de *destin*, dacă admitem existența unui *destin colectiv*?

Zăbovind o clipă asupra etimologiei *sortii*, *destinului* și *fatalității*, observăm că ceea ce le leagă este nuanța de inevitabilitate: *soarta* (lat. *sors*) este „ceea ce îi pică fiecăruia”, ținând în special de dimensiunea juridică a tragerii la sorti a posturilor de magistrați; *destinul* (lat. *destino*) reprezintă ceva fixat, atașat dinainte omului și pe care acesta nu îl poate sub nicio formă schimba; fatalitatea (lat. *fatum*, împrumut cu gr. *moira* și *phēmi*) se leagă de câmpul semantic al deliberării, al oracolelor și profețiilor⁶¹: „cine vrea să explice soarta trebuie să fie la fel de ambiguu ca ea”. Toate par să însemne același lucru: o hotărâre dinainte luată și imposibil de schimbat.

Numai că într-un text clasic devenit model de filosofare în orizont creștin asupra acestei probleme profund umane (*Consolarea filosofiei*), primii doi termeni nu semnifică deloc același lucru: termenul *soartă*, așa cum a folosit de Boethius, corespunde atitudinii de ignoranță, de neînțelegere a celor întâmplăte și chiar de uitare în fața atotputerniciei și sălbăticiiei *sortii*, care „nu-i aude pe cei nenorociți, nu ia seama la plâns, / Ba, mai mult, râde de durerea pe care o provoacă”⁶². Odată cu înaintarea în expunere, el își modifică terminologia⁶³, convins fiind de legătura acesteia cu providența ca rațiune divină, principiul suprem al tuturor lucrurilor: „destinul este acea dispunere inerentă și totalizatoare a lucrurilor care se mișcă, prin care providența leagă toate lucrurile în ordinele proprii”⁶⁴. Ca unitate divizată, pe filieră neoplatonică, *destinul* atribuie fiecărui lucru în parte locuri, forme și timpuri. Un echivalent pur românesc al acestei idei de *destin* ar fi acela de „ursită”, cuvânt legat de o mulțime de tradiții și legende populare, dar care, prin puternica nuanță a predestinării ridică la rândul lui probleme. Însă toate sinonimele de mai sus, interpretate inevitabil ca determinatii deja-date și la care omul accede independent de ceea ce *i se întâmplă*, nu denumesc decât ideea predestinării, „contraponderea destinului”. Dacă în cele ce urmează vom folosi *soartă* și *destin* corelativ (în ciuda clarității cu care apar în textul lui Boethius), acest fapt se datorează, făcând abstracție de fluctuațiile de sens, sinonimiei lor parțiale. Nu putem spune cu certitudine că una dintre cele două ar avea sensul activ, de implicare, în timp ce celălalt ar reprezenta o pasivitate înțeleasă „mai activ” decât predestinarea. Atât una, cât și

⁶¹ Vezi B. Mincă, *op. cit.*, nota 15, p. 339; prin raportarea la soartă își explică și Kierkegaard „inexplicabilul tragism al păgânismului”. Nevoia permanentă a orientalului sau a grecului de a da crezare oracolelor nu este altceva decât acceptarea necesității laolaltă cu întâmplarea și, ca atare, angoasa care i-a cuprins pe oameni de-a lungul timpului: „o necesitate inconștientă de sine este *eo ipso* întâmplătoare în raport cu clipa următoare”; vezi S. Kierkegaard, *Scrieri I (Conceptul de anxietate)*, trad. de A. Arsinevici, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 138.

⁶² Boethius, *op. cit.*, Cartea a II-a, Metrul I, p. 87.

⁶³ A. Baumgarten, „De ce invocă Boethius filosofia în fața morții?”, în Boethius, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁴ Boethius, *op. cit.*, Cartea a IV-a, Proza 6, p. 243.

cealaltă pot fi interpretate individual (cu mențiunea că fiecare dintre noi are parte de o *soartă*, dar nu și de un *destin*) sau colectiv (*destinul* națiunii românești ar corespunde întrucâtva îndemnului pașoptist: „croiește-ți altă soartă”).

Cum putem concepe această „unitate divizată” ca fiind *împlinită* sau întregă? este o întrebare care privește în mod direct problematica *întâmplării*. Dacă am configurat mai sus caracterul întreg, deși deschis al acesteia, soarta ar însemna o însumare a acestor întâmplări particulare, deci se întrevede posibilitatea ca acest cerc să se închidă. Ultimul gânditor al Antichității latine ne oferă și în acest caz un răspuns în prima proză a celei de-a V-a cărți a *Consolărilor*: răspunsul la întrebarea „care este rolul accidental al întâmplării dacă acceptăm ordinea divină?” El definește, pe linie aristotelică, *întâmplarea* ca „efect neprevăzut provenit dintr-o întâlnire de cauze”, dar posibilă pe baza acelei ordini care face posibilă coincidența acestora, distribuind lucrurile „în locul și la timpul lor”. Așadar, o posibilă definiție a destinului în corelație cu plinătatea deschisă a întâmplării rezidă în ordinea divină. Cu alte cuvinte, un *destin* nu poate fi împlinit decât pe un fond providențial.

Ca urmare și în continuarea considerațiilor ontologice asupra cărora am zăbovit în toate aceste pagini, Mircea Vulcănescu punctează și câteva coordonate ale reflecției românești asupra *destinului*. Cea mai importantă ar fi aceea că, de vreme ce nu aflăm, în cazul românului, o separație netă între real și posibil, așa cum sunt acestea înțelese de metafizica occidentală, nu există iremediabil: până și propria *soartă* se desfășoară pe tărâmul posibilului. În planul practic, al acțiunilor sale concrete, el nu consideră lucrurile ca fiind definitive, ci în permanență se adaptează la rânduiala lor, la „nevoia de a fi în rând”⁶⁵. De aici decurg ușurința cu care el privește viața și rarele momente istorice când el acționează într-adevăr, împins de sentimentul de neîmplinire a lumii („amarul” sau „vitregia timpurilor”). Este aceasta o „deficiență psihologică structurală”⁶⁶, cum numea Cioran lipsa de afirmare istorică – un „destin mizerabil”, rod al non-individualizării?

Pentru român orice faptă istorică are un caracter vremelnic, neesențial, „de scoatere din fire”: caracterul esențialist și relativ al limitei posibilizabile, căutarea unei pricini în vederea unei împliniri în orizontul temporal, al petrecerii, și în cel spațial, dat de „dulceața” tihnită a vieții sale și „împăcarea” cu rostul lucrurilor din preajma sa („ce ne învață crinii câmpului și păsările cerului”⁶⁷), dar și cu lumea de dincolo, sunt dovezi palpabile ale *sortii* românești ca un *altfel* de destin.

Cum s-ar putea încheia o scriere despre *întâmplare* în așa fel încât acea încheiere să nu fie la rândul ei doar o palidă și întâmplătoare „adumbrire” a întregului dat de această temă? Se poate pune punct într-un astfel de demers? Am avea unele motive pentru a spune că nu. Am găsi *chipul* căutat dacă am relua riguros câteva dintre gândurile surprinse aici asupra a ceea ce ar însemna, atât din punct de vedere

⁶⁵ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, pp. 139–148.

⁶⁶ E. Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 60 și urm.

⁶⁷ M. Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, în *op. cit.*, p. 147.

metodic, cât și *tematic*, *întâmplarea*? Din punct de vedere *metodic*, răspunsul este afirmativ pentru că, în primă instanță, ca gânditori, încă explorăm prejudecățile de la care ne revendicăm: *simbolul și limba* (română), înțelese aici într-un sens tehnic, ca unelte fundamentale *hermeneutice*. În cea de-a doua parte însă, *întâmplarea* a dobândit o sumedenie de ipostaze, din care ne-a fost practic cu neputință să alegem una singură ca fiind definitorie. De altfel, cu cât am încercat mai mult să preluăm în analiză cât mai fidel conceptele lui Vulcănescu, cu atât ele se înfățișau diferit, străbătând un drum propriu. Dacă la o primă evaluare am luat ca punct de reper determinarea aristotelică a norocului și *întâmplării* ca *principiu indeterminat al mișcării*, din punct de vedere calitativ structurile pe care le-am decupat au avut tendința să-și iasă din matcă. Astfel, am apelat la o structură ontologică de interpretare a întâmplării românești.

Ea ni s-a prezentat pe rând ca *pricină*, *împlinire*, *pățanie*, *petrecere care prilejuiește*, *împrejurare cu rost* și, în final, ca *soartă*. E drept, această structură poate fi oricând completată, îmbunătățită, descrisă și prin alte mijloace. Totuși – ne învață Mircea Vulcănescu – nu o structură sau alta trebuie să ne preocupe în principal, ci reflecția prin cuvânt asupra vieții și a *întâmplărilor* ei. Ele ne aparțin, fac parte din fondul intim care constituie caracterul meditativ al nostru ca români (dacă se mai poate vorbi despre așa ceva). Transpuse conceptual, diversele întâmplări ale vieții dobândesc mereu alte semnificații, irizând continuu spre ceea ce, în ultimă instanță, suntem în chip esențial.

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