

**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

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

### RESTITUIRI

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

### SEMNAL

<b>Semnal 2011 (Titus Lates)</b> .....	365
Abstracts .....	367

# NOTE PENTRU RECONSTRUCȚIA CONCEPTULUI „METAFIZIC” DE LOGOS LA MIRCEA VULCĂNESCU

CORNEL-FLORIN MORARU

## 1. CONSIDERAȚII PRELIMINARE

Reconstrucția conceptelor filosofice sau a conceptelor cu valențe filosofice este, probabil, modalitatea principală a filosofiei de a crește în mod organic pornind de la sine. De aceea, chiar dacă nu se poate vorbi despre o „evoluție” a filosofiei în termenii unui progres cumulativ al cunoașterii filosofice, așa cum se poate pune problema în cazul științelor exacte, și în cazul gândirii avem de-a face cu o dezvoltare. Conceptele filosofiei sunt explicitate și dezvoltate de-a lungul secolelor, iar cunoașterea filosofică „se desfășoară” pe sine pornind de la principiile instituite ca temelie de către filosofia greacă. De aceea nici nu este de mirare că filosofii lucrează cu aceleași concepte de mii de ani, chiar dacă metodele de lucru s-au schimbat și chiar dacă felul de a vedea lumea în genere – și, odată cu acesta, însăși ființa lumii – s-a schimbat. Așadar, chiar în inima filosofiei, găsim două serii de principii întemeietoare din care decurge felul de a fi al acestei discipline înseși.

Prima serie de principii întemeietoare este cea care înființează orizontul filosofiei ca atare. Problematika împreună cu conceptele fundamentale și cu direcțiile posibile pe care gândirea filosofică le poate urma sunt stabilite și străbat întreaga istorie a filosofiei. Tocmai de aceea, ea își poate găsi identitatea în diversitatea de demersuri de tip istoric. Astfel, conceptul pe care noi îl vom lua în considerare în acest eseu, precum și altele, ca *ființă*, *timp* sau *bine*, sunt chiar părți ale naturii filosofiei. Ele delimitează felul de a fi al acesteia și prin excluderea unuia singur ar trebui să schimbăm întregul fel de a fi al filosofiei, căci ele delimitează chiar spațiul în care gândirea filosofică se poate manifesta. Cu alte cuvinte, aceste concepte, care trebuie înțelese mai degrabă ca probleme, și nu ca soluții, sunt puncte de reper în *topos*-ul gândirii ca atare. Tocmai de aceea, fără ele, întreaga *topologie* a filosofiei, întreaga configurație a orizontului gândirii, ar căpăta o cu totul altă înfățișare.

Pe de altă parte însă, ca probleme filosofice asupra cărora gândirea se oprește spre a le pune în ordinea sa proprie, conceptele fundamentale ni se înfățișează drept *constructe* ale gândirii. Dar când spunem „construct” nu trebuie să înțelegem că ele sunt pure ipoteze de lucru sau simple modele teoretice dezlegate de orice tip de element „practic” sau „concret”, ci doar că ele sunt o punere laolaltă de determinații

prin care gândirea structurează o anumită idee atribuindu-i un anumit loc în *orizontul* ei de semnificativitate. Prin urmare, orice astfel de ordonare a determinațiilor în concept și a conceptului în orizont trebuie să dea seamă, din punct de vedere filosofic, de un sistem de raporturi reciproce între determinațiile proprii conceptului, pe de o parte, și între un anumit concept și restul conceptelor din orizontul gândirii, pe de altă parte. Dar aceste două probleme sunt interdependente. Cu alte cuvinte, configurația *topologică* a gândirii depinde de modul în care conceptele sunt structurate și orice de-structurare sau re-structurare a acestora poate afecta raporturile pe care ele le întrețin. De aceea, pentru ca filosofia să se poată constitui ca atare, trebuie să mai existe o serie de principii, unele care să întemeieze felul în care conceptele pot fi re-structurate și de-structurate. Așadar, există și o serie de principii ce conferă o dinamică proprie *topos*-ului filosofic și care dau seamă de „evoluția” specifică filosofiei prin redefinirea relațiilor *topologice* din orizontul propriu gândirii. Acestea țin în genere de ceea ce se numește *reconstrucția filosofică*.

Ca re-structurare a conceptelor filosofice, reconstrucția trebuie să pornească de la un construct prealabil căruia să-i pună în lumină determinațiile, pentru ca, ulterior, prin reordonarea acestora dintr-o anumită perspectivă, să obțină o nouă raportare la respectiva idee. Desigur, scopul unui astfel de demers ar fi obținerea unui concept mai bun sau mai clar din punct de vedere operațional, însă, întrucât în eseu de față ne propunem doar o schițare a unei reconstrucții a conceptului de *logos*, vom lăsa la o parte întemeierea din punct de vedere valoric a demersului nostru. Ceea ce ne propunem în paginile care urmează este doar să oferim, pornind de la modul în care Mircea Vulcănescu gândește *logos*-ul în „*Logos și eros în metafizica creștină*”<sup>1</sup>, o direcție de reconstrucție din punct de vedere fenomenologic. De aceea, întrucât conferința însăși oferă o contextualizare în orizont creștin a unor concepte metafizice, în demersul nostru vom lua în considerare doar ceea ce Vulcănescu indică drept gânduri „*pe temeiul unei filosofii neutre, lipsită de lumina învățăturilor bisericii*”<sup>2</sup>. Cu alte cuvinte, ne vom opri doar la ceea ce gânditorul român numește *problematică generală a cunoașterii*, adică la analiza structurală a *logos*-ului considerat drept cunoaștere și cunoștință, după cum vom vedea mai clar în continuare. Odată pusă în lumină această structură, vom încerca să ordonăm diversele determinații din perspectivă fenomenologică, astfel încât să obținem o cât mai bună „priză” la concept, însă și o prefigurare a unei posibile reconstrucții.

## 2. STRUCTURA CONCEPTULUI DE *LOGOS*

În primul rând trebuie menționat faptul că Mircea Vulcănescu pare a identifica problema *logos*-ului cu problema cunoașterii. *Logos*-ul este „*vorbă cu înțeles, expresie cu tâlc, manifestarea unui termen sau rost*”<sup>3</sup>. Astfel, avem de-a

<sup>1</sup> Mircea Vulcănescu, *Opere*, vol. I, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005, pp. 44–70.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 50.

face, din capul locului, cu două serii de elemente ale *logos*-ului, vorba și înțelesul, expresia și tâlcul, manifestarea și rostul. Primii termeni exprimă punerea în lumină, evidențierea, în vreme ce ultimii exprimă acel ceva care are să fie pus în lumină și evidențiat. De aceea orice *logos*, ca expresie cu tâlc ce face manifest un rost, poate căpăta două înțelesuri distincte, în funcție de termenul pe care este pus accentul. Pe de o parte, dacă accentul se pune pe primul termen, pe cel ce exprimă punerea în lumină, se obține sensul de *cunoaștere* – pe care Vulcănescu i-l atribuie în mod preponderent *logos*-ului. Pe de altă parte, dacă accentul este pus pe ceea ce este pus în lumină, atunci avem sensul de *cunoștință*. Însă atât cunoașterea, cât și cunoștința sunt concepute, după cum vom vedea, în sensul cel mai larg posibil, acoperind întregul domeniu al conștiinței și actelor intenționale.

Acest dublu sens al *logos*-ului poate produce confuzii, deoarece Vulcănescu, în conferința la care ne referim, folosește cuvântul în ambele sensuri, fără a clarifica de la început ambiguitatea esențială ce apare aici. Ea era prezentă în orizontul problemelor filosofice încă din filosofia greacă, unde *logos*-ul este atât o „parte” a sufletului, cât și „produsul acestei părți” – *logos* ca rațiune și *logos* ca argument. Fără a ne opri asupra bogăției de sensuri ale cuvântului *logos* din greaca veche, vom urmări în continuare modul în care Vulcănescu structurează problematica cunoașterii, păstrând însă în minte că el recunoaște faptul că „lucrurile sunt mult simplificate”<sup>4</sup> în această analiză a sa. Or, tocmai această simplificare „la limită” ne invită la o dezvoltare a sensului fiecărei determinații și la o clarificare a raporturilor pe care le întreține cu celelalte.

„În primul rând, *orișice cunoaștere presupune doi termeni*, din care unul e subiect cunoscător, iar celălalt obiect cunoscut”<sup>5</sup>. Dar, în dezvoltarea pe care o face în continuare, Vulcănescu atrage atenția că, chiar dacă cei doi termeni sunt diferiți prin natură, ei nu pot să subziste ca atare în afara relației lor. Cu alte cuvinte, într-un anume fel, raportul lor, care este o „relație pur spirituală”<sup>6</sup>, precedă diferența dintre subiect și obiect. De altfel, chiar denumirile celor doi termeni din citatul de mai sus ne indică acest lucru: subiectul este doar în măsura în care cunoaște ceva, iar obiectul este numai în măsura în care este cunoscut de către subiect. Cu alte cuvinte, „nu există cunoștință care să nu fie cunoștință a cuiva despre ceva”<sup>7</sup>.

După cum putem observa, limbajul folosit de Vulcănescu este, pe de o parte, fenomenologic și, pe de altă parte, tributari tradiției filosofice. Însă faptul că în genere el gândește fenomenologic se poate vedea din accentul pus pe relația „pur spirituală” dintre subiect și obiect, pe „prinderea în sine” a obiectului de către subiect. Astfel, el se adăpostește de un realism care să postuleze realitatea obiectului independent de actul de cunoaștere și arată modul în care un astfel de reflex de gândire poate lua naștere. Pe de altă parte, el se ferește și de un idealism necritic, în care obiectul cunoașterii este produs exclusiv de către subiectul cunoscător, fără a avea nevoie de o „contrapondere intențională”.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Așa stând lucrurile, subiectul cunoscător și obiectul cunoscut, „care constituiesc două prezențe deosebite, doi termeni existențiali distincți, ca ființă, *formează totuși în cunoaștere un singur tot sui-generis*”<sup>8</sup>. Cu alte cuvinte, deși subiectul, luat *in abstracto*, este o ființare intențională (conștientă), pe când obiectul este o ființare ne-intențională, în cadrul actului de cunoaștere ele ajung să fie omogene. Astfel, prin procesul de formare al unei cunoștințe, „obiectul”, prin relația în care este pus cu „subiectul”, își schimbă însăși ființa. El devine, într-un anume fel pe care Vulcănescu nu-l explicitează și asupra căruia vrem să ne oprim în ultima parte a eseului, o ființare intențională. Întrucât relația dintre cei doi termeni este pur spirituală (adică de felul subiectului), obiectul se spiritualizează atunci când este obiect cunoscut. Această spiritualizare este o „luare de priză imaterială”, o „luare de poziție”, o „deemnare”<sup>9</sup>. Astfel, priza, ca deschidere de trecere a ne-intenționalului în intențional transformă „substanțialitatea” specifică ființării neintenționale într-o indicare, o deemnare prin care rolul obiectului rămâne doar acela de „trimitere”. Cu alte cuvinte, obiectul devine „către-ce”-ul actului de cunoaștere și își pierde „substanțialitatea” sau „realitatea” ca obiect de sine stătător, intrând într-un sistem de relații cu alte obiecte care formează cunoașterea ca întreg.

Așadar, ceea ce Mircea Vulcănescu numește „caracterul tranzitiv” al cunoștinței, anume faptul că „întotdeauna cunoștiința se referă la obiecte”<sup>10</sup>, nu trimite la actul specializat de cunoaștere, ci la orice luare la cunoștiință, la orice conștientizare prin care ceva devine manifest pentru subiect. Prin acest caracter, cel ce cunoaște se identifică cu cel ce este cunoscut în actul de cunoaștere. Are loc o „prindere în sine”, o „aidomare”<sup>11</sup> între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Astfel, spiritualizarea ca aidomare și prindere în sine modifică însăși felul de a fi al obiectului, obiectul prinde chipul subiectului și, astfel, trece în domeniul conștiinței. Așadar, *logos-ul* este, pe de o parte, cunoașterea ca *proces prin care un obiectul se spiritualizează și primește felul de a fi al subiectului* și, de altă parte, cunoștiința ca *obiect spiritualizat și aidomat subiectului*.

### 3. DIRECȚIA UNEI RECONSTRUCȚII A CONCEPTULUI DE CUNOAȘTERE (*LOGOS*)

Întrebarea care se pune în continuare este aceea a modului în care cunoștiințele pe care le deținem influențează viitoarele noastre cunoștiințe. Cu alte cuvinte, oare faptul că obiectul devine o ființare intențională în actul de cunoaștere nu are urmări asupra viitoarelor noastre cunoștiințe? Cum se comportă obiectul intențional, odată spiritualizat și aidomat cu subiectul? La aceste întrebări, Vulcănescu nu oferă niciun răspuns. Analiza sa practic decupează actul propriu-zis de cunoaștere, îl

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

singularizează și îl investighează din punct de vedere fenomenologic. Dar actul de cunoaștere nu poate fi astfel analizat tocmai pentru că el este întotdeauna predeterminat spiritual. Altfel spus, un anumit act de cunoaștere, o anumită cunoștință nu pot fi niciodată izolate de cunoașterea în întregul său astfel încât să putem vorbi despre un act pur de cunoaștere. Analiza făcută de Vulcănescu dă seama numai de intrarea unei anumite cunoștințe în sistemul cunoașterii în genere, însă nu și de rolul regulativ al acesteia. Importanța acestui rol este însă foarte ridicată, întrucât din cauza lui nu putem obține un „act pur de cunoaștere”. De aceea trebuie să schițăm modul în care obiectul ca ființare intențională se comportă în orizontul gândirii, în vederea unei reconstrucții ulterioare.

Prin această discuție, se pot clarifica și unele probleme ridicate de Vulcănescu în părțile „teologico-filosofice” ale conferinței sale, pe care însă nu le putem aborda în acest context. El spune clar că între cunoașterea „de aici” și cea „de acolo” „*există referințe neîndoielnice*, care ne îngăduie să întrebuițăm corespondența aceluiași termeni”<sup>12</sup>. Cu alte cuvinte, cele două tipuri de cunoaștere, până la un anumit punct, se pot citi una prin cealaltă, însă numai dacă, pornind de la cunoașterea omenească, „*Celălalt face mișcarea de dezvăluire către noi*”<sup>13</sup>. Acest „*Celălalt*” către care trimite Vulcănescu, acest ins „de dincolo” care se deschide către noi, însă nu poate fi prins până la capăt în cunoaștere, va trebui, și el, gândit până la un punct din perspectivă filosofică și va da posibilitatea unei logici meontologice despre care vom vorbi în paragraful următor.

Așadar, întorcându-ne la cunoașterea „de aici”, în cunoștință avem de-a face un obiect a cărui natură este identificată cu subiectul și, astfel, se comportă ca o trimitere. Actul de cunoaștere vizează ceva, iar acel ceva vizat este el însuși, într-un fel, o ființare intențională. Pe de altă parte, vizarea intențională este o „luare de priză” a „ceva ca ceva”. Un anume sens al obiectului luat în conștiință se impune și prevalează. Astfel, într-un anume fel, obiectul, odată intrat în sistemul cunoașterii, capătă o anumită intenție proprie. Chiar dacă la început el este doar intenționat, adică vizat în cadrul unui act de conștiință care îl constituie ca atare, ulterior el *se impune* pe sine pentru „subiectul cunoscător”. Astfel, „obiectul” nu mai este pur și simplu intenționat și constituit de către subiect, ci el însuși constituie, într-un fel, modul de a cunoaște al subiectului. Obiectul, al cărui sens a fost constituit de către subiect, devine de la sine înțeles, capătă un caracter „de sine stătător”, se afirmă și se validează în mod constant.

Așa stând lucrurile, cu cât un concept este mai bine determinat, cu atât el are un rol regulator mai mare. Astfel, în măsura în care atrage subiectul către el, conceptul îl și constrânge pe acesta la o anumită atitudine, iar atunci când el devine de la sine înțeles, se impune ca o pre-judecată. Forța de constrângere a prejudecăților este de obicei cea mai mare tocmai pentru că ea nu este resimțită ca atare. Ele apar, de obicei, în seturi de presupoziii care configurează o anumită atitudine și viziune

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 53.

asupra lumii. Astfel, totalitatea prejudecăților care trimit către un unic mod de a percepe lumea constituie o *paradigmă*<sup>14</sup>.

Paradigmele apar în toate domeniile cunoașterii și influențează felul de a cunoaște al oamenilor pe perioade întinse de timp. Totuși, ele nu trebuie considerate din punct de vedere negativ, deoarece dau seamă de felul de a fi al gândirii înseși. Gândirea tinde să-și valideze și afirme rezultatele în vederea folosirii lor ulterioare, chiar și cu prețul îngustării orizontului în care ea se poate mișca liber. Numai demersurile aflate la limita acestui domeniu pun întrebări serioase privitoare la posibilitatea unei depășiri a logicii (de la *logos*) curente a lucrurilor. Asemenea momente privilegiate în domeniul gândirii filosofice ajung să răstoarne multe prejudecăți și, dacă logica „nouă” este una suficient de riguroasă, pot duce la schimbări de paradigmă.

Interesant este însă faptul că, deși ceea ce schimbă o paradigmă este în genere un efort sincer de a oferi un sistem mai bun de cunoaștere, soarta unui astfel de demers este de a ajunge, la rândul său, de la sine înțeles și de a se constitui, în cele din urmă, într-o paradigmă. Așa stau lucrurile în cazul demersurilor de restructurare a *logos*-ului făcute de către Parmenide, Platon sau Aristotel în Antichitate, dar și în cazul demersurilor contemporane fenomenologice, care tind să devină din ce în ce mai dogmatice, chiar dacă gânditorii sunt mai atenți la prejudecăți decât în cazul altor curente de gândire.

Întrebarea de maximă importanță în acest punct este privitoare la posibilitatea unei logici care să rupă acest ciclu de paradigme și care să mențină gândirea mereu trează în fața presupuzițiilor și prejudecăților. Există, oare, o logică care să nu permită obiectelor cunoașterii să devină „de sine stătătoare”? Putem noi, oare, să gândim astfel încât să nu impunem o anumită „substanțialitate” a *intentum*-ului? Putem, oare, păstra viu obiectul *cunoscut deja* și vizat în actul intențional de cunoaștere, evitând rigidizarea acestuia și trecerea lui într-o prejudecată? Toate aceste întrebări fac trecerea către „cunoașterea de dincolo” despre care vorbește Vulcănescu, însă din perspectivă filosofică. Căci, pentru ca *logos*-ul „de aici” să poată fi relevant pentru cel „de dincolo”, trebuie ca, într-un fel, primul să-l deschidă pe cel de-al doilea. Astfel, o logică ce face legătura cu un „dincolo” pentru înțelegerea noastră este o logică ce se deschide către problema *logos*-ului teologic, însă se menține în limitele filosofiei. Mai mult decât atât, deoarece „termenii de dincolo” nu apar decât cu limite „determinate negativ, ca fiind dincolo de (...) înțelegerea noastră cea mai pură, dar orientate oarecum în același sens cu ele”, ei sunt, într-un fel, accesibili înțelegerii filosofice. Or, orientarea de sens către ceea ce, prin cunoașterea de aici, nu poate fi determinat decât negativ este ceea ce vom numi în continuare *logică meontologică*. Prin această logică, este pusă în lumină tocmai sursa *logos*-ului ca cunoaștere de aici, ca proces de aidaire a obiectului cu subiectul.

<sup>14</sup> Pentru lămuriri privitoare la modul în care funcționează paradigmele în domeniul științelor exacte, vezi Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Humanitas, 2008.



#### 4. LOGICA ONTOLOGICĂ ȘI LOGICA MEONTOLOGICĂ

Dacă privim mai atent la modul în care obiectul spiritualizat și aîdomat subiectului ca sens se comportă în cadrul sistemului cunoașterii, observăm că, cu cât el este afirmat și validat mai des, capătă o anumită „greutate”. Greutatea aceasta este dată de determinațiile sale, din ce în ce mai complexe și mai riguroase, care nu lasă „loc” pentru nicio îndoială. Așadar, greutatea sensului este tocmai ființa lucrului cunoscut. Cu alte cuvinte, un lucru este în măsura în care se impune în sistemul cunoașterii și are o anumită greutate. Astfel, el „are un cuvânt de zis” în toate demersurile noastre cogitative, iar greutatea lui se transformă în substanță. De aici până la rigidizarea și constituirea de prejudecată este un singur pas.

Observăm însă că logica în genere, adică reconstrucția conceptului de *logos*, este ontic-ontologică. Ea se referă, în funcție de profunzimea stratului la care este analizată, fie la lucruri în măsura în care sunt cunoscute (logică ontică), fie la felul de a fi al lucrurilor în măsura în care sunt cunoscute (logică ontologică). Oricum ar fi, în ambele cazuri ne lovim de unul dintre cele mai „grele” concepte din istoria filosofiei: *conceptul de ființă*. Mai mult decât atât, ființa este chiar centrul de greutate de la care toate aceste domenii își obțin valabilitatea. Fără ea nu s-ar putea justifica niciun gând despre „obiect”, „subiect” sau „ceva”. De aceea nici nu este de mirare că sensurile capătă greutate și se rigidizează tocmai deoarece ele își iau greutate de la ființă, care este un concept fără de care logica tradițională nu poate opera. Chiar dacă este luată ca presupuziție sau este explicitată în cel mai eliberat mod, o construcție logică are în genere nevoie de axioma „*ceva este cumva*”, ca formă generală a judecății. Astfel, sunt inserate în judecată trei categorii ale filosofiei tradiționale – *ființa* („este”), *quidditatea* („ceva”) și *calitatea*<sup>15</sup> („cumva”).

Întrepătrunderea acestor trei categorii, toate categorii statice în măsura în care sunt interpretate din punctul de vedere al filosofiei tradiționale, facilitează „substantivizarea” *obiectului intențional*. De aceea orice logică ontologică poate duce la substantivizare, substanțializare și, în ultimă instanță, la pre-judecare. Căci, dacă „ceva este cumva” și această propoziție este luată drept adevărată, atunci calitatea este legată în mod constant de quidditate și, astfel, judecata ca atare este pusă mai presus de îndoială. Or, punerea mai presus de îndoială este tocmai pre-judecata.

Dar poate, oare, exista o logică fără ființă, calitate sau quidditate? Putem noi dezvolta un discurs despre ceea ce nu este ceva, nu este cumva și nu este în genere? O astfel de logică ar fi o logică *meontologică* și și-ar asuma, în primul rând, indicarea modului în care categoriile menționate mai devreme pro-vin dintr-o sursă unică, neființială, care este *nimicul*. Cu alte cuvinte, ar fi o logică a nimicului și a modului în care conștiința prelucrează acest nimic. Dar, în măsura în care nimicul desemnează tocmai acel „dincolo” față de care spațiul logic tradițional se configurează, atunci o logică a nimicului ar forța trecerea acestei bariere dintre „aici” și „acolo”,

<sup>15</sup> Categoria calității este luată în sensul cel mai larg posibil. Ea acoperă toate determinațiile posibile pe diverse paliere cum ar fi *timpul, spațiul, relația* etc.

astfel încât celălalt să se poată dezvălui către noi. Cu alte cuvinte, prin intermediul unei astfel de logici putem înțelege mai bine demersul lui Mircea Vulcănescu de punere în legătură a unei logici filosofice „de aici” cu o logică teologică „de acolo”. Fără o logică pur filosofică intermediară, care să deschidă gândul filosofic către un „dincolo”, conferința lui Vulcănescu ar rămâne în mod esențial fragmentată în două părți corespunzătoare dihotomiei „aici–acolo” și nu am avea acces la ea ca întreg.

Așadar, chiar dacă filosoful român nu a dezvoltat o astfel de logică a nimicului în mod explicit în demersul său, el face referiri la necesitatea unei relevanțe a cunoașterii omenești pentru atingerea cunoașterii divine. Această necesitate, credem, ar putea fi mai bine înțeleasă prin recursul la o logică meontologică – pur filosofică, pe de o parte, care însă deschide posibilitatea unei filosofii teologice –, logică la care nu putem decât să trimitem în acest eseu.

Unul din avantajele principale pe care o astfel de logică ni le poate oferi este acela că, în măsura în care de dovedește că ființa provine din nimic și că nimicul sălășluiește chiar în inima ei, avem de-a face cu o dez-centrare a orizontului cunoașterii și cu o reconfigurare a relațiilor conceptuale din interiorul acestuia. Întreaga topologie a gândirii se schimbă în sensul că relațiile dintre concepte vor ieși în evidență ca niște configurații dictate de im-punerea nimicului în orizontul gândirii în calitate de ceva. Astfel, ele nu vor mai fi privite ca fiind de sine stătătoare și nu vor mai avea aceeași greutate ontologică, ci vor dobândi o fluiditate întemeiată pe „ideea” nimicului, care va permite menținerea în deschis a tuturor semnificațiilor în vederea reasamblării orizontului gândirii. Or, în măsura în care nimicul ține deschisă posibilitatea reasamblării orizontului gândirii și oferă acestuia sens prin impunere, înseamnă că el pro-duce în fiecare clipă lumea, înțeleasă ca ansamblu de semnificații. El pune lumea în fața sa și se retrage într-un „dincolo” al ei. Dar retragerea nu înseamnă absență, ci nimicul se risipește, adică se înstrăinează pe sine în lume, până în ultimul colț al ei, pentru a o menține deschisă ca ansamblu de semnificații.

O logică care să pună în lumină modul în care nimicul se risipește pe sine impunându-se ca sens în orizontul gândirii este o logică ce lasă mereu deschisă posibilitatea unei „dezvăluiri” de sens de „dincolo” către „aici”, care să reconfigureze întreaga lume. Or, exact acesta este sensul pe care îl dă Vulcănescu „logos-ului de dincolo”, care poate fi tratat în mod teologic, pe baza tradiției creștine sau, din punct de vedere filosofic, ca fenomenologie a nimicului. Prin dezvoltarea unei astfel de logici, vom putea obține o reconstrucție a „logos-ului de dincolo” din perspectivă strict filosofică, reconstrucție despre care Vulcănescu nu dă decât niște indicii.

# CONTENTS

## MIRCEA VULCĂNESCU: 1904–1952

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

## RESTITUTIO

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

## ROMANIAN PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY

Romanian philosophical bibliography: 2011 ( <b>Titus Lates</b> ) .....	365
Abstracts .....	367