

4.2.4. Metafizică și morală

Ca regulă, în gândirea filosofică românească domeniul moralei este nu doar ignorat, ci uneori în mod explicit dat deoparte și substituit cu reflecții mai „înalte”, metafizice. Un fragment din *Jurnalul de la Păltiniș* (Liiceanu : 1991) îmi pare exemplar în acest sens. Acolo există o intrare datată luni, 19 ianuarie 1981. La un moment dat, G. Liiceanu obiectează față de reducerea lui „a fi” la „a trăi cultural” pe care o face Noica ; căci, afirmă el, doar o mică parte a oamenilor (Liiceanu lansează retoric și o cifră : 0,1%) trăiesc cultural. Or, lumea actuală cere altceva : „Într-un moment când se pune problema salvării omenirii ca omenire, nu puteți lăsa lucrurile în sfera culturii doar. După *Tratat* aveți de scris nu o *Logică*, ci o *Etică*. E nevoie de a crea o nouă stare morală a omenirii, și nu de a salva spiritul în forma meschină a conservării celor 0,1 procente trăitoare cultural”. Reacția lui Noica este pilduitoare, el evită un răspuns direct, îl formulează ca și cum ar fi unul metafizic : „Dați-mi voie să vă răspund că nu facem nimic cu *l'épicier*, pentru că băcanul nu este, și nu este pentru că nu vrea să fie, pentru că nu a făcut nimic ca să fie”⁴⁸. A nu trăi cultural înseamnă a nu fi, a nu avea statut ontologic.

Dar răspunsul lui Noica poate fi citit, dat fiind contextul, și altfel : Noica de fapt respinge morală. În morală fiecare trebuie tratat egal cu ceilalți, atât băcanul, cât și creatorul de cultură ; ceea ce este incompatibil cu elitismul agresiv transmis de susținerea lui Noica (care e bazată pe acordarea unui rol privilegiat în sens ontologic faptului de a trăi cultural). Morală este depreciată fiindcă nu e coerentă cu anumite prezumții centrale aparent metafizice, însă mai degrabă ideologice⁴⁹.

Noica nu este însă singular. Nici la Bлага nu întâlnim o lucrare dedicată moralei – iar acest lucru se repetă cu cei mai mulți autori români care au publicat în prima parte a secolului trecut. Cu atât mai mult lipsesc analize normative aplicate direct asupra instituțiilor din societatea românească.

Eu cred însă că mulți dintre acești autori, sub imaginea unor reflecții ontologice, metafizice, au spus adesea lucruri relevante moral. Voi lua un singur exemplu : cunoscutul eseu al lui M. Vulcănescu⁵⁰ *Dimensiunea românească a existenței* (Vulcănescu : 1991a).

Vulcănescu distinge între două moduri de a caracteriza existența. Unul – cel modern – constă în aceea că „a fi” ori „a nu fi” înseamnă „ori a fi de tot, ori a nu fi deloc” (1991b, p. 91); altfel spus, „existența” se aplică în chip categoric obiectului ei. În schimb, pentru medieval existența ar avea un sens calitativ :

Pentru modern, existența e o calitate simplă. Un lucru este sau nu este. Nu se poate spune despre un lucru că e mai mult ; ori că e mai puțin. Pentru modern nu există asemenea grade de existență. Pentru medieval da. Pentru el, existența este o însușire intensivă, susceptibilă de gradare. Un lucru poate exista, pentru medieval, în chip deplin ; dar ar putea exista și numai pe jumătate. ... un lucru există pentru medieval mai mult sau mai puțin (Vulcănescu : 1991b, p. 90).

Pentru medieval, existența vine așadar în grade : distanța dintre ce este pe deplin și ce nu este deloc are o demografie complicată. În *Dimensiunea românească a existenței* (1991a), Vulcănescu pune într-un alt fel această distincție. El o leagă de două modalități de a afirma existența⁵¹ : una absolută și o alta predicativă⁵². La modul absolut, existența nu se poate afirma decât categorial : da sau nu – ceva este sau nu este, *tertium non datur* (Socrate este sau Socrate nu este) ; dar când „este” e înțeles în sens predicativ, deci când zicem că ceva este într-un anumit fel (Socrate este filosof), atunci avem puțința gradării : căci Socrate poate fi în multe feluri – Socrate este filosof, dar e și învățătorul lui Platon, și locuitor al Atenei⁵³ etc.

Cred că la Vulcănescu (1991a) există două clase distincte de susțineri. Prima cuprinde susțineri care ar decurge, direct sau nu, din admiterea sensului predicativ al lui „este” ca unic admisibil. A doua constă în încercarea de a da acestor susțineri o caracterizare națională⁵⁴. Voi omite să discut această a doua clasă de susțineri – nu doar pentru că ele sunt irelevante pentru discuția sumară de mai jos, ci și pentru că îmi par în general irelevante și, ca să reiau aici o etichetă a lui Blaga, îmi par susțineri născute pe năsălie. Privitor la prima clasă de susțineri, nu voi cerceta dacă ele sunt realmente consecințe ale interpretării predicative a existenței. Mă îndoiesc că au acest statut ; totuși, voi presupune că așa ar sta lucrurile și mă voi opri doar asupra argumentelor lui Vulcănescu.

Nu e deloc ușor să detectăm structura logică a argumentării lui Vulcănescu. Voi sugera totuși că aceasta are două părți. Prima e de

a produce explicația unor susțineri foarte generale, „dominante” ; a doua constă în identificarea unora dintre consecințele acestora.

Vulcănescu începe prin a identifica o susținere dominantă⁵⁵ : există o „vastă solidaritate universală”⁵⁶ între toate faptele⁵⁷ ; altfel spus, lumea este un tot organic, în care totul se leagă de toate. Deși aparent simplă, această susținere pune o problemă dificilă : care sunt faptele solidare între ele ? Care sunt componentele aceluși „tot organic” ? Cu alte cuvinte, ce contează ca fapt⁵⁸ ? Răspunsul lui Vulcănescu este unul de o exorbitantă generozitate ontologică : faptele pe care le admite el nu sunt restrânse doar la ceea ce e „actual”, adică la ceea ce se petrece în „realitate”. Dimpotrivă, trebuie admis – potrivit lui Vulcănescu – și ceea ce nu este ori are, din perspectiva standard, un alt mod de a fi ; și, foarte important, trebuie admis tot ceea ce e posibil, ce e virtual, iar nu și actualizat :

Orice poate fi luat în considerație într-un fel *este*, cel puțin într-un sens, acela în care e cel luat în considerație ; iar discuția nu se poate purta, filosofic, asupra existenței lui decât în înțelesul de a lămuri felul în care este. ... Planul adevărat al existenței este planul virtualităților, planul tuturor putințelor, planul plinătății dumnezeiești, care premerge, într-un sens, chiar lucrarea dumnezeiască, planul vastei nedeterminări existențiale sub raportul actualității, în care toate lucrurile există cu toate felurile lor de a fi, adică : actualizate și neactualizate, ba chiar actualizabile și neactualizabile⁵⁹ (Vulcănescu : 1991a, p. 132).

Problema e acum să se dea un fundament acestei situații. Vulcănescu consideră că topirea tuturor afirmațiilor existențiale în afirmații de tip predicativ (este înseamnă întotdeauna este ceva) oferă explicația necesară. Căci să admitem că a spune că ceva este înseamnă că acela este ceva. Atunci, mai întâi, a spune că ceva nu este revine la a spune că acela nu este într-un mod, dar poate fi – și deci este – într-un alt mod. Negația este ea însăși un mod al afirmării predicative⁶⁰. Ce nu este va fi, de exemplu „dincolo”. Cum nu există o distincție de natură între cele două moduri de a predica – și deci între cele două feluri de a fi – un lucru nu pierе în chip absolut, ci doar va fi altfel. „Nu există deci o ruptură existențială, prăpastie ... între lumea de aici și lumea de dincolo, între vremea de acum și veșnicie, ci numai vămă, adică poartă de trecere.”⁶¹ (p. 108) În al doilea rând, modalitățile – posibil, necesar sau imposibil ; sau chiar permis, obligatoriu, interzis – exprimă tot feluri diferite de a fi ale unui lucru. Ca

urmare, afirmațiile de posibilitate sunt tot de tip predicativ și deci ele indică tot feluri de a fi.

Afirmația predicativă, dacă e generalizată, indică astfel o lipsă a capacității de a trasa limite, de a despărți între ceva și altceva⁶²: ea întemeiază legătura „organică” între toate. (De aici Vulcănescu trage uneori concluzii nu tocmai motivate. De exemplu, nu îmi e clar de ce solidaritatea organică ar determina pierderea oricărei autonomii a existențelor: de ce individualul ar fi „fenomen neautonom al ființei universale”⁶³ (p. 115) și deci de ce un anumit fatalism ar fi justificat.)

Solidaritatea universală ori organică, odată explicată ca o consecință a acceptării numai a afirmărilor predicative ale existenței, este explorată, într-o a doua etapă a argumentării. Vulcănescu indică o mulțime de „urmări” sau consecințe ale acestei înțelegeri predicative a afirmării existențiale. Voi nota că urmările sunt de multe ori derivate nu direct din invocarea structurii logice a afirmărilor existențiale, ci din invocarea consecinței „dominante”: înțelegerea organică a lumii.

Voi discuta aici doar două dintre aceste urmări. Ele privesc nu chestiuni de natură metafizică, ci faptul că anumite tipuri de aranjamente sociale sunt considerate admisibile, iar altele nu⁶⁴. În esență, vreau să arăt că, pentru Vulcănescu, unele credințe, opțiuni sunt favorabile constituirii unor aranjamente instituționale specifice. Altfel spus, potrivit lui, oricât de ciudat ar părea, susțineri foarte abstracte (precum cele despre existență) au consecințe relative la tipurile de instituții care se pot forma și pot funcționa într-o societate.

„Nu există imperativ”: această „urmare” privește comportamentul practic al cuiva care nu admite decât afirmația predicativă de existență. Concluzia e îndreptățită, căci existența imperativului echivalează cu o distincție între două feluri de fapte, unele actuale și altele care exprimă rezultatul unei constrângeri ideale asupra acțiunii umane. Dar dacă nu putem distinge între statutul faptelor de cele două feluri, atunci imperativul nu mai are niciun sens tare. Rezultatul: regulilor nu li se mai poate atașa un conținut precis, respectarea lor nu e o constrângere. Ceea ce este drept și ceea ce nu este drept, ceea ce e corect și ceea ce nu e corect sunt modulate: întotdeauna există un balans și o soluție care să meargă. (Mai general: autoritatea însăși e lipsită de fundament, ea nu are legitimitate.)

Dar dacă totuși ea este respectată, cum se poate explica acest lucru? Răspunsul lui Vulcănescu (p. 138) are două componente. Prima este aceea că respectarea regulii e posibilă doar dacă ea nu

este percepută ca o constrângere exterioară. Or, alternativa e aceea ca regula să conștie într-un control intern. În terminologia pe care am folosit-o deja, regula e respectată doar ca normă, ca o regulă care exprimă autonomia, fiindcă provine din interiorul persoanei care acționează. A doua componentă a răspunsului curge astfel : cum toate faptele sunt legate între ele organic, respectarea unei reguli depinde de modul în care cerințele ei se „potrivesc” cu celelalte fapte din lume, dând naștere unei „ordini”. O regulă poate funcționa doar dacă este inclusă într-un complex instituțional mai larg. Or, aceasta înseamnă și că ea nu este respectată ca atare, ci numai în măsura în care este coerentă cu restul.

O altă „urmare” este, zice Vulcănescu, aceea că „nu există alternativă” ; prin această formulare (puțin fericită), Vulcănescu vrea să indice un anumit „stil” de a lua decizii⁶⁵. Ideea este simplă : o alternativă de acțiune înseamnă un anumit curs al evenimentelor, dintre multe alte cursuri posibile. Cum modalitatea, potențialitatea sunt parte componentă a realității, numărul alternativelor posibile e nelimitat. Acum, a alege înseamnă a modifica locul pe care îl are o astfel de alternativă : înseamnă „a o coborî prin faptă din existența ei ideală, în existența concretă” (p. 136). Dar fiindcă nu există o distincție de statut între cele două cazuri (existența ideală și existența concretă), decizia nu are semnificație ; căci a alege o alternativă nu mai înseamnă a-i conferi acesteia o altă greutate (existențială) : „A decide, a opta nu are sens într-o lume în care posibilitatea stă față în față cu prezența”. Așadar, apare o reticență în a decide și tendința de a lăsa lucrurile pur și simplu să se petreacă : decizia, opțiunea nu produc ceva nou, diferit. La limită, dispare chiar, zice Vulcănescu, până și necesitatea de a alege.

Legată de această argumentare e o alta mult mai cunoscută : cea a fatalismului (ca trăsătură a românilor) care ar decurge de aici. Să observăm că la Vulcănescu în discuție nu sunt în primul rând evenimentele naturale. Mai curând este vorba despre fatalitatea socială^{*}. Trăsătura

* E interesant să ne gândim la distanța uriașă dintre o perspectivă precum cea a lui Vulcănescu și cea a unui autor ca Dobrogeanu-Gherea. Pentru cel din urmă, fatalismul țaranului român – rezumat simplu în trei cuvinte : „Așa vrea Dumnezeu” – nu are o natură metafizică. El nu exprimă decât dubla robie a acestuia : în fața forțelor naturii și în fața regimului instituțional neoiobăgăst (Dobrogeanu-Gherea : 1977, pp. 106-107).

esențială a fatalismului constă, consideră Vulcănescu, în aceea că oamenii adoptă acele acțiuni care sunt cel mai mult compatibile cu „ritmul universal”, adică cu mersul general al lucrurilor. Fatalitatea cu care se întâmplă ceva nu este însă implacabilă, de o rigiditate solemnă; ea nu transmite un sens al iremediabilului⁶⁶ (p. 140); mai curând e vorba doar despre a lăsa lucrurile să se întâmple, permițând astfel o integrare laxă într-o ordine care este dată în afara propriilor acțiuni ale persoanei individuale. Într-un mod asemănător, Blaga nota faptul că fatalismul sufletului românesc nu este unul tragic: „Românul nu va încerca prea mult să schimbe cursul întâmplărilor; el va modifica, dar nu va forța configurația pământului” (Blaga: 1969b, p. 193).

Dincolo însă de aceste explicite susțineri solemne, putem cu ușurință să detectăm „urmări” privitoare la felul în care se vor constitui aranjamentele sociale într-o societate în care predomină o înțelegere predicativă a afirmării existențiale. Atribuirea unui rol minimal deciziei, respingerea ei pot fi înțelese în sensul că predomină o preferință puternică în favoarea *status quo*-ului: afirmația că nu există alternativă cred că poate fi înțeleasă în sensul că, dată fiind o anumită situație, alternativa deja practică nu va fi înlocuită – căci celelalte opțiuni nu aduc nimic nou. O supraapreciere a alternativei practicate sau familiare este însă, așa cum am argumentat deja în alte locuri, un răspuns de tip conservator. E formulată, implicit, o strategie decizională⁶⁷ care favorizează înlocuirea deciziilor de tip rațional-instrumental cu unele în care ceea ce primează este adaptarea reciprocă dintre valori și mijloace, formularea în orice schimbare a unor pași mici, accentul pe negociere, pe concesiuni și pe ajustări permanente⁶⁸.

Atunci când într-o societate instituțiile care funcționează se caracterizează prin trăsături de acest tip, gradul de reziliență este foarte ridicat: ne vom aștepta puțin la schimbări, nu doar pe termen scurt, ci și pe termen mediu și lung. Mai mult, am văzut deja că astfel de strategii decizionale sunt favorizate atunci când alternativele existente sunt nu doar puține și puțin diferite între ele (și cu atât mai mult puțin diferite de alternativa deja în uz – de *status quo*), ci reprezintă și raționalizări ale comportamentelor aflate la limita subzistenței.

Nu e nimic nou? – cu siguranță, Vulcănescu oferă o încercare proaspătă de a produce argumente înspre concluzii cunoscute. E o