

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
VI**

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2010

Copyright @ Editura Academiei Române, 2010
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46; 4021-318 81 06
Tel./Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: <http://www.ear.ro>

Referenți: Prof. univ. dr. ALEXANDRU BOBOC,
membru corespondent al Academiei Române
Dr. MARIUS DOBRE

Redactor: MIHAI POPA
Tehnoredactor: DIANA RUSU
Coperta: MARIANA ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 25.XI.2010. Format: 16/70×100.

Coli de tipar: 20,75.

C.Z. pentru biblioteci mari: 1(498)(09)(082).

C.Z. pentru biblioteci mici: 1.

CUPRINS

Argument	7
----------------	---

Mircea Florian (1888–1960)

Viorel Cernica , <i>Forma filosofică a teoriei datului recesiv</i>	11
Angela Botez , <i>Mircea Florian – realism și relativism</i>	39
Ilie Pinte , <i>Conceptul de filosofie în opera lui Mircea Florian</i>	46
Constantin Aslam , <i>Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice</i>	70
Constantin Stoescu , <i>Recesivitate și experiență. Proiectul unei metafizici inductive la Mircea Florian</i>	98
Mihaela Pop , <i>Frumosul ca relație sau actualitatea gândirii estetice a lui Mircea Florian</i>	110
Mihai Popa , <i>Semnificația istorică a recesivității timpului în raport cu eternitatea la Mircea Florian</i>	127
Dragoș Popescu , <i>Dialectică, contradicție și recesivitate la Mircea Florian</i>	134
Mihai D. Vasile , <i>Cele două transcendențe în metafizica lui Mircea Florian</i>	149
Mona Mamulea , <i>„Fides et ratio”: Mircea Florian și smerenia rațiunii</i>	168
<i>Mircea Florian: o bibliografie a exezei (Titus Lates)</i>	179

Studii și eseuri

Alexandru Surdu , <i>Rezumat de istorie a filosofiei românești</i>	193
Maria Michiduță , <i>Ștefan Lupașcu și paradigma filosofică postmodernă</i>	204
Paul-Gabriel Sandu , <i>„În primă instanță și cel mai adesea”. Dinamica existențială a Dasein-ului și tensiunea holomerului</i>	215
Romina Surugiu , <i>Influența lui Nae Ionescu asupra filosofiei lui Noica</i>	231
Adrian Mircea Dobre , <i>Rolul culturii în constituirea conceptului de „românism” la C. Rădulescu-Motru</i>	241
Gheorghică Geană , <i>Exclusivismul metodologic ca înstrăinare a spiritului critic</i>	248

Portrete

Marin Diaconu , <i>A. Axelrad – important popularizator al filosofiei</i>	267
Ionel Popa , <i>Constantin Galeriu: o antropologie creștină</i>	279
Constantin Stroe , <i>Petre Dulfu: o abordare etică la sfârșit de secol XIX</i>	285

Restituiri

Ion Pogorilovschi , <i>Noica în câmpul cuvintelor intraductibile: miza limbii române</i>	293
---	-----

Ion Pogorilovschi , <i>Căutarea arheilor – recurs final al gândirii lui Petre Botezatu și Constantin Noica</i> (Precizări, comentarii, note: Teodor Dima)	298
Titus Lates , <i>In memoriam: Ion Pogorilovschi</i>	319

Semnal

Lucrări de filosofie românească: 2008–2009 (Titus Lates)	325
---	-----

„FIDES ET RATIO”: MIRCEA FLORIAN ȘI SMERENIA RAȚIUNII

MONA MAMULEA

ADEZIUNEA INIMII ȘI ADEZIUNEA MINȚII

Orice experiență este religioasă în esența ei. Aceasta este aserțiunea cu care își încheie Mircea Florian cartea *Misticism și credință*, publicată în 1946. Un astfel de enunț – venit din partea unui filosof care trece drept raționalist – este cel puțin surprinzător, cu atât mai mult cu cât avem, în aceste cuvinte, altceva decât o demonstrație de stil, anexată în final de dragul sonorității ei analogice. Afirmția în cauză, care stă de corolar, e năucitoare nu numai datorită planurilor gnoseologice distincte în care au fost plasate de-a lungul timpului cunoașterea rațională și cunoașterea religioasă. (Chiar și pentru Toma d’Aquino, care s-a străduit să probeze *rațional* existența lui Dumnezeu, revelația și rațiunea – deși ambele sunt surse legitime de cunoaștere – au competențe inegale.) Este o concluzie tulburătoare mai ales pentru faptul că, până la aceste ultime rânduri, *miza lucrării părea să fie cu totul alta*.

Primul dintre obiectivele lui Florian – mărturisit încă din prefață – ține mai degrabă de istoria și teoria ideilor. Pornind de la constatarea istorică (nu lipsită de subtilitate) că un oarecare „misticism atavic” s-a desprins de rânduiala religioasă, s-a sustras de sub paza vigilentă a religiei tradiționale, și nemulțumit, totodată, de identificarea confuză a misticismului cu religia în genere, Florian încearcă să disciplineze teritoriul religiei înseși, instaurând ordine terminologică și teoretică. Al doilea dintre obiectivele sale (destăinuit și acesta) este pur filosofic; deși îi consacră doar câteva rânduri la sfârșitul prefeței („În sfârșit, lucrarea revendică și o altă semnificație...”), prin contrast cu lămuririle ample dedicate celeilalte ținte, Florian îl plasează pe primul loc în ordinea importanței. Pe scurt, acest al doilea scop al său (dar primul în ceea ce privește însemnătatea) este de a încadra misticismul și credința (căci Florian teoretizează o distincție între acești doi poli ai religiei) într-o filosofie care are la bază *o altă înțelegere a experienței*. Florian urmează, așadar, să redefinească noțiunea de experiență în vederea unui scop care rămâne nelămurit la nivelul intenției declarate; „a încadra misticismul și credința într-o filosofie care se reazemă pe o altă noțiune de experiență” vorbește mai degrabă de o metodă decât de o miză teoretică propriu-zisă, nu lasă, adică, să se întrezărească

acel ceva care urmează să fie demonstrat. Miza pare să se clarifice în cea de a doua parte a lucrării, unde autorul reia vechea problemă a raportului dintre credință și rațiune, sistematizând și analizând cele mai importante modele de interpretare (de la raționalismul extrem la fideism) care s-au impus de-a lungul timpului. Planul său nu este de a argumenta una sau alta dintre pozițiile consacrate, dar nici de a impune o nouă poziție *în limitele distincției menționate*. Argumentația lui Florian are drept scop *slăbirea distincției înseși*. De-a lungul timpului, *fides* și *ratio* au fost înțelese fie în opoziție, fie în complementaritate. Atunci când nu s-a negat capacitatea experienței religioase de a produce cunoștință sau atunci când nu s-a contestat posibilitatea rațiunii de a accede la un adevăr „adevăr”, rațiunea și credința au fost considerate două modalități complementare de cunoaștere. Iar aceasta a fost suprema concesie la care au fost dispuși să consimtă teoreticienii și doctrinarii raportului. Se pare că Toma a fost cel dintâi care a reușit, în mod sistematic, să pună în acord rațiunea și credința: revelația și rațiunea sunt ambele *surse legitime de cunoaștere*, ambele provin de la Dumnezeu. Între cele două nu există conflict. Adevărul cu privire la ființa divină are două fețe: una la care poate ajunge cercetarea rațională, și o alta, care depășește întreaga capacitate umană de înțelegere (*Contra Gentiles*, I, 4). Cele două sunt complementare. Așa cum avea să spună mai târziu Papa Ioan Paul al II-lea în scrisoarea sa enciclică din 1998, „credința și rațiunea sunt precum două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului”. A vorbi însă despre o complementaritate presupune a subînțelege o deosebire limpede între cei doi termeni. Altfel spus, cunoașterea „cu mintea” și cunoașterea „cu inima” se completează reciproc, dar ele diferă fie prin natură, fie prin obiect, fie prin metodă, fie prin rezultatele propriu-zise, fie prin toate acestea.

Florian merge însă ceva mai departe de simpla conciliere a rațiunii cu credința. Pe de o parte, credința nu este „dincolo” de rațiune, nu este oarbă, nu suprimă inteligența; ea conține semnificative elemente teoretice. Pe de altă parte, rațiunea nu se mișcă în lipsa credinței. Nu există credință pur afectivă: orice act de credință conține elemente intelectuale care sunt fie ignorate, fie nemărturisite. În același mod, nu există nici rațiune pură. Orice cunoștință luată drept certă este însoțită de credința în veracitatea ei. Credința însoțește „ca o umbră” orice tip de cunoștință, spune Florian, fie ea percepție, reprezentare sau raționament¹. A cunoaște înseamnă concomitent *a crede*. Orice cunoștință este întovărășită de o credință corespunzătoare. A judeca înseamnă a afirma sau a nega, iar a afirma sau a nega înseamnă a crede. Credința și judecata sunt *termeni sinonimi*, conchide el².

Am ajuns într-un punct în care este necesar să ne lămurim *cu ce concept al credinței* operează Florian în încercarea sa de a împreuna afacerile minții și afacerile inimii. În limbajul curent, cuvântul este folosit în mai multe sensuri, dar

¹ Mircea Florian, *Misticism și credință*, București, Minerva, 1993, p. 137.

² Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 137.

două dintre acestea dau seamă de o diferențiere pe care limba română nu o operează: cea dintre „belief” și „faith”, dintre adeziunea intelectuală și cea afectivă. Între „Cred că la baza lumii se află spiritul creator” și „Cred în Dumnezeu”, diferența este semnificativă. Prima propoziție, așa cum este formulată, rămâne pentru individul onest la nivelul opiniei, în vreme ce a doua constituie, pentru vorbitor, o certitudine afectivă. A crede *că* la temeiul lumii se află spiritul se reduce la a admite că anterioritatea spiritului în raport cu materia are, pentru persoana în cauză, un grad mai mare de probabilitate decât posterioritatea lui. Dar credința *în* spiritul absolut, ca Dumnezeu, vorbește de o convingere existențială, de o *încredințare*. Iar *încredințarea* are deopotrivă sensul de certitudine și de dăruire: *încredințat* de existența lui Dumnezeu, individul *i se încredințează* acestuia. În primul caz, avem o „credință *că*”; în cel de al doilea, o „credință *în*”. Credința „că...” nu implică în mod necesar o angajare la nivel existențial, o organizare a întregii cunoașteri și trăiri în jurul respectivei opinii. Dar „credința *în*” traduce pe de-a-ntregul lumea (interioară și exterioară) în termenii convingerii afective; în plus, individul se predă la nivel existențial acelui ceva *în* care crede – se *încredințează* lui. Mintea „crede *că*” și „crede *despre*”; inima „crede *în*”. Credința în Dumnezeu, așadar, nu este însoțită de *opinia*, ci de *convingerea* că Dumnezeu există. În prima situație, credința este un produs al minții. În cea de a doua, este un produs al inimii. Al doilea tip de credință nu derivă din cel dintâi, altfel zis, cel care crede că preeminența spiritului este mai plauzibilă decât cea a materiei nu se angajează în mod necesar să creadă *în* Dumnezeu. Lucrurile stau mai degrabă invers. Cel care crede în Dumnezeu nutrește deopotrivă și credința că spiritul este anterior materiei. De la adeziunea minții (*opinia*) și până la adeziunea inimii (*încredințarea*), drumul este mai lung decât în sens invers. Pentru omul religios, „credința *că*” este subsumată „credinței *în*”, aceasta din urmă fiind mult mai cuprinzătoare. Diferența dintre „a crede *că*” și a „crede *în*” devine și mai izbitoare când introducem în discurs obiecte situate pe paliere ontice diferite. Niciun individ nu va admite că propoziții precum „Cred că mâine o să plouă” și „Cred în moralitate” vorbesc despre același tip de „credință”. Pe de altă parte, orice individ va admite că prima indică o cunoștință incertă, o opinie, în timp ce a doua este o certitudine existențială, un reper, indiferent de modul în care își definește vorbitorul moralitatea. La ce tip de credință se referă Florian?

Încă de la începutul capitolului consacrat „esenței credinței”, ține să semnaleze că termenul „credință” are mai multe sensuri, ambiguitatea sa fiind sporită prin aceea că unele limbi (printre care româna și germana) nu diferențiază la nivel terminologic între „belief” și „faith”. Se angajează, prin urmare, ca pe întreg parcursul demersului său să specifice despre care dintre cele două este vorba, promisiune de care, de altfel, se și achită. Prin „belief”, Florian înțelege însă „credința în sens generic” (diferită de „faith”, care este „credința restrânsă, religioasă”). Vorbind despre „belief”, el vorbește, așadar, despre credință *în*

general. În ea încap atât credința religioasă, cât și credința-opinie³. (Reamintesc aici că prima definiție a termenului „belief”, în dicționarele limbii engleze, se referă la ceea ce am numit *adeziunea minții*. În *Webster*, prima semnificație a cuvântului este: „Assent to a proposition or affirmation, or the acceptance of a fact, opinion, or assertion as real or true, without immediate personal knowledge”. Dacă recurgem la un dicționar de filosofie⁴, citim că „belief” [tradus prin „credință”] se referă la „atitudinea epistemică de a considera adevărată o propoziție *p* când există o anumită cantitate de probe, neconcludente însă, că *p* este adevărată. Fiind clar legată de cunoaștere, credința [„belief”, n.m.] poate fi caracterizată ca fiind mai tare decât simpla opinie lipsită de temeiuri, dar mai slabă decât cunoașterea în sensul deplin”. Consultând un dicționar al limbii engleze de la începutul secolului trecut⁵, observăm că, și atunci, prin „belief” se înțelegea „probable knowledge”, „assent to a truth of reason”.)

În limba română, cuvântul „credință” se referă deopotrivă la convingerile existențiale, la devotamentul religios și la credința de tip opinie sau părere. Dar faptul că avem unul și același cuvânt pentru adeziunea minții și pentru adeziunea inimii, pe de o parte, pentru părere și pentru certitudine absolută, pe de altă parte, nu ne îndreptățește să postulăm o echivalență între diferitele sale sensuri. Florian constată, așadar, că are un singur semn și mai multe semnificații, după care se angajează să opereze distincțiile. Dar adaugă că întrebuițarea aceluiași termen pentru accepții diferite nu poate fi întâmplătoare. Nu dă ea seamă, cumva, de *existența unor note comune*? Există, prin urmare, o credință „în genere”, de la care se prevalează toate cazurile ei particulare. Deși onestitatea teoretică îl împiedică să mizeze pe faptul că limba română nu dispune de două cuvinte separate pentru „belief” și „faith”, nimic nu-l împiedică totuși să ia această situație ca pe un argument în favoarea propriei sale demonstrații⁶...

Așadar, Mircea Florian diferențiază explicit între „credința în genere” și „credința religioasă”, dar cea din urmă este un *caz restrâns* al celei dintâi. Să ne amintim că el are de demonstrat, până una-alta, că demersul rațional nu produce nimic independent de credință, așa cum credința însăși se întemeiază (deslușit sau

³ „Nu putem primi afirmația lui G. Marcel că opinia și angajamentul se exclud, că deci omul care posedă numai opinii e omul care nu vrea să se angajeze. Opinia, fiind o credință [...], implică o angajare, însă și o linie de retragere, o corectare a vederilor”; Mircea Florian, *Misticism și credință*, pp. 143–144.

⁴ Antony Flew, *Dicționar de filosofie și logică*, traducere din engleză de D. Stoianovici, București, Humanitas, 1996, p. 82.

⁵ Francis Andrew March, *A Thesaurus Dictionary of the English Language, Designed to Suggest Immediately any Desired Word Needed to Express Exactly a Given Idea*, Philadelphia, Historical Publishing Company, 1910 [1902], pp. 97, 389.

⁶ „Întrebuițarea aceluiași termen pentru accepții deosebite este și în împrejurarea de față un indiciu că există note comune”; Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 129.

confuz) pe elemente teoretice. Că mintea și inima, prin urmare, sunt în mod necesar tributare una celeilalte și reciproc dependente. Mircea Florian vrea să demonstreze „congruența credinței și a cunoștinței”⁷. Ca atare, definiția de lucru pentru „credință în genere” va conține o importantă încărcătură de afectivitate: „credința e o *atitudine* spirituală, anume, o adeziune, un asentiment [...], o atașare față de ceva (persoană, lucru, idee, existență), o angajare a conștiinței”⁸. Dar prin asentiment, prin aderare, individul se angajează deopotrivă afectiv și intelectual. Prin urmare, credința capătă și o importantă încărcătură teoretică: ea este în același timp o evaluare, o judecată de apreciere. Astfel înțeleasă, credința în genere cuprinde atât elemente afective, cât și elemente teoretice. Distanța dintre adeziunea minții și adeziunea inimii începe încă de pe acum să-și piardă consistența.

Pentru a argumenta congruența dintre credință și rațiune, Mircea Florian trebuie să probeze, pe de o parte, amestecul judecării în actul de credință și, pe de altă parte, ingerința credinței în orice act rațional. Nu există credință pur emotivă sau volițională, „Nu este nimic în inimă care să nu treacă prin spirit”⁹, spune el pe urmele lui H. Delacroix. Reciproca este, și ea, adevărată. „Orice e cunoscut”, spune el, este concomitent și crezut”¹⁰. (Crezut *sau nu*, aș adăuga. Dar și în această privință Florian și-a luat din timp măsuri de precauție: necredința nu este opusul credinței, ea este tot o atitudine, o *credință negativă*¹¹.) A judeca înseamnă a afirma sau a nega, scrie, iar a afirma sau a nega înseamnă a crede. *Judecata și credința sunt termeni sinonimi*. Dar ce nevoie avem de actul de credință pentru a admite, de pildă, că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte? Eliminarea credinței (înțeleasă în genere) din sfera unor astfel de cunoștințe nu este însă justificată la nivelul faptelor, spune Florian. Suntem constrânși, e adevărat, să acceptăm că simpla constatare a ceea ce există este impusă de obiect și de natura acestuia; obiectul nu poate fi cunoscut altfel decât se prezintă el în calitate de dat. Dar credința există în mod subiacent, chiar dacă nu schimbă conținutul propriu-zis al cunoștinței și chiar dacă nu se valorifică întotdeauna. În ce fel există? Sub forma trăirilor care însoțesc „enunțurile obiective”. Dacă o cunoștință ne lasă reci, dacă nu obține adeziunea noastră, este *ca și cum nu ar exista*. (Cu alte cuvinte, nu este suficient să constat că $1+1=2$; dacă $1+1=2$ nu mă stimulează și afectiv, este o constatare lipsită de valoare teoretică.) Pe de altă parte, căutarea adevărului este mobilizată de *iubirea* pentru adevăr. Așa cum aportul teoreticului în actul de credință rămâne de cele mai multe ori obscur pentru însăși persoana credincioasă, nici credința nu este întotdeauna explicită în actul cunoașterii raționale. Să observăm că

⁷ Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 137.

⁸ Subl. în text; Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 129.

⁹ H. Delacroix, „La Croyance”, în *Traité de psychologie*, vol. II, 1924, p. 209, citat de Florian.

¹⁰ Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 137.

¹¹ Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 130.

Mircea Florian s-a văzut în cele din urmă nevoit să extindă credința în genere la întregul domeniu al trăirilor care însoțesc și mobilizează demersul cognitiv.

Cu datele de până acum, putem considera că nu mai avem o distincție propriu-zisă între credință (în sensul ei „generic”) și rațiune. Dar aceasta este doar o verigă în lanțul demonstrației lui Florian. El trebuie să arate, mai departe, că rațiunea și credința *religioasă* sunt, de asemenea, congruente. Terenul și l-a pregătit în momentul în care a decis că „faith”, credința religioasă, este *un caz restrâns al credinței „în genere”*. Pentru a nu pierde pe drum caracterul existențial, trăit, al credinței religioase, a avut grijă să definească credința „în genere” astfel încât să poată fi privită ca adeziune a minții și a inimii deopotrivă.

QUOD ERAT DEMONSTRANDUM

Cunoașterea este, prin urmare, și o adeziune a inimii, așa cum credința, în sens generic, este și un act de cunoaștere. Dar Florian urmează să demonstreze că și *credința religioasă* este o cunoaștere și o experiență legitime. Două sunt problemele care i-ar putea incomoda argumentația. În primul rând, cunoașterea presupune o distincție între subiect și obiect. Pentru a putea obține cunoștințe despre obiect, subiectul ia distanță față de acesta. În cazul religiei însă, avem situația *contopirii mistice* dintre subiect și obiect. În al doilea rând, există problema raportului cu experiența. Credința în genere, ca opinie, ca doxa, nu pretinde că depășește în vreun fel limitele experienței și ale cunoașterii. Credința religioasă, prin contrast, are pretenția că transcende experiența și cunoașterea.

Modul în care rezolvă prima problemă este cu adevărat spectaculos. Vorbind despre *doi poli ai religiei*, Florian separă, pur și simplu, credința religioasă de misticism. Religia prezintă, astfel, o dublă polarizare: *trăirea mistică* (polul apropierii) și *credința* (polul depărtării). Cea dintâi elimină cunoștința (știința, rațiunea) și îl „volatilizează” pe Dumnezeu reducând experiența la sentimentul unei Existențe unice și indistincte, la o existență „în devălmășie” cu Principiul vieții¹². Misticismul este *un mod de viață*, iar nu o modalitate de cunoaștere. El șterge distanța dintre subiect și obiect, prin urmare este un act de trăire, și nu unul cognitiv. Florian nu acceptă ca viabilă cunoașterea prin contopirea subiectului cu obiectul¹³. Dacă ar accepta-o, ar trebui implicit să admită că există mai multe *modalități* de cunoaștere. Or, pentru el, există o singură modalitate de cunoaștere, prin experiența a ceea ce este dat, iar cunoștințele diferă doar în obiect; modul de a le obține este invariabil. Pe de altă parte, are de demonstrat că și credința religioasă este o cunoaștere, în sensul în care înțelege el cunoașterea. În această situație, nu îi

¹² Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 223.

¹³ „Oriunde este identificare, indistinct, nu are loc cunoștință; oriunde este cunoștință, dispare identificarea mistică.” Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 113.

rămâne decât să postuleze, în cadrul religiei, distincția dintre „polul apropierii” (= trăire) și „polul depărtării” (= cunoaștere). În lipsa acestei distincții, întreaga sa argumentație privind coincidența dintre rațiune și credință ar fi fost sortită eșecului. Pentru a instala credința printre actele de cunoaștere, Florian trebuia mai întâi să o ferească de suspiciunea disoluției eului în divinitate, ca, de altfel, de orice situație ce presupune identitatea subiect–obiect. Abia aici, la jumătatea celei de a doua părți a lucrării, distincția dintre misticism și credință primește o justificare ce depășește nivelul istoriei ideilor. Mai mult, prima parte a cărții, cea consacrată misticismului, se vedește abia aici a fi o verigă într-un lanț demonstrativ. Revenind la ceea ce spuneam la început privind *adevărata* miză a lui Florian, dincolo de ceea ce declară el însuși în prefață, nemulțumirea sa privind identificarea misticismului cu religia în genere are drept scop mai mult decât (re)stabilirea unei ordini conceptuale. Însăși argumentația lui din partea a doua, conform căreia cunoașterea rațională și cunoașterea prin credință coincid, îi cere cu necesitate să situeze credința religioasă la „polul depărtării”, separând-o astfel de misticism... În plus, Florian se simte dator să stabilească o incompatibilitate de principiu între creștinism și trăirea mistică. *Prin chiar esența sa*, spune el, creștinismul este non-mistic. La baza acestuia găsim ireductibilitatea persoanei divine și a celei umane. Profetul este „un inspirat al lui Dumnezeu”, iar nu „un suflet pierdut pasiv în Divinitate”¹⁴. Ceea ce a propus Iisus nu a fost o formă de extaz, ci o *credință personală adâncă*. Florian trebuie să admită că există și un misticism creștin, dar acesta nu merge până la identificarea eului cu divinitatea, până la disoluția acestuia într-un „Unu amorf și indistinct”, ci păstrează distincte și libere ambele persoane, a omului și a lui Dumnezeu.

A doua chestiune care ar fi putut periclita argumentația lui Florian este legată de experiență. Credința – pretind fideității – *trece* de orice experiență, este o adeziune dincolo de experiență, de cunoștință, de raționament. *Dar trece, într-adevăr?* – se întreabă Florian. La un răspuns pozitiv, raționalistul credincios ar fi obligat să accepte caracterul lacunar al instrumentului său predilect de cunoaștere. La un răspuns negativ, credinciosul raționalist s-ar vedea nevoit să-și reconsidere tocmai obiectul credinței. Florian preferă să *reconsidere experiența însăși*, așa încât alternativa de mai sus își pierde consistența. În mod obișnuit, prin experiență se înțelege ceea ce este dat în mod nemijlocit organelor senzoriale, cu alte cuvinte, lumea palpabilă, considerată în mod consensual „obiectivă”. Dar această experiență pe care credința pretinde că o depășește are sensul „limitat în mod arbitrar”: experiența a ceea ce e dat nemijlocit organelor senzoriale. De fapt, spune Florian, experiența este un teritoriu mult mai cuprinzător. Ea include nu numai experiența „obiectivă”, controlabilă, ci și experiența subiectivă; nu doar ceea ce este dat în exterior, ci și ceea ce este dat în interior, în viața spiritului; mai mult, experiența, în sensul lui Florian, revendică atât *nemijlocitul*, cât și *mijlocitul*, atât ceea ce poate fi

¹⁴ Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 98.

perceput/reprezentat, cât și ceea ce nu poate fi decât *imaginat*¹⁵. Experiența se mișcă, așadar, pe mai multe planuri. Ea poate avea ca obiect mijlocitul și nemijlocitul deopotrivă, lumea exterioară și lumea interioară. Odată ce experiența este astfel definită, credința religioasă nu mai poate fi considerată o *depășire a oricărei experiențe*, ci doar o completare a unui plan de experiență cu un altul. În fond, credința religioasă *se mișcă în limitele experienței*. Ceea ce-l susține pe Florian, din *background*, în această extindere a domeniului experienței nu este altceva decât propria sa teorie asupra datului, pe care o conturase în 1925¹⁶. Pentru el, obiectul oricărei experiențe este *datul*, iar acesta cuprinde deopotrivă datul empiric (pe calea simțurilor), datul mitic (venit pe calea imaginației) și datul raționalist (pe calea gândirii). Dar indiferent care este calea prin care „datul este dat”, sursele acestuia sunt nechestionabile. Datul nu poate fi dovedit și nici nu are nevoie, întrucât el este cel care stă la baza oricărei gândiri și a oricărei dovezi, iar acesta este singurul lucru care se poate spune cu privire la dat: „avem obiecte de cunoscut, avem date”.

Cu aceasta, Florian se debarasează în mod elegant și de cel de al doilea obstacol din calea demonstrației sale. Credința este o experiență ca toate celelalte, iar obiectul ei este – precum în toate cazurile – datul. Ea devine, astfel, o modalitate nu mai puțin legitimă de a obține cunoștințe asupra datului. Acum este limpede că cele două obiective formulate de autor în Prefață *nu constituie punctele terminus ale demonstrației sale*, așa cum lasă el să se înțeleagă. Fără distincția dintre misticism (polul apropierii) și credință (polul depărtării) i-ar fi fost destul de dificil, dacă nu chiar imposibil, să-și dovedească ideea potrivit căreia *și credința religioasă este un act de cunoaștere*. Iar cu regândirea noțiunii de experiență – reconsiderare ce nu poate fi înțeleasă până la capăt decât în lumina propriei sale teorii asupra datului –, Florian arată că acest act de cunoaștere nu se deosebește, în esența lui, de orice altă experiență cu datul. Arătase deja că afacerile minții sunt greu de imaginat în lipsa afectivității care însoțește și stimulează acest tip de cunoaștere, după cum afacerile inimii sunt de neconceput în lipsa rațiunii: o trăire lipsită de gândire, de conștiință, este – în cuvintele lui – o trăire crepusculară, neumană. Cum spuneam însă, el trebuia să ajungă nu la coincidența dintre rațiune și credință în genere, ci la aceea dintre rațiune și credința *religioasă*. Cu reconsiderarea noțiunii de experiență, se poate admite că Florian a înlăturat și ultima dificultate din calea argumentației sale. Dar deși pare a fi capătul – și chiar este, într-un fel, ca țintă strict

¹⁵ „... experiența nemijlocită înglobează și experiența obiectivă, controlabilă de oricine, fie externă, fie internă, dar și experiența personală, trăirile sau atitudinile adăugate obiectelor de fiecare eu. Experiența își întinde apoi împărăția sa dincolo de nemijlocit la tot ce e mijlocit sau «numai reprezentat», în sfârșit [...] ea revendică și celălalt mijlocit, tot de natură reprezentativă, un mijlocit mai îndepărtat: *imaginarul, fictivul*.” Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 147 [subl. în text].

¹⁶ Mircea Florian, „Problema datului”, în *Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, 1944, pp. 85–112.

teoretică –, nici identitatea dintre rațiune și credința religioasă nu face *obiectul ultim* al efortului său. În mod surprinzător, însuși demersul lui Florian ține de un resort dublu: avem, pe de o parte, o miză *teoretică*, iar pe de altă parte, o miză *afectivă*. Cea teoretică s-a lămurit; în timp ce pretinde că scopul său este de a întemeia religia pe o altă înțelegere a experienței, Florian demonstrează, de fapt, congruența *fides-ratio*, iar efortul pe care îl face pentru a ajunge aici nu este deloc neglijabil, dacă ținem cont de faptul că o strădanie întreagă, întinsă pe jumătate de carte, reprezintă – așa cum am arătat – o simplă verigă în lanț. Care este acea motivație ce poate să justifice o atare osteneală? Ne-o mărturisește Florian însuși: „salvarea” credinței... Pe de o parte, apăsarea pe elementele strict ateoretice apropie primejdios credința de misticism¹⁷ (în traducere: respingerea factorului teoretic refuză credinței virtuți *cognitive*). Pe de altă parte, vechiul înțeles al experienței – empirist, pozitivist sau materialist – s-a dovedit a fi o amenințare la adresa obiectului credinței, câtă vreme este considerat produsul spontaneității spirituale, o pură invenție care nu există în afara conștiinței umane¹⁸. Considerând credința o experiență legitimă al cărei obiect este datul, așa cum îl înțelege el, Florian o pune la adăpost de suspiciunea invenției. Religia s-ar fi confruntat, așadar, cu dilema: ori este experiență, ori este născocire. Lărgind sfera experienței pentru a face loc credinței, într-un demers pur speculativ, având însă o miză afectivă, Florian – s-ar părea – *salvează credința de pe poziții raționaliste*. Dar și acesta este un simplu pas intermediar, căci ceea ce ne arată în cele din urmă nu este privirea raționalistului credincios, preocupat de soarta teoretică a propriei sale religii și, totodată, de gradul de realitate al obiectului credinței sale. În mod paradoxal, nu *raționalistul* este cel care încheie lucrarea, ci *omul religios*. După ce a arătat că religia, în calitate de credință, este experiență, Mircea Florian se străduiește să justifice și implicația inversă (fără de care echivalența, în sens logic, nu este posibilă): orice experiență este în esența ei religioasă. *Acesta* este, de fapt, capătul și corolarul întregii sale argumentații; în această propoziție aparent stranie trebuie să vedem *quod erat demonstrandum*.

EXPERIENȚA CA SMERENIE

Cu toate că încheierea este neașteptată, ea nu este și extravagantă. Chiar în această afirmație vedem un Florian egal cu sine însuși, mai precis cu cel din „Problema datului”. Datul este ceva ce se impune rațiunii umane „din afară”, ca și cum ar fi *transcendent*. Tot ce poate face individul uman este să derive date mijlocite (spre exemplu, noțiuni) din date primare, nemijlocite¹⁹. Gândirea, crede Florian, *nu este creatoare*. Ea nu descoperă nimic nou. Este un mit al filosofiei capacitătea creatoare a gândirii, o superstiție care a răpit divinității puterea

¹⁷ Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 135.

¹⁸ Mircea Florian, *Misticism și credință*, p. 149.

¹⁹ Mircea Florian, „Problema datului”, p. 106.

creatoare și a transferat-o minții umane. În relația sa cu datul (o altă relație, de altfel, este cu neputință), individul nu este activ, ci pasiv. El nu poate trece „dincolo” de sfera a ceea ce îi este dat²⁰. Gândirea merge în prelungirea datului (explicându-l, determinându-l, amplificându-l ș.a.m.d.) și este imanentă lui. Orice așa-zisă noutate este derivată pe seama unui dat anterior, și toate datele mijlocite combină date nemijlocite. În limitele acestei dedomenologii, ideea de Dumnezeu este un dat ca oricare altul, nechestionabil, care face obiectul unei experiențe nu mai puțin legitime decât experiența empirică. Încă de la „Problema datului” Mircea Florian considera necesară o revizuire a noțiunii de experiență. Experiența nu este o ordonare a unor date nemijlocite dispartate, aflate inițial sub forma unui conglomerat anarhic sau a unui „puzzle”. *Ordinea însăși este dată*, mai precis este imanentă datului, prin urmare nu conștiința este cea care o creează, unind prin mecanismele secrete ale unor necesități interne „o rapsodie de fapte izolate”²¹. Temeiul ordinii, generalul, se află în individual și subsistă prin acesta (ideea este reluată pe larg în *Recesivitatea ca structură a lumii*, I, în contextul discuției despre cuplul recesiv individual/general).

Teoria datului, așadar, necesită o schimbare radicală a viziunii privind experiența. În studiul pe care l-a datat 1925, Florian se limitează să o enunțe în treacăt, dar elementele ei de structură se regăsesc în text și pot fi cu ușurință delimitate: (1) Obiectul oricărei experiențe este datul; (2) Datul se impune minții/rațiunii/ conștiinței umane din afara acesteia și este primar, indemonstrabil; (3) Mîntea umană nu poate funcționa în afara datului și nu creează nimic cu adevărat nou, de vreme ce datul mijlocit are la bază datul nemijlocit; (4) Ordinea este ea însăși imanentă datului, iar nu minții umane, prin urmare experiența nu este creatoare de ordine, ci se mulțumește să o constate și să gloseze asupra ei.

Având în vedere toate acestea, putem spune că obiectul experienței, datul, este în același timp și *limita* ei. Gândirea și – în genere – experiența umană funcționează *în limitele* a ceea ce îi este dat. Experiența trebuie să fie, prin urmare, acceptarea datului, obediență în raport cu acesta, asceză – prin renunțare la mitologia gândirii creatoare – și, nu în ultimul rând, *smerenie*. În raport cu datul (*unicul* raport, de altfel, pe care îl poate avea), filosoful este un *homo religiosus* care acceptă cu umilință marginile experienței sale. Lucrul este valabil și pentru omul de știință. Dacă mîntea și inima sunt inseparabile, precum a dorit să arate Florian, și dacă se poate vorbi despre o smerenie a inimii, în recunoașterea neputinței umane, de ce n-am putea vorbi și despre o *smerenie a minții*? Socrate, cel care a făcut din știință recunoașterea neștiinței ar putea fi aici prototipul pentru

²⁰ „Nici o forță nu poate scoate gândirea din sfera datului, precum nici un om nu poate trăi multă vreme fără aer. La rigoare pot viețui organisme fără aer, dar o gândire peste dat și fără el, o gândire ce se desfășoară în nedat, este un non-sens. Orișice gândire are un obiect și ori și ce obiect, chiar cel matematic, este un dat, un pregăsit.” Mircea Florian, „Problema datului”, p. 89.

²¹ Mircea Florian, „Problema datului”, pp. 111–12.

umilința inteligenței. În acest sens înțeleg concluzia lui Florian potrivit căreia *orice experiență este o experiență religioasă*. Devotamentul omului religios față de obiectul credinței sale se regăsește aici în supunerea și fidelitatea filosofului față de ceea ce este dat. Dar Mircea Florian nu relaționează cu datul *ca și cum* ar fi un *homo religiosus*. Întreg demersul său de slăbire a distincției dintre *fides* și *ratio*, pe care l-am reconstituit mai sus, are o dublă consecință: pe de o parte, inserarea rațiunii și a teoreticului în domeniul credinței; pe de altă parte, introducerea religiozității în sfera rațiunii și a experienței. Jules Payot, pe care Florian l-a citit, scrisese că divergența radicală dintre filosof și omul religios se rezumă la chestiunea *orgoliului*. Omul religios subestimează rațiunea umană, în vreme ce filosoful necredincios o supraestimează: „Un philosophe est un religieux qui manque d’humilité, un religieux est un philosophe humble”²². Mircea Florian, ca filosof și credincios rezolvă aici problema, și o face în ambele sensuri. Ca filosof, acordă credinței demnitatea teoreticului, a rațiunii (o „salvează”, după cum spune el, de perspectiva celor care o consideră un simplu „conținut de conștiință”, o plăsmuire); ca om religios, soluționează problema trufiei, atribuind smerenie rațiunii și experienței. Pe de o parte, credința este o experiență îndreptățită să revendice cunoștințe adevărate în ceea ce privește obiectul ei; pe de altă parte, filosofia și știința își conduc experiența cu datul după modelul atitudinii religioase față de sacru: smerenia. Suportul acestei duble strădanii, fundamentul care îi asigură coerența, se află, precum am arătat, în teoria datului.

²² Jules Payot, *La croyance. Sa nature, son mécanisme, son éducation*, Félix Alcan, 1904. pp. 200–211.