

MIRCEA FLORIAN ÎN CONTEXTUL FILOSOFIEI INTERBELICE

CONSTANTIN ASLAM

I. PRELIMINARII

Cercetarea gândirii lui Mircea Florian cu mijloace profesionalizate este abia la început. În ordine metodologică, investigația acesteia ar trebui orientată, ca și în cazul altor construcții filosofice sistematice din spațiul nostru de cugetare, în două direcții principale: internalistă și externalistă. Prima direcție ar viza cu precădere o analiză „sintactică”, în care prevalează înțelegerea, prin mobilizarea unor operații de clarificare conceptuală ori de evaluare a consistenței și coerenței propunerilor filosofice ale lui Mircea Florian prin raportare la propriile sale intenții. Cealaltă direcție, *externalistă* sau „semantică”, ar trebui să plaseze gândirea lui Mircea Florian în cele două contexte sau medii filosofice, cel european și cel românesc, cu accent pe înțelegerea surselor sale de gândire, dar și a contribuțiilor conceptuale proprii în raport de tematizările inițiate sub influența agendei filosofice a momentului istoric în care a trăit, dar și a problemelor filosofiei însăși.

Prezentul articol propune o abordare externalistă, în sensul în care gândirea lui Mircea Florian este raportată la contextul mediului filosofic interbelic, dominat de rivalitatea dintre stilurile de gândire ale celor două școli filosofice: „maiorescienii” și „naeionescienii”. De ce nu a existat un dialog public între cele două școli filosofice? În ce a constat dezacordul *filosofic* dintre oameni care interacționau cotidian și care, nu de puține ori, s-au prețuit ori erau prinși în cercul obligațiilor reciproce? Ce se ascunde în spatele aleatorului și arbitrarului unor comportamente care mai degrabă maschează motivațiile și credințele ce le animă, decât le devoalează?

Considerăm că dincolo de latura umană și socială implicată în această rivalitate, reprezentanții Școlii lui Titu Maiorescu, cu precădere Mircea Florian, și reprezentanții Școlii lui Nae Ionescu, în ordine *strict filosofică*, s-au respins reciproc, întrucât gândirea lor s-a situat în paradigme filosofice concurente, fondate pe înțelesuri distincte ale conceptului „experiență”. Plecând de la această stare de fapt și de la consecințele ce decurg din înțelegerea reciproc contradictorie a „experienței”, în chiar actul definirii și practicării filosofiei înseși, exercițiul interpretativ pe care-l propunem încearcă să răspundă la vechea și mereu noua întrebare: de ce nu se înțeleg filosofii?

Înainte de a ataca frontal problema, se impun câteva observații preliminare de ordin exegetic și metodologic.

1. Să remarcăm în primul rând că ideea de „filosofie interbelică” este o reconstrucție a exegezei filosofice actuale care, de cele mai multe ori, confundă planul judecăților de existență, al înțelegerii și „expunerii”, cu cel al interpretării și valorizării. Cu toate că există multiple puncte de contact între aceste planuri – orice act de judecare activează implicit acte valorizatoare și preinterpretări din orizontul unui *deja* știut –, exegetul profesionalizat trebuie să-și sondeze continuu, la nivelul conștiinței reflexive, propriile sale opțiuni valorice, să și le asume explicit pe măsură ce avansează în actele de interpretare și, pe această bază, să-și relativizeze propriul punct de vedere. Din păcate, actualmente suntem încă departe de atingerea acestui firesc standard interpretativ, întrucât conceptul „filosofie interbelică” este parazitat de perspective ideologice, de scheme conceptuale, chiar de sisteme de reprezentări și norme implicite de interpretare ce orientează investigația fenomenului românesc către simplificare și amalgamare conceptuală. Interpretul ideolog nu-și asumă, prin devoalarea propriilor opțiuni hermeneutice, distincții intelectuale explicite, propunând o *preinterpretare* a faptelor cu convingerea că există valori de la sine înțelese ce pot fi transformate în criterii de judecare și evaluare a textelor filosofice. Urmându-l pe Umberto Eco, astfel de enunțuri nu sunt, propriu-zis, interpretări de text, în sens hermeneutic, cât mai degrabă *utilizări* ale acestora în alte scopuri decât scrutarea înțelesurilor și relevarea sensurilor. Astfel de abordări nu caută *sensuri* în istoria filosofiei românești, cât mai degrabă aplică mecanic *un sens gata făcut* de interpretul însuși. Prin urmare, cel care invocă ideea de „filosofie interbelică” este pus în fața sarcinii pe care Gianni Vattimo o exprimă în cuvintele: „de a întreprinde o muncă de critică neîncetată a capacității noastre de a ne înșela pe noi înșine”¹.

2. A doua observație, în strânsă legătură cu prima, poate fi tratată analitic din două perspective:

a) Prima dintre acestea se referă la faptul că, în odinea clarității termenilor folosiți, se impune redefinirea expresiilor „luptă de idei”, „confruntare de idei” sau „confruntări ideologice”, precum și a altor sintagme belicoase de acest gen, folosite frecvent în abordările ideologice care au dominat deceniile interpretarea filosofiei românești interbelice. În viziune ideologică, cele două școli filosofice, „maiorescienii” și „naeionescienii”, văzute ca fenomen global fără diferențieri și nuanțări de la un gânditor sau altul, sunt într-o

¹ John D. Caputo și Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Cristian Cercel, București, Editura Curtea Veche, 2008, p. 161.

relație de opoziție ireductibilă pentru că se fundează pe orientări politice diferite. De o parte stau adepții stângii democratice, apărătorii valorilor parlamentarismului, în vreme ce orientarea către extrema dreaptă i-ar caracteriza pe ceilalți. Or, starea de fapt a filosofiei interbelice nu poate fi înțeleasă plecând de la aceste clișee de limbaj vidate de conținut cognitiv și instrumental. Mai mult decât atât, practica filosofică efectivă și conștiința filosofică asociată ei, modelate la rândul lor de practicile de viață comunitară și intelectuală, nu pot fi cuprinse de câteva scheme lingvistice preluate din recuzita „luptei de clasă”. Lumea interbelică este o lume civilizată în care dezacordul de idei nu este o luptă lipsită total de comunicare și de recunoașteri valorice reciproce. De pildă, când Mircea Florian a publicat, în 1923, *Îndrumare în filosofie*, Nae Ionescu îi face o recenzie laudativă tipărită în „Ideea europeană”: „cartea dovedește pe lângă cea rară *amoare* a înțelepciunii, solide cunoștințe de istoria filosofiei, un vioi dar al scrisului și o frumoasă încredere în sine... Credem că *Rostul și utilitatea filosofiei* e un bun tovarăș de ceasuri de meditație”². Tot în acest sens, pentru a ne limita la două exemple, depune mărturie și atitudinea lui Mircea Vulcănescu, cel care a scris admirativ despre filosofia datului, pe care Mircea Florian o preda la orele de curs, într-o perioadă în care preferința acestuia pentru gândirea lui Nae Ionescu era incontestabilă³.

Trebuie spus clar că, în ordinea practicii filosofice efective, cele două școli s-au ignorat reciproc. Desigur, au existat și momente de polemică, dar ele au rămas fără efecte în planul *tipului* de creație filosofică ce a individualizat stilurile de gândire ale celor două școli rivale. Conflictul dintre „maiorescieni” și „naeionescieni” ar putea fi caracterizat prin analogie cu metafora geopolitică „război rece”, în sensul că acesta nu a luat forma unei dezbateri publice generalizate și nu a trecut, în această ordine, dincolo de spațiul universitar bucureștean. Riguros vorbind, dezacordul de idei dintre „maiorescieni” și „naeionescieni” nu poate fi evaluat, în detaliile firești, de către cercetătorul filosofiei românești de azi, întrucât acesta nu are la dispoziție toate elementele unei analize de conținut. Să luăm, de pildă, așa-zisa polemică dintre Mircea Florian și Nae Ionescu. Sunt cunoscute, în principal din relatările lui Mircea Vulcănescu, rivalitățile dintre Nae Ionescu și Mircea Florian, la catedră, în primii ani de profesorat. Rivalitățile priveau

² Nae Ionescu, *Rostul și utilitatea filosofiei*, în *Opere*, vol. VI, *Publicistică*, 1, 1909–1923, ed. îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Crater, 1999, p. 399.

³ A se vedea: Mircea Vulcănescu, *Critica teoriei datelor pure*, în vol. I, vol. *Opere*, 1. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, prefată de Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Editura Univers Enciclopedic, 2005, pp. 336–350.

în special statutul și metodele filosofiei, cu referință strictă la istoria filosofiei, fiind exprimate judecăți și evaluări contradictorii în fața aceluiași studenți care le frecventau succesiv cursurile.

Astfel, ambii profesori făceau ample referiri la istoria filosofiei, dar modul lor de valorizare era diferit. Mircea Florian pleca de la premisa că practicarea filosofiei se poate realiza doar sub condiția asumării istoriei ei, invocând ca argument ideea că materialul de reflecție al filosofiei este chiar istoria gândirii filosofice. Orice problemă filosofică se deschide și se rezolvă, conceptual și metodologic, în interiorul istoriei filosofiei înseși: „Pe scurt, stă în chiar natura obiectului filosofiei de a se schimba, așa că *filosofia* este însăși *istoria filosofiei*. Dar oare istoria filosofiei ne dezvăluie o ordine progresivă, un fir conducător? Nu ne înșelăm dacă răspundem da!”⁴. În vreme ce Florian susținea că filosofia se practică cu istoria ei cu tot, Nae Ionescu contesta orice drept de existență istoriei filosofiei, arătând că „fiecare om e singur cu gândul lui, că filosofarea e o activitate strict personală și că filosofii își împrumută numai vocabularul, de cele mai multe ori răstălmăcind-l și pe acesta”⁵.

Ambii profesori erau interesați de inițierea unei reforme în filosofie în acord cu spiritul filosofic european contemporan lor, în atmosfera căruia dezbaterile aprinse anunțau deja producerea celor două mari cotituri, fenomenologică și, respectiv, cotitura analitică. Mircea Florian își propunea o reformare a gândirii filosofice în ansamblul ei, printr-o lectură ontologică a cunoașterii, predând primele elemente ale filosofiei datului ca răspuns la întrebările ce frământau atunci conștiința filosofică europeană: „o problemă imperioasă în filosofia contemporană e lămurirea raportului între dat și gândire. Are gândirea facultatea de a depăși datul, de a-l transfigura, de a-i adăuga elemente străine lui, dar proprii gândirii? Sau dimpotrivă, gândirea este doar determinarea, explicitarea, actualizarea unui dat individual sau mai puțin general printr-un *dat* mai general, așadar, un proces immanent datului? Căci, pare-se, nimeni nu poate determina un dat prin nedat, ci totdeauna numai un dat prin alt dat. Nici o forță nu poate scoate gândirea din sfera datului... o gândire peste dat și fără el, o gândire ce se desfășoară în *nedat*, este un non-sens”⁶.

⁴ Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, ed. îngrijită, note, postfață de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Științifică, 1991, p. 17.

⁵ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 25.

⁶ Mircea Florian, *Problema datului*, în *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943, p. 89.

În același timp, Nae Ionescu interpreta modelul fenomenologic de gândire propunând o reconstrucție a datelor unei posibile metafizici (creștine) plecând de la premisa că „filosofia nu este un meșteșug, ci o chemare. Ea are, fără îndoială, o anumită tehnică, un aparat de lucru mai mult sau mai puțin determinat, care se poate învăța și care trebuie învățat. Dar partea de creațiune personală – aceasta stă în afară de orice metode. Ea atârnă de bogăția sufletească a fiecăruia din noi; de inspirația care se coboară de sus asupra noastră...”⁷.

Ideea lui Florian că se poate depăși opoziția dintre subiect și obiect cu ajutorul datelor pure este contestată de Nae Ionescu pe temeiul unei filosofii a limbajului, susținând că „datul” este, gramatical vorbind, un cuvânt ambiguu, al cărui înțeles într-un enunț implică postularea unui subiect: „Dat! Păi, dat *cui*? Nu trebuie ca orice lucru dat să fie dat cuiva? Astfel, ce înțeles deosebit mai are vorba asta: *dat*? Nu răspunde dativul tocmai la această întrebare? Vedeți ce de întâmplă în filosofie, când uiți gramatica...”⁸. Motivat de această situație, Nae Ionescu ține în anul universitar următor, 1921–1922, un curs de filosofie a gramaticii, menționat și de Mircea Vulcănescu, dar despre al cărui conținut nu știm nimic: „În *Condica de prezență a profesorilor*, începând din 22 noiembrie 1922, între orele 17–18, când își deschide cursul, Nae Ionescu specifică de fiecare dată titlul cursului, *Gramatică generală*, ceea ce nu lasă loc nici unei speculații; cursul se desfășoară pe durata întregului an, atât pe semestrul I, cât și pe semestrul al doilea... Cursul n-a fost stenografiat și nu se păstrează mărturii asupra lui”⁹. În condițiile în care nu cunoaștem obiecțiile de conținut ale lui Nae Ionescu, referitoare la ambiguitatea conceptului „dat”, cum procedăm? Cum evaluăm această situație în absența pieselor existente la dosar? Desigur, printr-o interpretare ce ține de puterea exegetului de a-și imagina un scenariu explicativ similar cu încercarea unui paleontolog de a reconstitui un organism ca întreg, având la dispoziție doar unele fragmente dispartate ale acestuia. Pare-se că obiecția lui Nae Ionescu era atât lingvistică – formulată în îndemnul: „ceea ce trebuie, este să gândiți autentic. Adică să gândiți la înțelesul vorbelor pe care le folosiți. Cel mai bun curs de logică ar fi un curs de filosofia gramaticii...”¹⁰ –, cât și filosofică.

„Obiecția lingvistică” la filosofia datului lui Florian nu era doar o recomandare abstractă, în sensul că fiecare, înainte de a filosofa, trebuie să

⁷ Nae Ionescu, *Funcția epistemologică a iubirii*, în *Neliniștea metafizică*, ed. și note de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, p. 76.

⁸ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu...*, p. 26.

⁹ Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. II, București, Editura Acvila, 2002, p. 43.

¹⁰ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu...*, p. 26.

înțelege sensul cuvintelor. Nu! În cazul de față, este o recomandare metodică, de folosire corectă și eficientă a resurselor gândirii, făcută cu greutatea celui care era la curent cu datele „cotiturii analitice” ce ținea reformarea filosofiei plecând de la o analiză a limbajului și, corelativ, de la unificarea unei teorii a adevărului cu una a sensului. Ideea că filosofia clarifică și reconstituie concepte plecând de la o analiză lingvistică și că filosoful caută sensuri pe care le impune în lume era pentru Nae Ionescu nu numai un crez filosofic, ci și o conduită diurnă a minții. După cum tot atât de vie îi era și credința că orice idee trebuie trăită într-o conștiință, și că *doar* de pe această platformă ea poate să cucerească obiectivitatea, adică spațiul altei minți care o trăiește la rândul său. Nae Ionescu, urmându-l probabil pe Frege, respingea logica în forma ei clasică, fundată pe teoria adevărului corespondență, pe ideea că semnificația unei propoziții este ceva dat, de la sine înțeles, și, deopotrivă, pe indistinția dintre componenta lingvistică și logică dintr-o propoziție enunțiativă. În logica clasică, se știe, a înțelege o propoziție enunțiativă de tip predicativ însemna un act neproblematic, subînțelegându-se că adevărul survine pe fondul unui înțeles deja fixat din precondiția respectării principiilor logice ce fac posibilă relația dintre subiect și predicat. Semnificația unei propoziții era gândită ca o sinteză, unire a unui subiect cu un predicat și, plecând de la această convingere, logica clasică nu deosebea între componenta lingvistică, gramaticală, și componenta semantică, de înțeles și sens, într-o propoziție enunțiativă. Toate expresiile (propozițiile enunțiative) erau văzute în calitatea lor de enunțuri predicative, *sinteză* între subiect și predicat, adevărul fiind considerat, firesc, ca o corespondență cu „starea de lucruri”. Nu se înțelegea însă cum este posibilă compararea unor entități de naturi diferite în această relație de corespondență. Cum se pune în acord mintea în care se formulează propozițiile cu ceva ce se află în exteriorul ei, cu „starea de lucruri”, cu realitatea? Căci „starea de lucruri”, „realitatea” nu sunt date senzoriale, ci cuvinte care au semnificații, înțeles. „Realitatea” este chiar înțelesul cuvântului *realitate* ce se stabilește, *caz după caz*, în funcție de anumite contexte lingvistice¹¹.

„Obiecția filosofică” pe care ar fi putut-o formula Nae Ionescu pentru a-și exprima dezacordul cu filosofia datului lui Florian poate fi surprinsă de cercetător tot prin procedeul reconstrucției conceptuale, plecând, de această dată, de la o analiză comparativă a principiilor de articulare și diferențiere ale celor două filosofii în cauză. Răspunsul lui Nae Ionescu ar putea fi

¹¹ A se vedea: Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice*, traducere de Ioan Biriș, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004, pp. 14–24.

formulat, desigur, prezumtiv, astfel: chiar dacă admitem că datul original este pur, în sensul în care relația de unitate subiect–obiect din structura datului trece înaintea relatiilor, adică a obiectului și subiectului, cum se poate construi o filosofie în care singurul „dat” este conștiința individuală ale cărei „date” sunt „date” ale vieții înseși”? Cum poți să admiți că există ceva „dat” în afara conștiinței, care nu este construit de conștiința însăși? Cum poate conștiința să construiască ceva, cu elemente care nu-i aparține și care-i sunt exterioare ei? Pe scurt, punctul de vedere al conștiinței nu poate fi eludat; datul trebuie reconstruit el însuși într-o conștiință.

b) Următoarea observație preliminară, de această dată cu accent metodologic, aduce în prim-plan distincția dintre practica filosofică efectivă și conștiința filosofică a acestei practici, simplu spus dintre filosofie și metafilosofie. În ciuda unor puncte multiple de contact și de adecvare între filosofie și conștiința filosofică, putem constata o pregnantă asimetrie care a contribuit la actul neînțelegerii dintre „maiorescieni” și „naeionescieni”. De pildă, cu toate că în multe privințe Nae Ionescu îl continuă în practica filosofică efectivă pe Rădulescu-Motru – ideea că ființa umană este constituită dintr-un ansamblu de virtualități ce se realizează organic, ideea culturii ca actualizare a dispozițiilor sufletești, ideea unității psihofizice a individului uman ori ideea personalității de vocație etc. la nivelul conștiinței filosofice –, Nae Ionescu promovează în rândul discipolilor, încă din 1921, convingerea că filosofia românească e o ficțiune în fraze seci: „Filosofia românească în forma ei cultă nu există... Nicăieri mai mult ca la noi nu este în cinste mare filosofia științifică; adică filosofia ca un corp de doctrină... De aceea noi doar glosăm. Pe ideile altora”¹².

În numele unei viziuni metafilosofice radicale centrate pe singularitatea actului de filosofare, ca act de creație individuală ce urmărește doar un scop existențial, puțința de a trăi, Nae Ionescu a întrerupt, negându-i chiar în principiu posibilitatea ei de a exista, orice formă de dialog cu „filosofia științifică” concepută ca activitate anonimă de producere a unui adevăr filosofic colectiv ce-i unește în rezultat pe gânditorii izolați, chiar dacă regula de înaintare în filosofie este de a relua continuu de la capăt actul de filosofare. Ideea de continuitate a gândului filosofic, de colaborare peste veacuri, piesa centrală a „filosofiei științifice”, este negată explicit de Nae Ionescu în cuvinte fără ambiguități: „Filosofia este rezultatul unei operații prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a descoperi o unitate specifică și statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaște; de a ne afirma pe noi; peste tot și toate;

¹² Nae Ionescu, *Filosofia românească*, în vol. *Neliniștea metafizică*, ed. cit., p. 103.

până într-atât, încât nu ne căpătăm liniștea adevărată decât atunci când – și dacă! – izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruiia dintre noi*. Nu există un univers; există atâtea universuri *câți oameni* există... Colaborare cum? Într-o activitate în care suntem fiecare cu noi înșine. Tu, singur, în proporții imense, proiectat deasupra totului... E un domeniu în care nu se cunoaște adopțiunea. Aici nu poate fi vorba decât de zămislire. Proprie... Filosofia românească nu va începe să se constituie decât în clipa în care va pătrunde ideea că *o filosofie* valabilă pentru toți și pentru totdeauna nu e bună de nimic... Aici însă încetează puterea doctorilor și a profesorilor. Diplomele și decretele trebuie lăsate la garderobă”¹³.

Acestui program metafilosofic fundat pe ideea filosofării, a creației și a discontinuității între filosofii, gândit oarecum în analogie cu arta și cu teoria expresivității artistice, i se opunea un alt tip de conștiință filosofică, ce orienta practica reflexivă a „maiorescienilor” către *critica izvoarelor filosofiei*, văzută ca operație anterioară oricărui act individual de filosofare, urmată apoi de alte operații intelectuale metodice similare *spiritului științei*, care *împreună* constituie actul autentic de gândire filosofică: „Critica filosofiei este ea însăși o filosofie, care pretinde a avea o valoare de adevăr, independentă de contingentele istorice. Negarea absolută a filosofiei este lipsită de sens: filosofia e un cuvânt care nu va dispărea niciodată din câmpul culturii. Filosofia este o funcție teoretică imanentă oricărei culturi. Filosofia nu poate fi negată decât tot prin filosofie sau, mai corect, o *anumită filosofie* este respinsă de alta. Istoricește puteam avea nesocotirea, desconsiderarea de fapt a filosofiei – presupunând că aceasta ar fi cu puțință – nu însă o repudiare justificată a filosofiei îndeobște”¹⁴. Ideea că filosofarea, văzută ca act survenit din nevoi interioare de echilibru sufletesc, ar trebui să se substituie actul metodic de gândire filosofică lasă în afară tocmai dorința noastră de a determina ceea ce e real și ce nu: „dacă metafizica este doar o *nevoie subiectivă*, nu putem tolera ca o asemenea trebuință sentimentală să decidă ceea ce e real sau nu”¹⁵.

Prin urmare, în numele cercetării teoretice și metodice a realității, Mircea Florian și, cu siguranță, toți „maiorescienii” resping ideea unei filosofii ca pură filosofare realizată cu scopul de a produce *doar* echilibrări spirituale și acorduri cu sine ale sufletului neliniștit de problemele vieții și morții. Simplificând lucrurile, am putea spune că toți „maiorescienii”, fără excepție,

¹³ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴ Mircea Florian, *Filosofia ca disciplină teoretică*, în *Reconstrucție filosofică*, ed. cit., p. 55.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

concep actul de filosofare într-o cadență subiacentă, mai mult sau mai puțin riguroasă, inspirată din spiritul științei, în care sunt incluși cel puțin patru pași: a) deschiderea unei probleme și, plecând de la tematizările ei, inițierea de cercetări în câmpul tradiției filosofice cu scopul înțelegerii și expunerii înțelesurilor anterioare, demers similar cu ceea ce în cercetarea științifică se numește „stadiul cunoașterii”; b) examinarea critică a tradiției acumulate în cercetarea respectivei teme filosofice, tipologizarea răspunsurilor existente, relevarea părților ce trebuie respinse și a celor care pot fi acceptate; c) formularea, argumentarea și justificarea rațională a poziției proprii prin raportare la date inițiale ale problemei; d) reinițierea actului de filosofare prin reinterpretarea tradiției în acord cu datele survenite din propria cercetare.

În ordine publică, Rădulescu-Motru fixează cadrele conceptuale în universul cărora asimetria dintre practica filosofică efectivă, actele de filosofare, și conștiința filosofică, respectiv metafilosofia, devine subiect central de analiză. Aceste cadre conceptuale sunt delimitate prin distincția în corpul filosofiei înseși a unei duble naturi expresive: „filosofia științifică” (orientarea științifică) și „filosofia beletristică” (orientarea poetică și/sau mistică), pe care Rădulescu-Motru le gândește într-o relație de disjunctie exclusivă în articolele *Învățăământul filosofic în România*, din 1931, și *Ofensiva contra filosofiei științifice*, din 1945, articole care au produs reacții în presă fără să schimbe însă starea de ignorare reciprocă, cum subliniam, în practica filosofiei înseși¹⁶.

Aceste articole cu rezonanță metafilosofică rezumă poziția comună a „maiorescienilor”, desigur și a lui Mircea Florian, prin faptul că justifică, prin invocarea de argumente istorice și raționale, practica „filosofiei științifice”, văzută ca singura legitimă la nivel universitar. Trebuie spus că, în această privință, articolul *Învățăământul filosofic în România* este, în esență, unul de legitimare oficială a „filosofiei științifice” și de respingere a „filosofiei beletristice”, incapabilă, după opinia lui Rădulescu-Motru, să facă un serviciu social și educațional pozitiv. Rădulescu-Motru își exprimă nedumerirea cu privire la jocurile ascunse ale statului, care sprijină, într-un fel sau altul, „filosofia beletristică”, acțiuni ce par a veni în dezacord cu

¹⁶ A se vedea: Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, București, Editura Albatros, 2004, cap. IX, *Relațiile cu Nae Ionescu*, și Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. III, Brăila, Editura Istros, 2003, pp. 5–88. Ambele lucrări relevă, printr-o analiză a documentelor epocii, contextul cultural, intelectual și universitar al rivalității dintre „maiorescieni” și naeionescieni”, inclusiv reacțiile pamfletare ale lui Lucian Blaga din revista „Saeculum”, 5/1943, articolul *Automatul doctrinelor*, la textele semnate de Rădulescu-Motru pe tema stilisticii gândirii românești.

propria-i politică de economii bugetare. Articolul are o valoare metafilosofică, precum arătam, întrucât întreaga demonstrație a lui Rădulescu-Motru se fundează pe ideea de natură duală a filosofiei, deopotrivă știință și poezie, aptă să explice lipsa de continuitate și progres, atât de dorite în filosofie, dar realizabile în sens deplin doar în știință: „Filosofia este știință și poezie în același timp. Ca știință, ea are o dezvoltare liniară și continuă. Soluțiile găsite marilor probleme, întrucât găsirea lor s-a făcut prin metode de cercetare științifică, se înșiră, legându-se între ele, într-o ordine unitară. Filosofia, ca știință, se dezvoltă ca și oricare altă știință specială. Însă filosofia este și poezie, prin aceea că ea și propune să treacă dincolo de datele experienței și să-și aranjeze o lume de simboluri, în care sufletul omenesc se afle concepții mulțumitoare despre rostul său în lume și viață. Ca știință, ea este în serviciul dorinței de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare; ca poezie, ea este în serviciul dorinței de a împăca sufletul cu natura”¹⁷.

După opinia lui Rădulescu-Motru, latura științifică a filosofiei este responsabilă de continuitatea de cunoștințe de la o generație la alta, filosofia fiind, precum știința, o întreprindere intelectuală ce produce un progres prin acumulare. Discontinuitatea filosofiei ține de faptul că ea este și poezie, adică un produs al imaginației individuale care exprimă, prin expresie artistică, *doar* datele interioare, emoționale, ale poetului, și nu pe cele ale unei cunoașteri dobândite prin descentrarea de sine. Filosofia beletristică este condusă de jocul imaginației, este efemeră, dar vie, și se deosebește de filosofia științifică prin felul în care se raportează la experiență. În vreme ce „filosofia-știință” se raportează la experiență cu scopul de o cunoaște – o operație ce implică un efort colectiv în care ideea de originalitate are mai multe înțelesuri –, „filosofia-poezie”, ca un exercițiu de pură imaginație, este apreciată mai ales prin noutatea și prospețimea punctului original de vedere. Cum se explică succesul filosofiei beletristice în lumea culturii și, deopotrivă, lipsa de audiență publică a filosofiei științifice? Rădulescu-Motru consideră că explicația trebuie căutată în mentalitatea generală a omului european, care simte, mai ales după atrocitățile de la sfârșitul primului război mondial, o înclinație către misticismul religios, către ceea ce ține de sentimental, irațional și antiintelectual. Pentru România există însă și particularitatea izvorâtă din anarhia „sufletului balcanic”, incapabil de a trece dincolo de civilizația de „spoială”, cât și din exagerările naționaliste și

¹⁷ C. Rădulescu-Motru, *Învățămintul filosofic în România*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, p. 121.

ortodoxiste încurajate tacit de stat. În sinteză, trebuie reținut că „experiența” și diferitele raportări la aceasta constituie criteriul care face ca ceea ce e unic, filosofia, să se manifeste dual în același timp: ca știință și poezie. Punctul de vedere al „naeionescienilor” a fost exprimat de Mircea Vulcănescu, care răspunde punct cu punct la argumentația lui Rădulescu-Motru, după ce sesizează, printr-un atac la premisă, eroarea în care s-a plasat dintru început autorul articolului prin afirmația că filosofia posedă *simultan* două însușiri esențiale, dar pe care, în argumentație, le vede într-o afirmare *alternativă*, opuse una alteia: „În fapt, filosofia e o activitate deosebită, deopotrivă, și de știință, și de poezie. E o activitate care participă *simultan* de la natura uneia și a alteia, dar care constituie o realitate nouă, calitativ deosebită și de una, și de alta. Filosofia e și «intuiție originară axiologică a existenței», și «căutare rațională a rosturilor ei». În același timp. Lipsesc unu din aceste caractere? Avem de-a face cu știință. Avem de-a face cu literatura. Nu mai avem de-a face cu filosofia!”¹⁸. Pe de altă parte, Vulcănescu sesizează și eroarea confundării practicii filosofice înseși cu conștiința filosofică a acestei practici. Din moment ce admitem că există o natură duală a filosofiei ce poate fi detectată în toate filosofii mari, clasice, cele care dau substanță istoriei filosofiei, a susține că doar opțiunea „obiectivistă” în practicarea filosofiei este singura îndreptățită înseamnă a afirma o atitudine *personală*, de ordin metafilosofic, o preferință ce poate fi explicată sociologic sau psihologic, dar nu ca o judecată îndreptățită privind modul în care *trebuie* practicată filosofia în genere.

Un an mai târziu, în 1932, Mircea Vulcănescu revine asupra acestui subiect subliniind că Rădulescu-Motru respinge metafilosofic ceea ce el însuși practică, în anumite segmente ale operei sale, la nivelul reflecției filosofice efective. Pe de o parte, Rădulescu-Motru practică filosofia științifică în acord cu mediul filosofic din Germania anilor formării sale și, pe de altă parte, simultan, practică filosofia ca poezie, atunci când atacă problemele generate din „adâncul” mediului românesc. Faptul acesta îl pune pe Rădulescu-Motru în conflict cu sine însuși, întrucât neagă relevanța filosofiei ca poezie – adică afirmarea unei atitudini originale valorizatoare în fața lumii –, pe care o practică el însuși atunci când acesta scrutează fenomenul românesc, din moment ce afirmă public că modul autentic de filosofare vine *doar* pe latura ei științifică. Rezultatul acestei incorecte autoevaluări metafilosofice îl

¹⁸ Mircea Vulcănescu, *Filosofie științifică, Universitate și Ortodoxie*, în vol. *Opere*, 1. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, prefată de Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, Editura Univers Enciclopedic, 2005, p. 317.

determină pe Rădulescu-Motru să-și nege cel mai apropiat discipol, adică pe Nae Ionescu, care-i continuă cercetările întreprinse sub presiunea problemelor pe care le ridică realitatea atât de complexă a „fondului” culturii românești. În acest context, Vulcănescu deplânge că la sărbătorirea celor treizeci și cinci de ani de activitate ai profesorului Rădulescu-Motru nu a fost chemat să-și spună cuvântul și „glasul cel mai concludent, al celui mai direct și autentic dintre elevii profesorului Rădulescu-Motru, al singurului care a încercat nu să-i înfățișeze gândul, ci să i-l împingă mai departe în propria sa direcție. Vorbesc de profesorul Nae Ionescu. Toți câți au ascultat, ca noi, între 1922 și 1928, cursurile ambilor dascăli, aveau impresia limpede că, pentru întâia oară în istoria culturii românești, asistau la nașterea unei școli românești de filosofie, în care continuitatea de idei trecuse dincolo de obișnuita continuitate de stimă. Într-adevăr, cei care au încă în minte vii tezele din *Cultura română...*, din *Valoarea silogismului*, și chiar din *Țărănismul* profesorului Rădulescu-Motru își dau seama că toate rădăcinile românești ale gândirii lui Nae Ionescu se găsesc în cărțile celui dintâi”¹⁹.

În sfârșit, dosarul asimetriei dintre practica filosofică și conștiința filosofică asociată ei, în contextul dezbaterii „filosofie științifică *versus* filosofie beletristică”, ce devoalează rivalitatea dintre „maiorescieni” și „naeionescieni”, trebuie să cuprindă ca piesă esențială, cum arătam, și articolul lui Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei științifice* (1943), întrucât are în vedere întregul filosofiei românești văzut, de această dată, din perspectivă metodologică. Rădulescu-Motru consideră că rivalitatea metodologică dintre cele două școli poate fi rezumată în conflictul ireductibil dintre mijloacele prelogice sau alogice de expresie a gândirii – magicul, miticul și teologicul, simbolul și metafora – și mijloacele gândirii raționale, deductive și argumentative. Prima orientare ține de ceea ce el numește spiritul metafizic sau teologic, iar cealaltă orientare de spiritul științific. Prin urmare, ceea ce se află în conflict nu sunt indivizii, ci orientări contradictorii ale minții.

În esență, articolul *Ofensiva contra filosofiei științifice* își propune să argumenteze necesitatea unei schimbări de direcție în filosofia românească, fiind similar, cel puțin ca intenție, cu ceea ce Maiorescu viza în volumul *Critice. În contra direcției de azi în cultura română* (1874), la nivelul întregii culturi umaniste românești. Desigur, există o deosebire esențială de conținut între cele două atitudini de schimbare. În vreme ce Maiorescu își căuta argumente în noile tipuri de creație artistică ce se inspirau din fondul

¹⁹ Mircea Vulcănescu, *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, în *Opere*, 1., ed. cit., p. 323.

culturii românești, Rădulescu-Motru scrie acest articol de pe o platformă iluministă clasică ce evaluează întregul culturii filosofice românești plecând de la știință și de la spiritul științific. În numele acestui spirit științific, Rădulescu-Motru respinge atât filosofia lui Blaga, cât și pe aceea a lui Nae Ionescu, pe care le consideră ca fiind în dezacord cu gândirea europeană și cu interesele naționale ale poporului român, care are nevoie de o educație fundată pe principiile planificării raționale, aptă să refacă România după distrugerile războiului. Articolul lui Rădulescu-Motru este, în ordine ideatică, complex și contradictoriu sub aspectul evaluărilor sale metafisice, și de aceea nu vom propune o analiză de conținut. Simplificând, Rădulescu-Motru compară cele două metodologii de practică filosofică, cea „științifică” și cea „mistică”, tematizând trei criterii ce i se par esențiale: originalitatea în filosofie, raportul dintre limbaj și filosofie, în sfârșit, raportul dintre filosofie și mentalitatea poporului român. Pe terenul acestor trei criterii, Rădulescu-Motru apără procedurile de gândire ale filosofului științific, pe care le opune procedurilor filosofului mistic: „Înainte de a fi invitat în calea sa, filosoful științific apelează la metode științifice mai perfecte; deasupra impresiilor stă rațiunea; deasupra unei metode de verificare stau alte metode de verificare – nu îndemnul de a cădea în mister și în tradiție”²⁰. Filosoful mistic este, dimpotrivă, adeptul folosirii metodelor alogice în actul reflecției, în mod special a metaforei, ca instrument al expresivității sufletești individuale, care se opune, crede Rădulescu-Motru, abstracțiilor și gândiri logice: „Fiecare știm doar că o filosofie care nu se bazează pe o gândire logică nu este filosofie. Metafora rămâne să fie folosită de poeți, fiindcă poeții nu sunt constrânși de metodele de verificare și control. Un poet își poate permite orice metodă, căci el prin metaforă nu vrea să ne convingă de un adevăr obiectiv, comunicabil în același înțeles tuturor oamenilor”²¹. Cum se poate remarca, și în acest articol Rădulescu-Motru consideră că spiritul și modelul experienței științifice constituie criteriul fundamental de evaluare pozitivă sau negativă a reflecției filosofice. De o parte stă experiența științifică, de cealaltă parte se află experiența mistică sau poetică, iar între cele două există raporturi de excludere reciprocă.

3. A treia observație preliminară de ordin exegetic și metodologic ce se impune în analiza contextului de gândire a lui Mircea Florian – în fond, o consecință a primelor două observații – se referă la faptul că acesta a

²⁰ C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei științifice*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit., p. 289.

²¹ *Ibidem*, p. 295.

practicat *doar* stilul „științific” de filosofare, în vreme ce interesul pentru temele românești de reflecție este extrem de redus. Mircea Florian nu posedă un corpus de lucrări care să producă reflecții filosofice asupra ansamblului culturii românești și, prin urmare, orice analiză a disputei dintre cele două școli, „maiorescienii” și „naeionescienii” lasă în afară un important segment de comparație. Cu excepția unor articole ocazionale care tematizează raportul dintre filosofie și națiune, Mircea Florian nu a vădit o sensibilitate pentru agenda de analiză a gândirii românești pe care au trasat-o „naeionescienii”, mai ales prin Vulcănescu, Noica, Eliade și Cioran, și în paradigma cărora gândim și noi astăzi. Dacă adăugăm la această idee și faptul că în analiza acestei opoziții ar trebui inclus și Lucian Blaga, considerat de către maiorescieni ca un filosof mistic, de aceeași factură cu „naeionescienii”, ne dăm seama cât de complex și nuanțat este tabloul filosofiei interbelice.

Dincolo de anecdotică și de relatările de fapte și evenimente, dincolo de asimetria dintre practicarea filosofiei și conștiința filosofică a acestei practici, ne întrebăm acum care au fost dezacordurile de natură filosofică ce nu a făcut posibil un dialog real între Mircea Florian și Nae Ionescu și, pe un plan mai general, între „maiorescieni” și „naeionescieni”. Până acum am vorbim de partea vizibilă a aisbergului. Partea invizibilă este legată de tematizarea conceptului „experiență”. Teza pe care o argumentăm în continuare este că dezacordurile profunde dintre cele două școli își au rădăcina în înțelegerea diferită a conceptului „experiență”.

II. ÎNȚELESURI ALE CONCEPTULUI „EXPERIENȚĂ”. SCURTĂ ISTORIE EUROPEANĂ

Termenul „experiență” este complex și ambiguu, el referindu-se la practicile noastre diferite de viață, ce nu pot fi derivate dintr-un principiu rațional unic²².

²² A se vedea: John Dewey, *Having an experience*, în vol. *Art as Experience*, The Berkley Publishing Group, New Zork, 2005, cap. 3, pp. 36–59. Noțiunea de experiență este aici inventariată în aproape toate contextele de viață, fiind opusă gândirii abstracte noționale ce grupează caracteristicile obiectelor în clase abstracte (moarte) de obiecte. În sens general, „experiență” este nume pentru felul în care ne trăim viața, și nu pentru felul în care o gândim (aceasta e o experiență „emfatică”). Ea este o experiență unitară, întregă și nefragmentată, întinzându-se silențios pe durata întregii noastre vieți. Experiența este legată continuu de ceva concret, dar permanent este integrată de întregul personalității noastre omenești. „O experiență are o unitate care-i dă numele; acea masă, acea furtună,

„Etimologic, termenul «experiență» își are rădăcinile în cuvântul grec *peira* și înseamnă «încercare», ceea ce e încercat, în dublul sens al cuvântului. Sens pasiv: am fost încercat, am îndurat, am luat asupra mea o parte a realului care m-a pus la încercare; sens tranzitiv: eu sunt cel care pun la încercare acea parte a realului a cărui experiență o fac. Prefixul «*ex*» de la cuvântul «experiență» înseamnă «pornind de la». Vorbesc plecând de la încercare. A «*experia*» comportă doi versanți: cel al percepției (interioară și exterioară) și cel al conștiinței... fără conștiință, domeniul percepției riscă să rămână nu numai orb, inexpressiv, nesemnificativ, ci și orbitor, în sensul că nu-mi comunică nimic, nu îmi vorbește, nu mă luminează.”²³ Prin urmare, a vorbi despre „experiență” înseamnă a stabili punctul de pornire, acel ansamblu precomprehensiv de date inițiale ce implică, cum sugerează etimologia cuvântului, un plasament „ontologic” decupat de două moduri diferite de raportare existențială și de „vedere” a lumii. Experiența în acest înțeles nu vizează lumea ca atare, ci modul în care ne raportăm noi la ea. În alte cuvinte, universul de discurs este circumscris de ordinea subiectivității umane, de tipul ei de raportare la *aceleași* obiecte (lucruri), prin experiență „pasivă” sau experiență „tranzitivă”.

Dacă vom numi metaforic, în ordinea cunoașterii, aceste două tipuri de experiență cu expresiile „vederea din afară” și, respectiv, „vederea dinăuntru”, vom avea o intuitivă reprezentare a celor două poziții contradictorii desenate conceptual de filosofii reprezentativi de la începutul modernității. Prin urmare, când invocăm „experiența” vorbim plecând de la un anumit tip de încercare, de la o anumită configurație a „vederii”²⁴.

acea pierdere a prieteniei. Existența acestei unități este constituită de o singură calitate ce cuprinde întreaga experiență, în ciuda varietății părților sale constituente” (p. 38).

²³ Cf. André Scrima. *Experiența spirituală și limbajele ei*, Volum îngrijit de Anca Manolescu în colaborare cu Radu Bercea, București, Editura Humanitas, 2008, p. 32.

²⁴ Termenul „vedere” este folosit în acest articol cu înțelesul vechi de „cunoaștere”, urmând sensurile grecesului *theoria*. Astfel, în înțelesul elin, teoria este construită pe baza verbului grecesc *theoréo*, care trimitea gândul la următoarele operații: a privi, a contempla, a examina ori a considera. De la aceste înțelesuri s-au obținut derivatele: *theoréion*, care viza locul din care publicul contempla reprezentația actorilor în teatru; *theoréma*, care însemna spectacol, dar și obiect de observație științifică; *theoretós* – vizibil (la propriu, dar și cu ochii minții), respectiv ceea ce este comprehensibil, ceea ce poate fi înțeles în mod nemediat și instantaneu; *theoreticós*, contemplativ, intelectual. Și *theologia* este o „vedere” a zeului, o examinare, contemplare, înțelegere, comprehensiune a divinului. A se vedea, Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Editura Paideia, 2001, pp. 526–528; Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, traducere de Drăgan Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1997, p. 272.

Primul tip de experiență este *preponderent cognitivist* și pleacă de la obiectele pe care conștiința le gândește ca fiind existente și plasate în exterioritatea propriului ei mediu interior. Conștiința experimentează „pasiv” ceea ce este „dat” în exteriorul propriilor ei date subiective. Cercetările filosofice sunt concentrate asupra deslușirii ambiguității obiectului ce produce experimentări subiective. Acest gen de experiență a fost teoretizat cu precădere în filosofia cunoașterii, încă din Antichitate, și promovează ideea că întreaga cunoaștere derivă din experiența sensibilă. Ideea că experiența senzorială este un izvor distinct de cunoaștere prin raportare la rațiune a străbătut istoria gândirii filosofice luând, în perioada modernă, forma empirismului și, mai radicală, a senzualismului, orientare epistemologică care a făcut din adagiul „în intelect nu e nimic care să nu fi fost mai întâi în simțuri” principiu de evaluare a tuturor judecăților de existență. Privilegiind existența obiectelor văzute ca lucruri individuale și a faptelor particulare observate ce cad sub simțuri, acest mod de cunoaștere pe care l-am numit „vederea din afară” s-a lovit continuu de problema articulării organizării senzoriale cu funcțiile intelective, raționale. Cine și, mai ales, cum se organizează fluxul reprezentărilor senzoriale? De unde provine *ordinea* sub care apare continuu *conținutul* concret al acestor reprezentări, din moment ce aceasta nu poate deriva din simțurile însele? La întrebarea elementară: ce le unește și cine organizează aceste senzații, filozofii au răspuns prin postularea unor antecedente universale și necesare ale cunoașterii noastre, cum ar fi ideea de „forme inteligibile”, de „idei înăscute” sau de „forme apriori” ale sensibilității, așa cum a procedat Kant. Astfel, ideile platoniciene reprezintă modelele și sursa de inteligibilitate a lucrurilor sensibile în calitatea lor de copii imperfecte; apoi, ideile înăscute ale lui Descartes sunt noțiuni primitive care preorganizează întreaga experiență senzorială; în sfârșit, formele apriori ale sensibilității, spațiul și timpul, precum și cele ale intelectului (categorii ale calității, cantității, relației și modalității) definesc pentru Kant condițiile în care este posibilă experiența pentru noi.

În tradiția filosofică modernă, disputa pe această linie s-a produs între empirism și raționalism, o dispută legată de epurarea fundamentelor de erori inițiale în contextul stabilirii cu certitudine a *izvorului* cunoașterii, și, pe această bază, de construcție teoretică cu valoare de adevăr. Atât empiriștii, cât și raționaliștii considerau că a cunoaște întemeiat înseamnă a găsi premise infailibile, un punct zero de pornire, care să asigure apoi întemeierea cunoașterii după principiul aristotelic: de la adevăr numai la adevăr. De o parte, se situau adepții ideilor înăscute; de cealaltă parte, adepții aparatului senzorial care asigură nemijlocirea epurată de eroare. Ambele poziții

exclusive, se știe, au fost criticate de Kant, filosoful care a și încercat să le unifice prin cunoscuta sa teorie a facultăților, în circumscrierea căreia experiența, asimilată cu „fenomenul”, este un elaborat al întâlnirii între conținutul senzorial, preordonat de formele intuiției pure a priori ale sensibilității, spațiul și timpul, cu formele apriori ale intelectului²⁵.

Acest înțeles al experienței este asumat de întreaga dezvoltare a științelor experimentale, ale naturii și socio-umane, care a produs teoria și tehnica experimentului ce reprezintă, cum arată și Mircea Vulcănescu, forma tipică a experienței văzute de această dată „... ca un fapt gândit, verificarea prin fapte a unui raționament... Realitatea experimentală nu mai dă seamă direct de ea însăși; ci teoria care o reduce la unitate. Ajungem astfel, cu Einstein, cu Marx și cu Freud, la o serie de realități neexperimentabile, presupuse de nevoia de coerență a faptelor experimentale, că ar constitui fondul realității înseși. În acest fel, conținutul experienței se dizolvă în relații gândite, între entități neexperimentabile, exprimate prin concepte contrare corelatelor lor experimentale din lumea simțului comun” (spațiu curv, subconștient, influență structurală)²⁶.

Al doilea tip de experiență, „vederea dinăuntru”, are, similar primului tip, antecedente istorice comprehensive, fiind tematizat inițial de Aristotel, în *Poetica*. Această lucrare îi circumscrie în mod clar domeniul de aplicație: sensibilitatea omenească, concepută ca un univers interior structurat de anumite înzestrări native aparținând generic speciei umane: imitația, armonia și ritmul: „Darul imitației fiind prin urmare în firea fiecăruia, la fel și darul armoniei și al ritmului... cei dintru început înzestrați pentru așa ceva, desăvârșindu-și puțin câte puțin improvizațiile, au dat naștere poeziei²⁷”. În contextul teoriei *cathartice* asupra artei, Aristotel vorbește despre plăcere, patimi, milă și frică etc., trăiri ale conștiinței individuale care provin din organizarea lăuntrică a sufletului și care se „descarcă” în el însuși prin mijlocirea unor „obiecte” care sunt exteriorizări ale conștiinței înseși.

²⁵ A se vedea: Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, traducere și tabel cronologic de Adriana Pop, postfață de Vasile Muscă, Pitești, Editura Paralela 45, 2003, în mod special capitolul al doilea: *Natură și cunoaștere în accepția luminilor*, pp. 49–96, și capitolul al treilea, *Psihologie și teoria cunoașterii*, pp. 98–132; Pierre Auregan, Guy Palayret, *Zece etape ale gândirii occidentale*, traducere de Mariana Bogdan, București, Editura Antet, 1998 cap. *Iluminismul (1685–1789)*, pp. 142–182.

²⁶ A se vedea: *Despre „experiență”*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere*, 1. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., pp. 33–34.

²⁷ Aristotel, *Poetica*, Studiu introductiv, traducere și comentarii de D.M. Pipiddi, ed. a treia îngrijită de Stella Petecel, București, Editura Iri, 1998, IV, 1448, b20, p. 69.

În esență, creștinismul, cu precădere curentul vieții spirituale cunoscut sub denumirea de „isihasm”, este cel care a adus în mod plener, în prim-plan, înțelesul tranzitiv al experienței, în sensul în care creștinul pune la încercare acea parte a obiectului, a realului, a cărui experiență o face. Obiectul experimentat este, în acest caz, propria conștiință, pe care poate s-o exploreze nemijlocit supunând-o unor experimente la care are acces nemijlocit chiar prin actul trăirii conștiinței. Explorarea aceasta se poate face în tăcere, mistic, adică cu gura închisă și cu ochii închiși²⁸. Cadrul acestor explorări este, pentru creștin, timpul. Experimentează prezentul și posibilitatea dobândirii asistenței divine prin rugăciune; experimentează viitorul prin starea de așteptare implicată în nădejdea mântuirii; experimentează trecutul prin renegarea păcatelor; experimentează tăria voinței de a fi prin ajunare, prin durere și suferință, răbdare și hotărâre²⁹. Acest univers al sensibilității omenești constituit din experimentări ale conștiinței, din trăiri subiective – acte și comportamente mentale – este investigat *filosofic* și conceput *distinct, independent* de universul cunoașterii prin filosofi moraliști și esteticieni britanici din secolul al XVIII-lea: Contele de Shaftesbury, Francis Hutcheson, Edmund Burke, David Hume, Archibald Alison etc. Aceștia, în contextul elaborării unei noi teorii asupra frumosului, „tind să subsumeze experiența frumosului numai facultății senzoriale, imaginându-și-o ca pe un fenomen al gustului. Simțurile externe cognitive, ca văzul și auzul, nu reprezintă centrul teoretizării lor. Prin analogie cu teoria simțurilor interne (memoria, imaginația...)... filosofi britanici și-au concentrat atenția asupra noțiunii unui sens intern, reactiv al frumosului... și astfel, schimbă centrul de focalizare al teoretizării. Ei încearcă să dezvolte o bază pentru judecățile obiective ale frumosului, dar fac aceasta concentrându-și atenția asupra facultăților cu care indivizii reacționează la anumite trăsături ale lumii obiective. Aparatul gustului este conceput de către unii ca fiind o facultate specială singulară, simțul frumosului; de către alții, ca fiind alcătuit din câteva facultăți speciale: simțul frumosului, simțul sublimului; în vreme ce alți reprezentanți îl percep, pur și simplu, ca niște facultăți cognitive și *afective obișnuite ce funcționează în mod neobișnuit*. Acești teoreticieni ai gustului sunt interesați de natura umană și de relația ei cu lumea obiectivă... În mâinile acestor

²⁸ A se vedea: Alexandru Surdu, *Isihasmul ortodox și meditația transcendentă*, în vol. *Gândirea speculativă*, București, Editura Paideia, 2000, pp. 158–162.

²⁹ Pe larg, în André Scrima, *Renașterea filosofică în ortodoxia românească*, în românește de Miruna Tătaru-Cazaban și Lucian Petrescu, în volumul îngrijit de Vlad Alexandrescu, *Ortodoxia și încercarea comunismului*, București, Editura Humanitas, 2008, pp. 231–324.

gânditori filosofia a fost *subiectivizată*, deoarece aceștia și-au îndreptat atenția asupra subiectului (ființa umană) și au analizat stările minții subiectului și facultățile mentale ale subiectului”³⁰.

Trebuie remarcat, totodată, că prin postularea existenței unui „simț intern” filozofii britanici din acel secol voiau să întemeieze deopotrivă și etica, plasând-o în natura și structura ființei umane, ceea ce a condus la „descoperirea omului moral prin firea lui, nu după porunca divină”³¹. Prin urmare, pentru a descoperi cauzele mentale ale comportamentului artistic cât și, totodată, ale celui moral este necesar, susțin acești filozofi, să studiem natura ființei umane, simțurile sensibile interioare ei, partea naturală și emoțională, facultățile care aparțin zestrei mentale native și care „acționează fără reflecție”, cum se exprimă Hume într-un articol celebru, *Standardul gustului*, antologat în toate compendiile de estetică. Atât Hutcheson, cât și Hume promovează ideea că noi nu am putea vedea obiectele ca fiind frumoase, dacă n-ar exista un „spirit” înzestrat cu astfel de calități, și că predicatul estetic, în calitatea lor de predicate valorice, aparțin în întregime sentimentului nostru interior, și nu obiectelor înseși. Prin urmare, nu obiectele au calități estetice, ci trăirile noastre subiective donează și înzestreză cu astfel de calități valorice obiectele³².

Există, susțin acești filozofi, o simpatie inexplicabilă ce unește într-un tot nu numai subiectul percepător al lucrurilor plăcute cu lucrul pe care-l percepe, ci și părțile distincte ale obiectului frumos într-un întreg mintal fără nicio intervenție a operațiilor gândirii. Seducția pe care o exercită un obiect asupra noastră dezvăluie nu proprietăți ale obiectelor, ci diferitele noastre trepte native de acuitate a sensibilității și a trăirii. Cum am spune noi astăzi, stările emoționale ce derivă din modul nostru propriu de reacție afectivă la lume, producătoare de valori, nu sunt o rezultată a cunoașterii, cât mai degrabă aceste rezultate își au temeiul în trăirile subiective și în stările interne ale conștiinței.

Forța magică a acestui „simț intern”, moral și estetic, descris în multiple ipostaze de către filozofii englezi din secolul al XVIII-lea, conceput ca o

³⁰ George Dikie, *Introduction to Aesthetics. An Analytic Approach*, Ney York, Oxford University Press, 1997, pp. 10–11.

³¹ Mircea Vulcănescu, *Filozofia morală engleză în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, în vol. *Opere*, I, ed. cit., p. 155.

³² A se vedea: David Hume, *Of the Standard of Taste: from Four Dissertations*, și Francis Hutcheson, *An Initial Theorie of Taste: from An Inquiry into the Original of Our Ideas Beauty and Virtue*, în vol. George Dikie, Richard Sclafani, Ronald Roblin, *Aesthetics a Critical Anthology*, Second Edition, Ney York, Bedford/St. Martin’s, Boston, 1989, pp. 223–253.

*realitate sui generis*³³, îl va inspira pe Kant în conceperea și redactarea *Criticii facultății de judecare*, respectiv în teoretizarea sentimentului plăcerii și neplăcerii și, în contextul argumentației de față, a conceptului de *sensus communis*: „Prin *sensus communis* trebuie să înțelegem însă ideea unui simț comun tuturor oamenilor, adică a unei facultăți de judecare ce, în reflexia ei, ține seama gândind (*apriori*) de modul de reprezentare al celorlalți, pentru ca judecata ei să nu se îndepărteze de întreaga rațiune umană; astfel, ea vrea să evite iluzia care, provenită din condițiile subiective particulare ce ar putea trece cu ușurință drept obiective, ar avea o influență dăunătoare asupra judecării. Acest rezultat se obține prin aceea că cel care judecă ne se îndepărtează de judecățile celorlalți, nu atât de cele reale, cât de cele posibile, și se pune în locul celuilalt, făcând abstracție de limitările care afectează accidental propria noastră judecată”³⁴. Se remarcă că interpretarea lui Kant este cognitivă, cu alte cuvinte, „simțul intern” al gânditorilor englezi este văzut din perspectiva primului înțeles al experienței, cel al „vederii din afară”. Prin urmare, Kant propune o justificare rațională a judecării de gust, deci tot o abordare cognitivă a experienței interioare, părăsind datele inițiale ale simțului intern, așa cum a fost el înțeles de filosofia scoțiană.

În ciuda influenței cognitive kantiene, teoria simțului intern a fost preluată în spațiul gândirii continentale, în varianta sa engleză de *realitate sui generis*, de la William Hamilton (1792–1856), ultimul mare filosof moral scoțian, cel care a utilizat cuvântul *fenomenologie* pentru a desemna știința care studiază legile gândirii din punct de vedere psihologic³⁵. Fenomenologia desemna, prin a doua jumătate a secolului al XIX-lea, analiza psihologică a gândirii, opusă abordărilor logicii, iar nucleul ei teoretic, intenționalitatea gândirii, a fost pus în circulație, urmând și sugestiile lui Hamilton, de Franz Brentano care distinge net între fenomenele fizice și cele psihice: „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională sau poate mentală a

³³ A se vedea: Katharine Everett Gilbert și Helmut Kuhn, *Istoria esteticii*, În românește de Sorin Mărculescu, prefață de Titus Mocanu, București, Editura Meridiane, p. 1972, cap. VIII, *Școala britanică din secolul al XVIII-lea*, pp. 216–243.

³⁴ Imm. Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 189.

³⁵ A se vedea: Philip Tonner, *The Return of the Relative: Hamilton, Bergson, Merleau-Ponty and French Phenomenology*, The University of Glasgow, <http://www.janushead.org>. Autorul propune o excepțională analiză de filosofie comparată argumentând că orientarea subiectivistă și fenomenologică a filosofiei continentale datorează enorm conceptului de fenomenologie a minții a lui Hamilton.

unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația cu un conținut, orientarea, către un obiect prin care, aici, nu trebuie înțeleasă o realitate sau obiectualitatea imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, în judecată este ceva acceptat sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit. Această inexistență intențională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Și astfel putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conțin intențional în sine un obiect”³⁶.

Ideea intenționalității faptelor de conștiință este preluată apoi de Husserl, care reinterpretează, plecând de la acest principiu, filosofia transcendențială modernă începând cu Descartes, cel care a impus ideea că aptitudinea naturală a omului de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals, *bunul simț*, alcătuiește împreună cu sensibilitatea și gândirea un *tot viu*, indisociabil în trăirea vieții individuale: „Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoiește, afirmă, neagă, înțelege puține, nu cunoaște multe altele, vroiește, nu vroiește, imaginează de asemenea și simte... deși cele ce simt sau închipui nu sunt nimic în afara mea, totuși despre felurile de a cugeta pe care le numesc simțiri și închipuiri sunt sigur, în măsura în care ele sunt doar anumite feluri de a cugeta, că se află în mine”³⁷. Aceeași idee este și mai bine precizată în *Principiile filosofiei*: „Prin cuvântul *a gândi* înțeleg tot ceea ce se petrece în noi în așa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înșine; iată de ce nu numai a înțelege, a vrea, a imagina, ci și a simți este același lucru, aici, cu a gândi”³⁸.

Plecând de la Hume, Kant și Descartes, Husserl va impune interpretarea fenomenologică a experienței, înfăptuind ceea ce astăzi se numește cotitura fenomenologică în filosofie³⁹. Experiența nu vizează acum realul din afara

³⁶ Franz Brentano, *Psihologia din punct de vedere empiric*, traducere de Alexandru Boboc, în vol. *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică, ontologie*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006, pp. 33–34. O evaluare exegetică pe această temă propune Ion Tănăsescu, *Problema inexistenței intenționale la Brentano. Aspecte tradiționale și moderne*, în vol. *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas. Metamorfozele unei idei*, București, Editura Universității din București, 2005, pp. 47–62.

³⁷ René Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, Traducere din latină și monografia *Viața și filosofia lui René Descartes* de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2004, p. 275.

³⁸ Cf. René Descartes, *Principiile filosofiei*, Traducere, studiu introductiv și notă biografică de Ioan Deac, București, Editura IRI, 2000, p. 82.

³⁹ A se vedea: Viorel Cernica, *Fenomenul și nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, București, Editura Paideia, 2005, lucrare ce propune un înțeles propriu, original, asupra filosofării în context fenomenologic, prilej pentru o serie de incursiuni în

conștiinței noastre – a fi real înseamnă în sens fenomenologic a fi în timp – despre care nu putem face nici un fel de judecăți sigure, ci *actele conștiinței* (percepție, memorie, imaginație, amintire, semnificație), văzută ca totalitate sincretică în care întregul este dat *în același timp* în fiecare dintre actele sale. Conștiința devine, astfel, forma oricărei realități pentru că totul se constituie, prin principiul intenționalității, în interiorul ei. Conștiința are de-a face cu fenomene care sunt trăite în chiar actele ei intenționale și, prin urmare, a avea experiență înseamnă a pleca de la conștiință pentru a te reîntoarce la ea. Îndemnul imperativ al lui Husserl, „întoarcerea la lucrurile însele”, în această cheie a cercului conștiinței trebuie înțeleasă. Această schimbare de atitudine în înțelegerea experienței, nevoia unei „resetări” a atitudinii naturale care concepe experiența într-o relație subiect–obiect, a însemnat o împlinire a întregii filosofii moderne: „Raportarea lui Husserl la Kant se face nu doar prin interpretarea idealistă a metodei sale, ci și prin descrierile care continuă analiza kantiană a simțirii... fenomenologia, pe de altă parte, întâlnește la nivel profund spiritul lui Hume; prin predilecția sa pentru *ceea ce este originar, plin, prezent*, dincolo de abrevierile și simbolurile discursului, ea continuă marea tradiție britanică a criticii limbajului și își extinde regula sa de gândire la toate domeniile experienței: experiența semnificațiilor, a lucrurilor, a valorilor, a persoanelor. În sfârșit, fenomenologia se raportează într-un mod mai radical la Descartes, la îndoiala și *cogito*-ul cartezian; reducția falselor evidențe – a ceea ce e de la sine înțeles – la fenomenul veritabil, la apariția autentică, se situează pe linia îndoielii carteziene... Astfel, fenomenologia continuă transcendentalismul kantian, originarul lui Hume, îndoiala și *cogito*-ul cartezian; ea nu este nicidecum o transformare bruscă a filosofiei”⁴⁰.

Istoria subiectivă a experienței, așa cum a fost contextualizată de fenomenologia lui Husserl, s-a împlinit în gândirea lui Heidegger, care unește, printr-o reinterpretare personală, linia husserliană a fenomenologiei cu datele filosofiei voinței a lui Nietzsche, a filosofiei vieții și a tradiției hermeneutice, în ceea ce Heidegger însuși numește hermeneutica facticității. „Obiectele trebuie luate așa cum se arată ele însele, adică așa cum sunt ele întâlnite de către o *privire anume*. Acest mod de a privi rezultă dintr-o orientare prealabilă asupra chestiunii, adică dintr-o familiarizare prealabilă

înțelesul husserlian al fenomenologiei. În acest context al delimitărilor cu intenții proprii de construcție, autorul prezintă termenii esențiali ai gândirii lui Husserl și ideile fundamentale ce susțin formula fenomenologică, în subcapitolul 1.4., *Formula fenomenologică husserliană*, pp. 67–79.

⁴⁰ Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*, Traducere de Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu, București, Editura Humanitas, 2007, p. 12.

cu acea ființare. Această familiaritate se naște, cel puțin adesea, ca un sediment al lucrurilor auzite și învățate. Iar acel ceva *despre care* auzim sau învățăm este prezent într-o accepție tradițională sau, în orice caz, marcată de tradiție... Acest lucru nu e posibil astăzi decât printr-o critică de principiu a istoriei.”⁴¹

III. EXPERIENȚA ÎN CONTEXTUL RIVALITĂȚII DINTRE MAIORESCIENI ȘI NAEIONESCIENI

Cercetătorul filosofiei românești care a investigat cu un interes *filosofic* segmentul gândiri interbelice nu poate să nu remarce faptul că în jurul conceptului „experiență”, disputat de cele două paradigme concurente, „vederea din afară” și „vederea dinăuntru”, s-au aliniat și cele două școli filosofice, „maiorescienii” și „naeionescienii”, și că aceste asumptii inițiale i-au plasat pe membrii lor în logica unor practici filosofice diferite. O lectură comparată a lucrărilor produse de membrii acestor școli, fără excepție, scoate la iveală faptul indubitabil că atât practica filosofică, cât și conștiința filosofică asociată ei se fundau pe înțelesuri distincte ale „experienței”. Toate domeniile filosofiei sunt văzute prin raportare la asumptia de fundal: „vederea din afară” *versus* „vederea dinăuntru”.

De pildă, succesiunea de articole adunate în lucrarea *Reconstrucție filosofică* (1944) este ilustrativă pentru modul în care Mircea Florian practică filosofia, plecând de la asumptia de fundal „vederea din afară”. Întregul volum depune mărturie că Mircea Florian era un desăvârșit cunoscător al dezbaterilor istorice și contemporane privind conceptul „experiență” și, pe de altă parte, că angajamentul său filosofic față de sensul „obiectivist” al experienței este total: „Filosofia are ca punct de plecare *experiența*, respectul faptului. Nu fiindcă așa dorește cineva, ci fiindcă nu poate avea altul. Acest punct inițial e dar necesar și de neocolit... Felul de a înțelege experiența explică și felul de orientare în filosofie. Câte înțelesuri ale experienței, tot atâtea filosofii... Toate marile controverse ale filosofiei apusene decurg din chipurile felurite de a înțelege experiența”⁴². Cu această diagnoză a poziției de centralitate pe care o are experiența în definirea profilului unei filosofii sau al alteia, cu alte cuvinte, după instituirea experienței ca un criteriu de evaluare și tipologizare a tuturor orientărilor filosofice, Mircea Florian își propune să ofere o

⁴¹ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, Traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, București, Editura Humanitas, p. 131.

⁴² Mircea Florian, *Pentru a înțelege filosofia contemporană*, în vol. *Reconstrucție filosofică*, ed. cit., pp. 173–174.

perspectivă de înțelege a diversității filosofiei contemporane și, deopotrivă, a propriilor sale opțiuni: „În ce chip experiența stă fățiș sau într-ascuns la temelia marilor dispute ce tortură de atâta vreme gândirea? Care e problema cardinală a filosofiei, așa cum e impusă de experiență? Care e în experiență latura ce explică și chiar scuză iluzia că putem sări peste experiență, că aceasta e singura opreliște a avântului spiritual? Nu cumva gândirea occidentală a trăit și continuă a trăi dintr-o falsă interpretare a experienței...”⁴³.

Analiza filosofică pe care o întreprinde Mircea Florian în această chestiune reproduce oarecum standardul tipului de analiză practicat de maioreșcieni și reiterează, cum arătam, spiritul oricărei analize filosofice inspirate de logica cercetării științifice: tematizarea și examinarea tradiției, evaluarea critică și tipologizarea ei, argumentarea poziției personale și reîntoarcerea la tematizarea inițială cu scopul îmbogățirii tradiției cu propriile contribuții. Iată, de pildă, care sunt etapele investigației filosofice în studiul deja citat: *Pentru a înțelege filosofia contemporană*. Pentru început, Mircea Florian face o analiză istorico-critică a nominalismului clasic și contemporan, relevându-i exagerările prin raportare la datele științei, care admite universalul și persistentul; acest fapt implică și o analiză a teoriilor spontaneității gândirii. Sunt apoi invocați în mod critic Platon și Aristotel, Kant, Bergson și Husserl, care, într-un fel sau altul, vrând să scape de nominalism prin diverse reprezentări asupra ideilor de forme sau de creativitate a gândirii, aptă să capteze universalul, paradoxal, afirmă nominalismul cu o și mai mare tărie. Critica cea mai consistentă este îndreptată împotriva lui Husserl și a fenomenologiei, pe care Florian o consideră tot o variantă a nominalismului: „E instructiv că și Husserl e silit a ajunge, asemenea lui Bergson, la intuiție, dar din motive contrarii: pentru a completa nominalismul, nu pentru a-l justifica radical. Ambii se văd nevoiți de a schimba confuz înțelesul de experiență, admitând o experiență deosebită de cea sensibilă, pur nominalistă”⁴⁴.

După stabilirea diagnozei și a criticii, urmează, firește, tipologizarea datelor obținute: „În rezumat, nominalismul sau e primit ca atare, și în acest caz duce sau la semi-scepticism (scepticismul are și alte motive) sau la un intuiționism, îmbătat de nuanțe indescriptibile și de mobilitate; sau e întregit fie prin esențe reale (Platon), fie prin esențe ideale (Husserl), dar și în acest caz intuiționismul e direct solicitat pentru a libera filosofia”⁴⁵. Consecința

⁴³ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 184.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 185.

extrasă, după etapele criticii și tipologizării, constă din postularea unui nou concept al experienței, opus viziunii nominaliste ce caracterizează întreaga filosofie contemporană: „Respingerea nominalismului se îmfăptuiește prin constatarea nepărtinitoare, independentă de orice dogmă și preconcepție, că experiența *nu* e un agregat de fapte exclusiv individuale și schimbătoare, fără conexiune și necesitate interioară sau *immanentă*. Experiența îmbrățișează totodată individualul și universalul, schimbarea și permanența, dinamicul și staticul, căci *tot ce e dat, e dat numai prin unirea de nedespărțit a celor două aspecte fundamentale ale lumii*: individualul schimbător și universalul neschimbător. Nu simțim deloc trebuința de a admite fie o intuiție a individualului (Bergson), pentru a scăpa de obsesia inteligenței cu formele ei înnăscute, fie o intuiție esențială (Husserl), pentru a slăbi naturalismul, empirismul sau pozitivismul”⁴⁶.

Am reprodus cu citate ample argumentația lui Mircea Florian pentru a ilustra stilistica practicii gândirii sale filosofice și, deopotrivă, atașamentul față de modelul „vederii din afară” a experienței. Consecvența cu sine este impresionantă pe întreg parcursul creației sale filosofice, indiferent de perioada istorică în care scris. Actul de filosofare este exercitat și întreținut continuu de Mircea Florian printr-o critică erudită a istoriei filosofiei pe care o ordonează și reordonează continuu în funcție de subiectul tematizat. Procedura este, cum arătam, standard pentru toți maioreșcienii. Desigur, există multiple diferențieri filosofice individuale între maioreșcieni, numai că ele se manifestă în interiorul aceluiași standard: practica filosofică reinterpretază, prin proceduri erudite, istoria gândirii filosofice, care trebuie supusă continuu unei permanente operații de clasificare și reclasificare în funcție de raportările tematice internaliste sau externaliste ale cercetătorului. Filosofia devine astfel o preocupare autonomă în orizont disciplinar și tematic – există probleme filosofice: problema ontologică, problema cunoașterii, problema valorilor etc., susceptibile de a fi ierarhizate și operaționalizate –, dar și situațional în ansamblul formelor mari ale culturii: filosofia este diferită de știință, artă și religie. Felul în care Nicolae Bagdasar, un maioreșcian consecvent, își concepe sumarul lucrării *Istoria filosofiei românești* este ilustrativ pentru acest mod de autopercepție filosofică⁴⁷. Indiferent dacă actul de filosofare se exercită categorial ori

⁴⁶ *Ibidem*, p. 186.

⁴⁷ Modelul metafilosofic subiacent *Istoriei filosofiei românești* a lui Nicolae Bagdasar este maioreșcian în măsura în care utilizează drept criteriu de ordonare a fapturilor majore ale gândirii românești ideea de taxonomie a domeniilor filosofiei, considerând-o ca fiind de la sine înțeleasă. Nicolae Bagdasar nu a simțit nevoia să justifice de ce operează cu modelul disciplinar al filosofiei, pentru că el reproducea, în esență, curricula

disciplinar, „maiorescienii” reproduc aceeași stilistică a gândirii pe care o putem numi și noi, urmându-l pe Rădulescu-Motru, „științifică”.

Studiul *Paradoxele experienței*, pentru a ne opri la un alt exemplu, este paradigmatic pentru o practică filosofică erudită exercitată pe materialul conceptual al istoriei filosofiei europene. Astfel, Mircea Florian pleacă în analiza sa de la constatarea unui paradox pe care-l sesizează în chiar corpusul de orientări filosofice din gândirea europeană: în vreme ce doar declarativ toate orientările filosofice văd în experiență punct de plecare și de întoarcere a speculațiilor lor, de *facto* „inferioritatea experienței ca temei al adevărului este o stăruitoare dogmă, de la Heracleitos la Husserl... Mistica și raționalismul își dau mâna frățește în osândirea experienței «grosolane», a senzației «oarbe» a «faptelor brute». De asemenea, criticismul kantian, deși părea a fi o sinteză ce ține seama și de drepturile experienței, nu face nimic pentru a combate sau a slăbi o veche prejudecată. În filosofia speculativă postkantiană, desprețul pentru experiență, pornirea antiempiristă, atinge paroxismul. În sfârșit, contemporanul nostru, Edmund Husserl, deși reazemă conștiința pe un dat nemijlocit sau intuitiv, ține să păstreze experienței sau faptului empiric aceeași situație de inferioritate”⁴⁸. Urmează apoi excursul în istoria filosofiei europene de la presocratici la contemporanii Husserl și Heidegger. Florian analizează știința și poziția experimentului științific în cunoaștere (pe care-l asimilează ca înțeles cu însăși ideea de experiență) împreună cu o investigație în teoria instrumentelor de măsurare a științei. Critica, evaluările, tipologiile urmează apoi traseul stilistic prestabilit, pentru ca în final autorul să conchidă: „Rămâne întregă și ca suprem refugiu încă o concepție, capabilă să întemeieze știința și conștiința, gândirea și viața: *reforma noțiunii de experiență*”⁴⁹.

În acest deziderat, „reforma noțiunii de experiență”, se află motivația efortului filosofic constant pe care Mircea Florian l-a orientat, *cu precădere*, către o reformă a filosofiei însăși. Mai precis, reforma noțiunii de experiență constituie pentru Florian treapta preliminară pe care se fundează proiectul său filosofic de întemeiere ontologică a cunoașterii, enunțat în cuvinte explicite încă în lucrarea *Cunoaștere și existență*: „Filosofia prezentului are ca misiune de căpetenie să restabilească în toată puritatea ei concepția

filosofică după care se conduceau marile universități europene, cele care au inspirat de altfel și modelul universitar românesc. A se vedea: Nicolae Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, în vol. *Scrieri*, ed. îngrijită, introducere, note de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Eminescu, 1988.

⁴⁸ Mircea Florian, *Paradoxele experienței*, în vol. *Reconstrucție filosofică*, ed. cit., pp. 337–338.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 366.

ontologică a cunoașterii și în prealabil să demaște rătăcirile interpretării idealist-psiologice... Contrar părerii idealiste, cunoașterea e un concept ontologic, nu psihologic... Voi dovedi încă o dată că sensul logic al cunoașterii e valabil numai în cadrul ontologiei realiste, pe când în lăuntru idealismului el alunecă pe nesimțite în psihologism”⁵⁰. Construcția filosofică propriu-zisă ce va urma acestei prime etape preliminare de fundare a experienței se va împlini treptat, cu multiple reveniri chiar asupra conceptului experienței însăși – dar de pe aceeași platformă a „vederii din afară” –, în filosofia datului, o reafirmare a stilului „maiorescian”, „științific” de filosofare. „Filosofia datului, în problema realității, nu cunoaște decât o competență: științele naturii și spiritului, și un singur criteriu: experiența în îndoitul sens de: 1) raport de acțiune între lucruri și organele simțurilor; și 2) raport de acțiune între lucrurile lumii. Pe scurt, e real în sine ceea ce se află în sistemul de interacțiunii ale universului; e real pentru noi ceea ce poate fi observat sau experimentat (corpuri și suflete)”⁵¹. Filosofia datului se fundează așadar pe o experiență de tipul „vederii din afară” și, prin asumarea acestui fundament, ea se asigură că nu este opera unei imaginații halucinante care nu poate deosebi realitatea de un simulacru al ei. Filosofia datului ce dorește să atingă idealul adevărului corespondență, ca adecvare a minții la real: „Filosofia slobodă de superstiții... nu vrea să răspundă ce anume e real, esențial sau accidental; e treaba științelor speciale. Tema ei esențială este stabilirea unui criteriu al realității, lucru ce presupune că *realitatea ca dat* stă mai presus de orice îndoială. Că nouă ne e dată realitatea e un fapt primordial; e neîndoielnic; o filosofie care ajunge la iluzionism complet, cum întâlnim în unele idealisme e o grozăvie logică... Realitatea în genere e primordială; filosofia lămurește condițiile ei generale; științele speciale o explorează și o descrie”⁵².

Nu vom intra în subtilitățile filosofiei datului și nici nu vom întreprinde evaluări filosofice asupra sistematicii gândirii lui Mircea Florian, pentru că nu acesta este scopul articolului de față, ce-și propune, cum am arătat, un răspuns la întrebarea: în ce costă dezacordul *filosofic* dintre „maiorescieni” și „naeionescieni”?

Revenind, vom înțelege mai bine natura acestui dezacord – folosirea în sensuri reciproc contradictorii a conceptului „experiență” – dacă invocăm modul în care un naeionescian de frunte, Mircea Vulcănescu, teoretizează

⁵⁰ A se vedea: Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, București, Societatea Română de Filosofie, 1939, pp. 171–172.

⁵¹ Mircea Florian, *Filosofia ca disciplină teoretică*, în *Reconstrucție filosofică*, ed. cit., p. 70.

⁵² *Ibidem*, p. 71.

conceptul în cauză într-un articol apărut în 1938, deja invocat, cu titlul *Despre „experiență”*⁵³. Articolul e redactat cu intenția de a cuprinde conceptual caracteristicile „tinerei generații”, care se autodefinia invocând, printre altele, ideea de experiență subiectivă, opusă înțeleșului realist al maioreșcienilor. Prin cercetarea și abordarea, în același timp istorică, tipologică și comparativă (problematică filosofică românească a „experienței” este raportată la problematică filosofică europeană a temei, într-un raport de la specie la gen), articolul are o valoare antologică. Cum s-a ajuns ca același cuvânt, „experiență”, să desemneze realități diferite? Mircea Vulcănescu propune o istorie a conceptului „experiență” plecând inițial de la tradiția empiristă însăși, de la direcția „realistă”, de la Bacon, Locke și Condillac, pentru care experiența desemna un *izvor de cunoaștere realistă a lumii externe, opusă cunoașterii prin rațiune*, cu următoarele caracteristici: *exterioritatea, senzorialitatea, mediatețea, obiectivitatea, realitatea, naturalitatea, aposterioritatea*. Formele acestei cunoașteri în privința gradului de complexitate sunt, după Vulcănescu: *senzația, descrierea, observația, experimentul* – forma perfectă de cunoaștere realistă, întrucât omul devine stăpân pe condițiile naturale ale lucrului: îl poate provoca sau reproduce⁵⁴. Ulterior, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, școala morală engleză empiristă propune direcția „subiectivistă și individualistă”, care folosește cuvântul „experiență” pentru a desemna un *izvor de cunoaștere subiectivă a lumii interne*, o cunoaștere a stărilor și trăirilor generatoare de conștiință de sine individuală. Vulcănescu îi atribuie, prin comparație cu experiența în sens realist, următoarele caracteristici: „1) din cunoaștere exterioară, devine cunoaștere internă; 2) din cunoaștere naturală, devine cunoaștere sufletească și morală; 3) din cunoaștere reală, devine cunoaștere ideală; 4) din cunoaștere a materiei, devine cunoaștere a spiritului; 5) din cunoaștere prin simțuri a lumii externe, devine aprehensiune imediată a simțului intern. Acesta e al doilea sens, opus celui dintâi, al ideii de experiență. El e sinonim cu germanul *Erlebnis*, adică „trăire”, pățanie, suferință”⁵⁵.

Prin urmare, reparcurgând istoria ideilor filosofice europene clasice, arată Vulcănescu, același cuvânt „experiență” a ajuns să numească realități între care există o scizură ontologică: natura (materia) și sufletul (spiritul). Chiar dacă evoluția ulterioară a gândirii europene a încercat să realizeze o

⁵³ Mircea Vulcănescu, *Despre „experiență”*, în vol. cit., pp. 29–43.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 31.

conexiune între cele două realități ontologice, totuși această mișcare istorică de unificare s-a făcut în direcții contrare.

Cum se distribuie aceste înțelegeri contradictorii din gândirea europeană în cea românească? Mircea Vulcănescu arată că în sens baconian, empirist, experiența este înțeleasă de P. P. Negulescu și de Al. Posescu, iar în sens criticist de Șerban Cioculescu, în vreme de Nae Ionescu a fost cel care a introdus în cultura noastră sensul subiectivist al experienței, „pe care a botezat-o «trăire», traducând... *Erlebnis*-ul german, izvor de confuzii biologice, deși termenul însemna la el numai: «realizat imediat de o conștiință». În acest sens am vorbit și noi de el, sub numele de «viață integrală» (1923) și Mircea Eliade sub numele de «experiență» (*Itinerariul spiritual*, 1927). De asemenea *Manifestul Crinului Alb* a vorbit de «complectitudinism» în același sens (1928). Astăzi, Eliade, Cioran, Manoliu și toată școala așa-zis «experiențialistă» în viața religioasă, în literatură, în artă, în sociologie au pornit pe această cale⁵⁶. Nu vom insista asupra amplelor caracterizări și nici asupra tipologiei, în șase puncte, pe care Mircea Vulcănescu o propunea pentru a introduce, pe cât posibil, o anumită ordine într-o lume în care sensul subiectiv al experienței primea coloratura personalității fiecărui reprezentant al „tinerei generații”. În fond, plecând de la acest înțeles subiectiv, fenomenologic, al experienței, putem înțelege atât unitatea, cât și extrema diversitate de orientări filosofice în interiorul școlii „naeionesciene”.

IV. ÎN LOC DE CONCLUZII

Cercetarea gândirii lui Mircea Florian cu mijloace profesionalizate este, cum arătam, abia la început. Similar ni se înfățișează și întregul corpus de gândire românească semnificativă ce urmează, de acum încolo, să fie investigat cu mijloacele filosofiei însăși. Exegeții gândirii românești încă n-au ajuns în situația fericită de a poseda instrumente de lucru, pe care, firește, ei înșiși ar trebui să și le producă – ediții de opere complete, biografii și monografiile, o bună istorie a filosofiei românești, studii critice tematice ori comparative etc. –, și, prin urmare, abordările actuale de cercetare *filosofică* a filosofiei românești suferă de parțialitate. Desigur, și acest articol are valoarea unui „frotiu” ce-și propune o informare și un „test” asupra unei stări complexe a organismului filosofiei românești din perioada interbelică, anume rivalitatea dintre cele două școli filosofice care, în fond, au lucrat în aceeași cultură îndeplinind, împreună, funcții culturale și reflexive demne de stima oricărui

⁵⁶ *Ibidem*, p. 39.

intelectual român. Prin urmare, din cercetarea de față nu se pot extrage concluzii asupra întregului filosofiei românești interbelice, întrucât rivalitatea filosofică dintre „maiorescieni” și „naeionescieni” nu vizează doar conceptul „experiență”. Cu toate acestea, consecințele acestor moduri de a gândi diferit „experiența” sunt importante pe mai multe planuri și pot deveni, plecând de la „filosofia maiorescienilor” *versus* „filosofia naeionescienilor”, teme de reflecție sistematică pentru noi. Una dintre consecințe este importantă chiar pentru delimitarea statului filosofiei însăși.

Pentru maiorescieni și, desigur, pentru Mircea Florian, conceptul filosofiei include în intensiunea lui ideea de *philosophia perennis*, de „filosofie durabilă”, eternă (universală), care năzuiește, cum se exprimă Noica, „să determine tabloul adevărurilor pe care, în decursul desfășurării sale istorice, spiritul le-ar fi proiectat pe ecranul eternității”⁵⁷. Critica direcției naeionesciene făcută de Rădulescu-Motru și de Mircea Florian are în vedere acest mod de a concepe filosofia, pe linia principiului continuității și a sporului de cunoaștere de la o generație de filosofi la alta, în dauna principiului subiectivității, al discontinuității și filosofării din motive interioare. Pentru naeionescieni, filosofia este gândită, dimpotrivă, din perspectiva primatului subiectivității, al lui *ingenium perenne*, ce implică, tot expresia lui Noica, „o așezare în curentul de viață al spiritului”: „O istorie care se ține, pentru că e a spiritului neconținut solidar cu sine; istorie în care există reveniri, întoarceri, insularități și structuri, dar unde continuitatea de fond e asigurată prin unitatea aceluiasi spirit; istorie care, deși risipită, nu e decât expresia unei astfel de unități, sau mai degrabă a unei astfel de unificări, e însăși istoria filosofiei”⁵⁸. În acest sens, o lectură comparativă a lucrărilor lui Florian, *Cunoaștere și existență* (1939), a principalelor articole din *Reconstrucție filosofică* (1943), cu cele semnate de C. Noica în tinerețea sa, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937) și *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou* (1940), ar fi extrem de profitabilă în deslușirea tensiunii dintre cele două modele de gândire, în condițiile în care ambii filosofi invocă știința și rezultatele ei pentru a-și justifica propriile speculații filosofice. Se poate constata că și în acest caz, al invocării științei pe terenul filosofiei, binomul primatului obiectivității *versus* primatul subiectivității este de prim-plan

Apoi, atât pentru maiorescieni, cât și pentru Mircea Florian, ideea de obiectivitate și cea de adevăr sunt solidare, în vreme ce pentru naeionescieni,

⁵⁷ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 13.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15.

pentru Noica, de pildă, problema atingerii obiectivității văzută ca intersubiectivitate, este sarcina de prim ordin a filosofării, ce exprimă mai degrabă datele unei conștiințe individuale decât datele unei conștiințe generice, neutrale față de angajamente sufletești și spirituale. Trebuie remarcat că în vreme ce conceptul central al maioreșcienilor este adevărul, și acest fapt unește în scop și diferențiază în mijloace știința cu filosofia, pentru naeionescieni important este sensul pe care-l introduce filosoful în lume, prin urmare problema producerii noului, ca și în știință, este esențială. În fond, aici este implicată ideea unei tensiuni nicicând stinse între modelul unei filosofii la persoana întâi, subiectivă, o filosofie perspectivă, a punctului de vedere, și o filosofie la persoana a treia, obiectivă, pândită continuu de a cultiva, cum spune Nagel, o perspectivă de nicăieri⁵⁹.

Se pot unifica programele celor două moduri de a practica reflecția sistematică: filosofia ca cercetare sistematică, obiectivă și „anonimă”, și filosofia ca o creație liberă, căutătoare de echilibru și valori existențiale? Ce primează într-o construcție filosofică: obiectul sau subiectul? Ce înseamnă a filosofa plecând de la natura conștiinței înseși și de la aplicarea consecventă a primatului conștiinței în actele de constituire a lumii, și în ce relație se află această opțiune cu proiectul unei filosofii care pleacă de la obiectivitate, de la ceea ce e exterior conștiinței? Simplu spus, disputa dintre cele două școli filosofice ține de opoziția dintre afirmarea primatului datelor obiectului și afirmarea primatului datelor subiectului. Cum se poate face filosofie plecând de la obiecte care nu sunt reconstruite într-o conștiință individuală? Dar cum se poate filosofa prin asumarea conștiinței individuale și cum se poate gândi cu iraționalitatea ființei umane cu tot?

Plecând de aici, am putea spune că o reflecție asupra filosofiei noastre interbelice implică o reflecție asupra filosofiei înseși, fiind în acord chiar cu agenda actuală de cercetări filosofice. Disputa dintre maioreșcieni și naeionescieni nu ar putea fi valorificată, oare, din perspectiva disputei actuale: gândire tare vs. gândire slabă, ori din perspectiva filosofiei minții, ce oscilează continuu între un monism și un dualism metodologic?

În final, cred că o analiză a rivalității filosofice dintre cele două școli ne-ar pune la îndemână și instrumentele pentru evaluarea situației actuale a filosofiei românești, care se percepe pe sine la fel de divizată între cele două stiluri de gândire: continental și analitic, în fond între două modele de conștiință în care primează, pe de o parte, factorul subiectiv al conștiinței

⁵⁹ A se vedea: Thomas Nagel, *Perspectiva de nicăieri*, Traducere din limba engleză și postfață de Bogdan Lepădatu, București, Editura Vellant, 2008, în mod special, *Introducerea*, pp. 7–24.

intenționale, în vreme ce, de cealaltă parte, primează factorii obiectivi legați de expresie și de limbaj. Important este însă să depășim modelele ideologice de interpretare și să analizăm filosofia românească plecând de la filosofia însăși.