

NAE IONESCU

**Avatarurile
căderii în posibil**

Experiența absolutului

• *Schiță biografie spirituală* • *Ambiguitatea receptării. Regăsirea tragicului ca în filosofie* • „Sistemul“ – *dorință și empatie juvenilă* • *Fenomenologia experienței religioase* • *Dumnezeu nu a murit* • *Echilibrul spiritual ca metafizică* • *Un fel de depersonalizare: cunoașterea metafizică. Intuiție și trăire* • *Înapoi la epistemologie sau cunoașterea mistică deghizată* • *Morfologia culturii și principiul metafizic* • *Portret de filosof între clarobscur și sfumato*

Ca filosof – sau, poate, mai degrabă ca metafizician –, Nae Ionescu (cu numele său adevărat: Nicolae C. Ionescu; n. 1890-1940) nu poate fi eludat într-o istorie a filosofiei sau a gândirii spațiului românesc. Dacă nu-și află însă locul aici, printr-un fel de fraudă ascunsă sub eufemisticul chip al "lipsei de originalitate", atunci e aproape imposibil să ocultăm opera de reflecție a acestui autor în analiza metamorfozelor spiritualității noastre din prima jumătate a secolului XX. Să se fi înșelat într-atât de mult Mircea Eliade atunci când afirma că, prin filosofia lui Nae Ionescu, noi am fi devenit "contemporani Europei"(1)?

Pentru viața postumă a operei sale, însă, o mare parte din vină o poartă credem autorul însuși, un Socrate balcanic rătăcit prin România interbelică, un spirit convins ireversibil de prioritatea axiologică a discursului oral. Dovada peremptorie o constituie

cursurile ținute la Universitatea din București de cel ce a rămas în conștiința generațiilor de studenți ca fiind "Profesorul" ("un dascăl primejdios"), dar și variile conferințe ale acestui "învățător"(2). "Dezinteresul" filosofului față de cărți era justificat metafizic, atitudine pe care o cultiva de altminteri la seminarii sau în oricare altă discuție. Operele noastre scrise ne limitează, credea N. Ionescu, ne opresc în loc undeva, în vreme ce viața, indiscutabil superioară acestora, este neîntreruptă facere, prefacere, rodire (3). Un destin socratic asumat până și în cele mai fragile segmente esențiale din viața filosofului.

1. Schiță de biografie spirituală. "Om de port", cum a fost numit de Vasile Băncilă, Nae Ionescu își va încheia prima parte a studiilor sale în orașul nașterii (Brăila), după care, până în 1912, va fi student la Facultatea de Litere și Filosofie din București. Funcționează ca profesor la Liceul "Matei Basarab" din Capitală, după care pleacă în Germania, la Göttingen mai întâi, apoi la München, unde, în 1919, își susține doctoratul cu teza: Die Logistik als Versuch einer neuer Begründung der Mathematik (publicată mult mai târziu în Izvoare de filosofie, vol. II, 1943). (Între timp, fiind în Germania, din octombrie 1916 și până în august 1917, Nae Ionescu a fost luat prizonier de război și dus în lagărul Celle-Schlass din Hanovra.)

O dată cu 1919, după ce revine acasă și după ce va fi, pentru scurt timp, profesor și director la Liceul militar "Mănăstirea Dealu", Nae Ionescu își va începe cariera universitară: asistent la Catedra de Logică și Teoria cunoștinței (la Constantin Rădulescu-Motru), conferențiar (1921), docent universitar (1925), profesor (1937), o carieră inaugurată cu prelegerea "Funcțiunea epistemologică a iubirii". Va "moșteni", cronologic, pe Vasile pârvan, sub "magia" căruia învățaseră studenții, dar se va situa încă de la începutul vieții sale academice "ca un urmaș direct al lui Nicolae Iorga", căci se recunoștea ca "unul dintre elevii săi cei mai <<puri>>: crescuți adică în realismul istoric, fenomen românesc dinamizat" de marele

cărturar. Nae Ionescu va avea însă, față de magisterii săi, un semn specific: nu domina "ca un oracol" și nici nu emoționa "ca o Pythie", după formularea aceluiași Eliade, ci era "ironic în loc să fie profetic, familiar în loc să fie solemn"(4). A fost titularul unor cursuri de metafizică, filosofia religiei, logică și istoria logicii, dar a desfășurat și o frenetică activitate de gazetar, înainte de toate la Cuvântul (1926-1933, 1938), unde o bună bucată de vreme a fost și directorul publicației, dar și la Logos (pe care l-a condus o perioadă scurtă), Ideea europeană, Gândirea, Noua Revistă Română, Revista de filosofie, Vremea, Studii filosofice, Societatea de mâine, Predania, Buna Vestire.

Opera "orală"(5) – ceea ce înseamnă cursuri dactilografiate și stenografiate elaborată de Nae Ionescu între 1919 și 1937 cuprinde, alături de lecția de debut universitar, următoarele:

Curs de filosofie a religiei (1924-1925), apărut într-o formă litografiată (1925), tipărit de Marta Petreu în Biblioteca Apostrof cu titlul Prelegeri de filosofia religiei (1993, 1994), altă ediție apărută la Editura Eminescu (1998), îngrijită de Marin Diaconu;

Istoria logicii (1924-1925), curs litografiat (1925), tipărit la Editura Humanitas (1993);

Curs de metafizică. Problema salvării în "Faust" al lui Gșethe (1925-1926), litografiat (1926, 138 p.), editat de Anastasia (1996), cu titlul: Problema mântuirii în "Faust" al lui Gșethe;

Curs de logică (1926-1927; 1927-1928), litografiat (1927, 1928), tipărit la Humanitas (1993);

Curs de metafizică (1928-1929; 1929-1930), litografiat (1929, 1930), tipărit de Humanitas (1991);

Curs de istoria metafizice (1930-1931), litografiat (1931), tipărit la Editura Anastasia (1996);

Logica colectivelor (1934-1935), care cuprinde trei lecții dactilografiate; tipărite în 1997 (în Curs de istoria logicii);

Probleme de metafizică (1936-1937), text dactilografiat, 1988, 1990, tipărit de D. Zamfirescu și Marin Diaconu.

Mai adăugăm, de data aceasta pagini scrise de Nae Ionescu către soția sa Elena- Margareta Fotino:

Corespondența de dragoste (1911-1935), 2 vol., Editura Anastasia (1997, 479 p., 372 p.). Și tot scrise sunt și nenumăratele conferințe pe care le-a ținut cu varii prilejuri, alături, desigur, de publicistica autorului (se estimează că ar fi scris peste 2000 de articole), texte semnate uneori cu pseudonime (Nemo, Nicolae Ivașcu, Skythes, Kallicles, Mihai Tonca), care sunt parcă tot atâtea ipostaze ale "aventurii"(6).

Este aproape imposibil să ocolim conjuncția dintre începutul activității universitare a lui Nae Ionescu – care coincide într-un fel cu începuturile operei sale – și contextul spiritualității românești (și nu numai) de după 1919, vizibil gravat de factorii politic, ideologic și economic. Tragedia generată de prima conflagrație mondială afectase iremediabil psihologia umană. Lumea occidentală era, s-a spus, cu nervii la pământ. După război, aproape orice țară suferea, nu numai Germania, despre care Thomas Mann afirma că trăia un "colaps fizic și psihic". Decadența era un fenomen ce părea inevitabil și ireversibil, explicat de multe ori "științific". De altfel, pe un asemenea fond apăruse, ca un fel de leac pentru cele întâmplute, cartea lui Oswald Spengler, Declinul Occidentului (tipărită în 1918, dar scrisă până la 1914), care încerca să rezolve o ecuație mai veche a relațiilor dintre cultură și civilizație. Degringolada, după analizele autorului german, era iminentă datorită antinomiei insolubile instalată între aceste două manifestări ale spiritului uman. Ținta era industria și mașinismul, dar în parte și socialismul, împotrivire care va contrabalansa, mai târziu, cu simpatia deschis exprimată într-o carte scrisă cu doi ani înainte de moarte: Ani decisivi. Germania și dezvoltarea istorică a lumii (1934).

Nu este vorba acum de ecoul operei acestui "Copernic al istoriei", cum îl numea Blaga pe Spengler, ci de spiritul care domina acest segment de timp. Zeitgeistul își dezvăluia foarte ușor identitatea: lupta împotriva rațiunii, a raționalismului, descalificarea tipului uman care va fi creat de tehnică ("omul-șofer"). Se credea că

salvarea din această catastrofă cancerigenă se va produce atunci când religiosul se va substitui factorului tehnic, o dată cu instaurarea a ceea ce Herman Keyserling numea "cultură ecumenică" (nici Berdiaev și nici Mircea Eliade nu vor opta pentru o altă cale a ieșirii din acest marasm, chiar dacă există nuanțe ale soluției lor).

Când Nae Ionescu încerca să afle dacă iubirea are o "funcție epistemologică", sau atunci când ținea în față studenților, în anii 1924-25, cursurile de filosofie a religiei, profetismul filosofic promovată de Spengler încă nu ajunsese să fie o modă (7). În schimb, "stafia" socialismului, "reîncarnându-se" în spațiul rusesc sub forma bolșevismului, triumfă și se împăuna cu forța ei de cel mai josnic fanatism religios; zburdând prin Europa și având îndeosebi pentru Orient "semnificația simbolică"(8) a unei Evanghelii, promisiunea acelui paradis terestru făgăduit maselor anonime voia să impună o ciudată mistică a colectivismului contrapus individualismului, cel din urmă înțeles nu într-un sens peiorativ.

"Viitorul Europei nu se află în victoria socialismului", spunea Herman Keyserling prin 1928, chiar dacă – judecând atunci și din punct de vedere social – socialismul era văzut drept ceva "necesar" (o necesitate pasageră însă, credea filosoful) pentru a atinge acel stadiu în care "bunăstarea devine condiție normală" și când e posibil – aici utopia se întrece pe sine însăși – ca "spiritualistul Gandhi să se apropie de Lenin"(9).

"Misiunea" Europei era văzută însă "dincolo de socialism" (ceea ce, paradoxal, nu însemna atunci "antisocialistă"), mai exact, "în reprezentarea principiului individualismului", dar fără să fie ignorată importanța spiritualității pe care o avea Europa, "singurul domeniu în care ea este încă unică" (10). Și judecând ceea ce se petrecea în spațiul socio-uman american, autorul Analizei spectrale a Europei, înainte de a decreta la finalului excursului său că "Europa încă nu există", conchidea: "Nu mai trăim în era dominantei naturi-mamă, grupul; nici în aceea a mediatorului, fiul; trăim în era sfântului spirit, în care fiecare, din sine și pentru sine, trebuie să acționeze pentru mântuirea sa și a tuturor celorlalți..."(11).

Înainte de 1928, când H. Keyserling formula aceste judecăți, Nae Ionescu era stăpânit de aceleași gânduri, chiar dacă ele erau exprimate în termeni ușori diferiți. Având rezerve față de Luther, care "a vrut să facă creștinism ignorând răsăritul" și alungând din spiritualitatea creștină nu numai "entuziasmul primitiv" ci și "conceptul paulinic de sacrament", Nae Ionescu contura ceea ce, de atunci încolo, avea să fie una din marile sale obsesii: "grija tragică a mântuirii"(12).

Într-o epocă indubitabil a maselor și de expansiune accelerată a tehnicii, tânărul eseist respingea mentalitatea democratică și pleda pentru o reabilitare a individului, a individualității efasate de o aritmetică socială din care metafizica și istoria erau complet absente (13).

2. Ambiguitatea receptării. Regăsirea tragicului ca filosofie.

Vremea pe care o trăia tânărul universitar Nae Ionescu era disputată între două tendințe opuse, din a căror înverșunare condiția umană a ieșit nu o dată sfârtecată. Pe de o parte era "împărăția Cezarului" (cu tendința de a deveni una totalitară), unde fiziunea nucleară și inventarea bombei atomice constituiau adevărurile "supreme" – dar "parțiale", spune Nicolae Berdiaev – și unde se petrecea o "utilizare extraordinară a minciunii" și a violenței; pe de altă parte se afla "împărăția Spiritului", cea care putea, singura, să-l salveze pe om prin faptul că îi revela "lumina Adevărului integral" (14).

A-l întâlni pe Nae Ionescu în imperiul spiritualului la sfârșitul primei jumătăți a deceniului trei nu era un fenomen atât de conjunctural pe cât pare. Nu încerca, după cum spunea în introducerea cursului de filosofie a religiei, să fie "oarecum la unison cu ritmul vremii", după cum aceleași prelegeri ținute la Facultatea de Litere și Filosofie din București, nu trebuiau puse în relație "cu o mai mare religiozitate a lumii"(15). Dincolo de rolul de retorică-filtru pe care-l aveau atare ipoteze, ceea ce însuși Nae Ionescu numea "preocuparea mea constantă" se cuvine să fie plasată, tocmai în virtutea acestui accent axiologic personal, într-o conexiune intimă cu

Grundul personalității sale. "D-l Nae Ionescu, spunea chiar în 1925 Mircea Vulcănescu, nu este un nou venit în cugetarea religioasă". Împărăția Spiritului îl fascinasese puțin mai devreme, dar ceea ce îl atrăsese în mod deosebit era sfera religioasă, aici unde teoretizarea prelua de cele mai multe ori trăirii. Ori, era importantă nu numai "obiceiul de-a gândi din când în când asupra legăturilor cu absolutul, ci și străduința de-a trăi mai mult și mai adânc valorile acestea..."(16). Și iată că o dată cu aceste cursuri de filosofie a religiei, de filosofare asupra sferei religiozității ființei umane, Nae Ionescu începe să strângă și să "fasoneze" "pietre" pentru posibilul său "templu".

De vreme ce prin filosofia lui Lucian Blaga "triumfa românescul", spunea Noica, interogația inevitabilă era dacă acest gânditor, alături de Conta, Pârvan sau Motru, dezvăluia toate semnificațiile românescului. Altfel formulat: "Epuizează ei virtualitățile filosofice ale ființei noastre spirituale?"(17). Și constatând că, prin filosofia din spațiul românesc interbelic, ieșea prima dată în conul de lumină al reflecției conflictul dintre fața păgână și cea creștină a sufletului românesc, același Noica descoperea "o filosofie de tip creștin", care ținea "în cumpănă" o altă orientare de gândire românească, și anume pe cea <<clasică>>. O atare filosofie creștină își contura chipul "o dată cu proiectarea în actualitate a filosofiei lui Nae Ionescu"(18).

Prin ce anume credea Noica, mai ales după ce îi ascultase opera, că Nae Ionescu era un gânditor care producea o schimbare în discursul nostru filosofic de factură clasică? Printr-o meditație teologică, prin regăsirea, mai exact, a spiritului, a tensiunii, mai demult semnalate în spațiul românesc, dintre om și lume, "ruptura aceea fecundă" prin care Apusul a ajuns la o filosofie mare. În acest sens, chiar dacă era "de inspirație ortodoxă", construcția lui Nae Ionescu depășea simpla "înțelepciune" ("înfundătură filosofică" a modului nostru firesc de a face filosofie, impas ilustrat, după Noica, de Conta, Pârvan și Motru) și afla, alături de Blaga (care s-ar fi încercat în ambele moduri de filosofare), singura cale prin care

gândirea românească putea ajunge la o filosofie de tip apusean. Nae Ionescu regăsea de fapt "tragicul, căderea". Și ajungea aici nu neapărat prin creștinismul ortodox, ci îndeosebi prin plierea gândirii pe factorul teologic, element care, "ne dă sentimentul rupturii, al dezastrului", loc de unde "poate începe filosofia"(19).

Cu toate că diagnosticul pe care-l punea Noica filosofării lui Nae Ionescu era, poate, cel mai adecvat substanței sale, opiniile elaborate atunci, în 1944, constituiau doar ipoteze de lucru, e drept cât se poate de fertile, pentru o viitoare exegeză asupra filosofiei acestuia. Propozițiile prin care-l prezintă în Pagini despre sufletul românesc sunt, să recunoaștem, prudente în ambiguitatea lor calculat-gratulatorie: o filosofie care "începe să iasă acum la iveală", "ni se pare că întâlnim un gânditor...", "regăsim prin el căile filosofiei cu care ne-a deprins Apusul" (adică "singura cale" în stare să ducă gândirea românească la filosofie), toate aceste note puse pe un portativ cu atâția diezi și bemoli. Căci nu avem în fapt o analiză de text iar rezervele sunt transparente, între ele una evident întemeiată: "Cursurile lui Nae Ionescu nu sunt încă publicate în întregime iar judecata critică asupra lor nu e încheiată nici măcar de cei care le cunosc, de elevii lui"(20). Noica sugera în fond, pentru descifrarea viziunii lui Nae Ionescu, aproape aceeași grilă pe care o va utiliza, mai târziu, în analiza filosofiei blagiene, când, îngroșând puțin originalitatea spațiului românesc, credea că un cititor de filosofie "are de ales între astenia sau chiar neurastenia gândirii occidentale contemporane și grădinile suspendate ale lui Lucian Blaga"(21). Alăturându-i de altminteri pe cei doi – pe Nae Ionescu și Lucian Blaga – încă din 1944, Noica invoca în judecarea demersului lor o concepție care le este deopotrivă proprie: înțelegerea omului ca ființă căzută și îngrădită, și care vrea să-și învingă îngrădirea prin creație.

Dacă Noica amâna însă exegeza filosofiei lui Nae Ionescu, dar îi cunoștea bine opera "orală" și textele publicate în presa vremii, alții se vor aventura să-l eticheteze pe autor fără vreun temei real. E cazul lui G. Călinescu care, în 1941, voia să-i caracterizeze prestația filosofică, numai că încerca să o facă în "necunoștința cursurilor

sale", după cum singur o spune, prevalându-se doar de "ecourile (singurele de altfel interesante aci) în literatura ciracilor". Preocupat mai degrabă de cel ce se refugiase într-o existență proiectată în mit ("mitul personalității" sale), de unde Nae Ionescu prefera "să-și înscezeze în penumbre filosofia, în fața unui grup de fanatici, evitând sistematic lumina crudă a cărții"(22). Este surprinzător faptul că un critic ca G. Călinescu insera într-o istorie a literaturii o analiză succintă – chiar dacă tendențioasă și evazivă – a filosofiei unui autor despre care afirma că "nu are personal și principal nici o filosofie", dar că – înrâurit de H. Keyserling, Keirkegaard, Heidegger, Șestov, Spengler și Dilthey – el căuta spiritul în sfera concretului și construia astfel un "hegelianism reînviat pentru uzul politicianului".

În acele notițe fugare și lăaturalnice, intuind totuși ceva din temeiurile discursului filosofic naeionescian, Călinescu lăsa ostentativ să cadă accentul pe omul Nae Ionescu, în care vedea - ca și în Isus – un "învățător", un "Socrate al României" care-l "imită și continuă în chip învederat" pe Vasile Pârvan. Conturându-i un portret de autentic "misionar" și fără să treacă neobservate acele "sprâncene mefistofelice" și "un rictus distant ironic", Călinescu își încheia prezentarea într-un registru de cronică dramatică: "Nae Ionescu e un sofist, un balcanic (n. Brăila) punându-și oportunismul în termeni hegelieni și diltheyeni, de o inteligență și de o informație indiscutabile. Este un cabotin superior. Pus în fața unei probleme el se întristează teatral și declară cu malignă inocență studenților că <<încă nu înțelege>>. În timpul cursului, trece, cu muzică, o companie militară. Învățătorul se repede la fereastră (făcându-se a se dezinteresa brusc de prelegere), o deschide, ritmează cu capul bătaia tobei mari, apoi întreabă pe studenți: – << Vouă nu vă place strada?>>"(23).

O receptare superficială și care avea să cantoneze până la urmă tot în marginile omului Nae Ionescu ("centrul unei radiații care a cuprins pe mulți intelectuali") dovedea, în 1946, Lucrețiu Pătrășcanu (24). Nu mai mult decât o "înșirare de idei și opinii", din loc în loc "presărată cu spirite sau observații, interjecții sau exclamații care

amintesc nu o singură dată de eroii lui Caragiale", lucrările Metafizica și Istoria logicii nu treceau de "limita unor simple eseuri". Motivul neîmplinirii era împrumutat din exigența spațiului german: "Nu lipsa unei închegări sistematice, nu refuzul sau neputința de a se ridica la afirmarea unei concepții, ci permanenta insuficiență a ceea ce nemții numesc *zu Ende denken*"(25). Prin urmare, "închegări sistematice" (adică, tendințe care descriu, în mic cel puțin, elemente sistematice și sistematizatoare), și "afirmarea unei concepții" (adică, de data aceasta, ceva închegat și coerent, chiar dacă, în altă parte, același Pătrășcanu preciza că el vorbea de "poziția pe care o afișează și nu de concepția lui – adică a lui Nae Ionescu, n. n., I. D. – filosofică") – iată două dimensiuni ale reflecției filosofice indicate implicit și involuntar de o exegeză negativă. Deconstrucția unilaterală (adică fără intenția re-construcției) la care supunea L. Pătrășcanu textele lui Nae Ionescu invoca mult discutata lipsă de originalitate, motiv care se poate presupune că stătea și în spatele semnalării mai mult protocolare pe care N. Bagdasar o făcea filosofiei lui Nae Ionescu (26).

După ce Zevedei Barbu observase că, în Metafizica sa, acolo unde analizează cunoașterea mistică, Nae Ionescu s-a inspirat din Evelyn Underhill în construirea tipurilor vieții mistice (27), Lucrețiu Pătrășcanu nu făcea altceva decât să-l citeze pe inteligentul comentator de la revista Saeculum și, la trei ani de la acea cronică, să îi reproșeze lui Nae Ionescu că "în cursurile lui, face împrumuturi a căror origine o trece sub tăcere"(28). Lăsând să se întrevadă intuiția influenței pe care a avut-o omul Nae Ionescu, și mai puțin filosoful, L. Pătrășcanu reușea să schițeze un portret în care vopsele proaste folosite de pictor s-au întins unele peste altele, lăsând în urmă ceva confuz și "nereușit": "Diletantismul, poză și frică în fața gândirii consecvente și realizatoare, cultivarea unui misticism comod și maleabil care nu cere nici un efort intelectual pentru a sprijini anumite premise sau încheieri, apelul la mirajul necunoscutului și jonglări cu necunoscutul necontrolabil și nedovedibil, folosirea ortodoxismului și a frazei religioase de cea mai curentă circulație

tocmai într-o epocă de dezaxare morală și intelectuală a societății românești, ceea ce ușura răspândirea prejudecăților religioase ca o adevărată molină, lipsa de probitate intelectuală, acesta este aportul lui Nae Ionescu în cultura și filosofia noastră"(29). Exegeza cu filtru ideologic "de stânga" debuta credem în modul cel mai viguros o dată cu aceste încadrări ale lui Pătrășcanu în tabelul mendeleevic din Curențe și tendințe în filosofia românească (1946).

Ne-am fi așteptat însă ca Nicolae Bagdasar, cel care, după încercarea lui Marin Ștefănescu din 1922 (în care Nae Ionescu n-avea cum să fie inclus), elabora poate primul proiect relativ temeinic de Istorie a filosofiei românești (1940), să contureze un crochiu cât de cât substanțial despre ceea ce însemna – pozitiv sau negativ – prezența universitarului (dacă nu a filosofului) și, eventual, a publicistului Nae Ionescu. Cele nici două pagini rezervate acestuia sunt mai degrabă un efort minimal inexplicabil de-a nu spune nimic esențial, de-a amâna ideea la nesfârșit. Aflăm doar că Nae Ionescu "și-a risipit o bună parte din energia lui și din inteligența lui fosforescentă în articole de revistă și de ziar, neajungând însă să-și concentreze ideile într-o lucrare de lungă respirație" (de parcă până atunci și-ar fi concentrat ideile doar în lucrări de scurtă respirație). În rest, formule de complezență ca "putere de analiză", "bogate resurse stilistice" și – pentru a-l identifica totuși undeva – ni se spune că este "reprezentant al unei filosofii a vieții și a trăirii problemelor filosofice".

Exegeza profundă a transformat însă "zgomotul" produs în jurul operei și personalității lui Nae Ionescu într-o energie care să intensifice judecata cât mai echilibrată, tot așa cum celebrul Demostene își șlefua dicția pe fundalul tumultului pricinuit de valurile mării. Căci textele și reflecția lui Nae Ionescu contează enorm de mult – în pofida anatemelelor la care a fost supus – în efortul de a răspunde la întrebarea: cum a fost și cum este posibilă filosofia și filosofarea în această parte a Europei (30). Este ceea ce au făcut cercetători ca Ștefan Voinescu (31), Ioan Petru Culianu (32), editorul Marin Diaconu, Dan Ciachir (33), pentru a aminti doar câteva nume

alături de cel al lui Mircea Vulcănescu, autorul celor mai prețioase, probabil, pagini despre omul și filosoful Nae Ionescu. Atare investigații au relevat sunetul original al creației lui Nae Ionescu. Metafizica sa are o "dimensiune pragmatică, un caracter terapeutic" și, fără să se substituie teologiei, este "foarte aproape de ceea ce s-a numit, prin Gadamer și Boehm, <<reabilitare (actuală) a filosofiei practice>>. Sau de o variantă etică a metafizicii, așa cum dezvoltă, după război, L...vinas"(34). Iar dacă, finalmente, o asemenea viziune se metamorfozează într-o "metafizică a istoriei" faptul se datorește unei glisări a metafizicii "către discursul vieții în comunitate și în istorie"(35). În ceea ce privește decelarea unor diferențe specifice care să arate, între altele, contemporaneitatea gândirii lui Nae Ionescu, adică "despărțirea" sa de tipul discursului metafizicii tradiționale, ar fi extrem de importantă o analiză comparativă a soluțiilor propuse de Nae Ionescu și metafizica istoriei elaborată de un Blaga, Berdiaev, Hegel sau Sfântul Augustin.

S-a spus însă că semnificative într-un grad înalt pentru orizontul de așteptare al receptorului de azi pot fi "explicitările" lui Nae Ionescu "cu privire la un (ego) și la condiția de persoană", prin care au fost recâștigate limitele esențiale ale metafizicii, după cum nu poate fi ignorată apropierea gândirii sale, îndeseobi după 1936, de ideea de ființă (36). În acest din urmă sens, rolul lui Nae Ionescu a fost văzut ca fiind unul de reformator, o misiune socratică în înțelegerea esenței sufletului românesc din unghi ontologic și nu istoric. "Spre a înțelege ce este o ființă particulară și mai ales <<ființa românească>> – filosoful este mai întâi chemat să înțeleagă ce este ființa în general. Nae Ionescu a transferat dezbateră națională din câmpul istoric în câmpul ontologic" (37).

3. "Sistemul": dorință și empatie juvenilă. O dată cu anul universitar 1928-29, dar și cu cel următor, 1929-1930, Nae Ionescu începe să existe mai pregnant ca gânditor, oscilând între filosofie și filosofare, între excursul istoric și încercarea de a edifica un "sistem" metafizic propriu. Până atunci, după lecția de deschidere din 1919,

el ținuse cursuri de logică și istoria logicii, de psihologie a gândirii, de filosofie a religiei (va avea și cursuri separate pentru filosofia catolicismului și a protestantismului), de teoria cunoștinței, propune pentru seminarii teme precum "Dicționar filosofic românesc", "Problema metodei în gândirea științifică" sau comentează lucrări de Aristotel (Fizica, Metafizica), A. Schopenhauer (Despre împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente), Sextus Empiricus (Scurtă expunere a filosofiei sceptice), R. Descartes (Regulae ad directionem ingenii).

Dintre preocupări nu putea lipsi însă aceea pentru metafizică. Primul curs cu această problematică va fi cel de "Filosofia religiei. Soluții filosofice în problema Dumnezeirii (teism, panteism, deism, ateism)", după care, în ordine cronologică, au urmat cel cu tema "Problema salvării în <<Faust>> al lui Gșethe" (doar șase prelegeri) și "Teoria cunoștinței metafizice" (cu cele două părți: cunoașterea imediată și cunoașterea mediată). Înainte de a "cartografia" pe cel din urmă, este locul credem pentru câteva aproximații referitoare la intenția de "sistem" a lui Nae Ionescu.

Plurivalența cercetărilor acestui intelectual cu "chip slab și osos de Mefistofel", cu destin dramatic de om care "își poartă taina nedezlegată după sine", cum îl caracteriza Mircea Vulcănescu, orizontul căutărilor lui Nae Ionescu, așadar, trimit cumva spre "bolta" unui proiect de gândire fondatoare, adică: sistematică. E adevărat că uneori gesturile sale, cele care îi edificau portretul de cărturar, sunt făcute în nota caracteristică a jovialității cam frivole, vecină cu un soi de teribilism intelectual. Cum este, de pildă, mărturisirea din 1912 făcută Elenei-Margareta Fotino, marea iubire a vieții sale, că a făcut; "un tur de forță: în patru zile să cetești pe Kant" (și anume: Critica rațiunii pure), adăugând însă și altceva: "Însemnează că în acest timp am și mâncat (asta ia 3 ceasuri pe zi aproape, aici), am făcut și corespondență, și am și dormit, obicinuitele 8 ceasuri, singurul punct din programul de revendicări socialiste pe care îl practic în mijlocul atâtor preocupări așa de ... burgheze și inutile"(38).

Pe când era la studii în Germania, la Göttingen, incitat se pare de aceeași Elena-Margareta Fotino, își face autoportretul cu nedisimulată infatuare și cu falsă autoironie dar sugerează și apetitul său pentru "sistem": "Ce mai cred eu despre mine? Prost, dar nu mult mai prost decât ceea ce cred despre <<marii oameni>> ai omenirii. Niște nenorociți sau niște escroci cu toții. Și eu, pe lângă ei. E ciudat, dar de fiecare zi <<sistemul>> meu se împuternicește. Mai prost decât Schopenhauer sau Bergson nu e – așa cum îl văd eu în schemă; iar celebrul distinguo metafizic al lui Kant, eu îl înlocuiesc prin altul mai fundamental încă". După care precizează cu un grăunte de luciditate: "Dragă Ilenuțo, te rog să nu crezi că sunt bolnav de megalomanie [...]. Și pe urmă, mai e ceva: schema o am, și e bună; dar scrierea acestei scheme? (subl. n., I. D.) Cine știe dacă o să am puterea și îngăduința să o fac vreodată, așa cum o văd astăzi!" Pentru ca undeva, în încheierea acestei epistole, să adauge o notă de detașare melancolică: "Probabil că în mine neamul meu a adunat multe lucruri armonice; simt că eram reprezentativ; nu mai sunt; sau cel puțin nu o să mai fiu în doi ani...(39).

Aceeași chestiune a "sistemului" revine în corespondența din iulie 1914, când – interesat de "problema conceptului" – îi invocă, din nou, pe Kant, Bergson, dar și pe Boutroux, Hartmann, Riehl, Wundt și Poincar.... Încearcă însă de data aceasta o autoevaluare "la rece" a propriului proiect, căci, spune Nae Ionescu, "<<sistemul>> meu e deocamdată doar o bănuială. E mai mult decât o intuiție, e adevărat, dar prea mult încă nu e". Iar pentru a ilustra "intuiția" reproduce în engleză un fragment din Hume, care se încheie cu următorul sfat: "Fii filosof, dar, în filosofia ta, rămâi totuși om!" (40, sublinierea este a lui Nae Ionescu).

Chiar dacă textele întrebunțate de noi aparțin unui gen "slab" cum este cel epistolar (sau poate se cuvin să fie invocate tocmai atare gânduri pentru sinceritatea și veridicitatea lor), receptându-le acum dinspre un posibil capăt de drum, ele aruncă sensuri importante asupra evoluției creației – sau a operei – lui Nae Ionescu. Avea 24 de ani și în multe dintre atitudinile sale dovedea, pentru a-i folosi

cuvintele sale despre Hume, mai degrabă o "mentalitate de literat", unul care, până peste cap de îndrăgostit de înțelepciune, flirta cu filosofia și se entuziasma copilărește. Părea să fie tot așa de romantic, dulceag și neprecis ca și gânditorul englez care-i luminase intuiția unui viitor "sistem". Dar mai presus de toate era voința de sistem pe care o pune la lucru în varii sfere ale spiritului și orgoliul unui intelectual care dorea să dea măsura, să construiască un tipar. Numai așa se explică dezinvoltura cu care, când nu scrisese mare lucru, se compară cu Kant, Schopenhauer și Bergson, sau ușurința cu care îl face pe Hegel "un mare ... Schwindler" (adică: șarlatan), în vreme ce Husserl "nu mai face parale", "nu e prea original", "e multă farsă" în opera lui (41). De altminteri are porniri imorale mai tot timpul șederii sale în Germania împotriva profesorilor de filosofie (care țin locul filosofilor) și a filosofiei, comparată hilar cu o "fierărie veche" – parcă am fi în Poiana lui Iocan – "în fața căreia stau cu gura căscată de admirație toți măgarii care fac astăzi metafizică <<după metoda științifică și cu datele științei>>"(42). Totul, aproape totul i se părea calp, zadarnic și întors pe dos: "Göttingen: liniște, bibliotecă, profesori mari și, mai presus de toate, Germanie. De ce a fost să am deziluzii așa de mari? Germania și profesorii și bibliotecile – toate o formidabilă farsă, o formidabilă escrocherie morală pusă la cale nu știu de cine și în folosul cui"(43). Era sâstisit de Göttingen și se va muta, după numai câteva luni, la Mÿnchen, unde dorea să studieze mai bine biologia, "nu pentru că vreau, spune el, să mă las de filosofie, ci tocmai pentru ca să o fac mai cu temei"(44).

Admira în schimb pe Schopenhauer, de care se simțea atras prin "perfecta lui probitate intelectuală" și pentru că ar fi rezolvat "mulțumitor" așa-numita "problemă morală". Mai mult, i se părea că "în nici un scriitor nu a trăit așa de puternic ca în el <<omenescul>>". Tocmai de aceea era interesat la autorul Lumii ca voință și reprezentare de "fundamentul moralei" și de o specifică teorie a personalității, în care trăsătura fundamentală să fie cea a pesimismului (45).

Mai toate proiectele lui Nae Ionescu nu trecuseră însă, atunci, de granițele lumii posibilului. Totul era doar o promisiune pe care doar travaliul său în timp putea să o transforme în izbândă. Lucru de care el însuși convins: "Vremea o să dovedească dacă am fost toată viața mea un pretențios sau un neputincios nemulțumit, sau dacă în adevăr în mine au strălucit puterile minunate ale adevăratului spirit filosofic ..." (46). Presumție la care, peste ani, atunci când Nae Ionescu intra prea devreme în lumea umbrelor și devenea o amintire, parcă îi răspundea dezamăgită, într-o pagină de jurnal, soția sa, Elena-Margareta Fotino, și ea absolventă a Facultății de Litere și Filosofie: "N-a scris mai nimic și nu rămâne pentru mai târziu mai nimic după urma lui, și totuși, a fost omul a cărui spiritualitate a avut efect covârșitor asupra întregii țări" (47, subl. n., I. D.).

Se produsese, așadar, în cultura română interbelică un "efect" Nae Ionescu, pe care l-au sesizat cu claritate și prietenii întru spirit ai autorului dar și cei care-l anatimizau și detestau. Pentru raționalizarea "efectului" sau "fenomenului" numit Nae Ionescu era nevoie însă, după ce figura sa socratică nu mai putea fi întâlnită nici la Universitate, nici în vreo redacție și nici pe stradă, de "dovezi" să le spunem livrești. "Comitetul pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu" era prima instanță care înțelegea acest mecanism și tocmai de aceea foștii lui studenți și prieteni încep să pună în mâna cititorilor pagini gândite și rostite de "Profesor" în spațiul academic îndeosebi. Va fi tipărit mai întâi cursul de Istoria logicii (1941), după care apare Metafizica, în două volume: Cunoașterea imediată (1942) și Cunoașterea mediată (1944).

Cursurile de metafizică – la care se pot adăuga cel din 1936-1937 (considerat de editori "unul dintre cele mai frumoase cursuri ale lui Nae Ionescu, singurul, de altfel, de metafizică") și cursul de Istoria metafizicii (1930-1931) – reprezintă se pare nucleul gândirii lui Nae Ionescu. S-a spus însă că lecțiile din 1928-1929, 1929-1930, 1930-1931 au fost doar "pregătitoare" pentru cursul ținut în 1936-1937. El tatona la început "dacă și cum e posibilă metafizica", era, deci, mai întâi, kantian în premisele sale, își lămură, analizând cele

două forme de cunoaștere, instrumentele de lucru, pentru a putea ajunge apoi să facă, prin acel ultim curs, "încercarea cea mare de a da o metafizică proprie", dacă folosim judecata din 1944 a editorilor celui de-al doilea volum din *Metafizica* (48).

4. Fenomenologia experienței religioase. Critica raționalismului are o biografie aparte la Nae Ionescu. Intervenind în polemica dintre "raționaliștii de la Iași", pe de o parte, și "misticii de la București", pe de alta, el constata că dacă filosofia trecea printr-o criză, dacă se întâmpla o "dezorientare a spiritului", aceasta era consecința clară a debarasării de "instrumentul" ei esențial: rațiunea. Chiar și atunci când cercetarea umană explora "lucruri ce stau ceva mai adânc decât până unde poate pătrunde rațiunea", asemenea date trebuiau raționalizate, adică "plămădite în elemente noi ale rațiunii".

Asemenea premise formula Nae Ionescu în lecția cu care deschidea cursul de filosofie a religiei din primăvara lui 1925, după care conchidea: "Prin urmare, în ceea ce mă privește, nu mă simt solidar nici cu actuala criză antiintelectualistă a filosofiei, cum nu mă simt de altfel solidar nici cu actuala prefacere sau reînnoire religioasă a omenirii. Cu alte cuvinte, lucrurile despre cari vorbesc eu sunt de un interes etern ..." (49). Propozițiile acestea trebuie luate cum grano salis. Ceea ce este important pentru opera lui Nae Ionescu, cu începuturile ei în aceste cursuri, reprezintă centrarea gândirii sale pe factorul teologic, cel ce va vertebraliza viziunea sa metafizică. Tendință ce va fi determinată, în pofida a ceea ce credea atunci (în 1925), de o modă, care ar putea fi numită în chiar termenii lui Nae Ionescu: acea "prefacere sau reînnoire religioasă a omenirii" (50). Însă este îndubitabil că anii de mijloc ai deceniului al treilea, când Nae Ionescu tocmai vorbea de o filosofie a religiei, erau cei în care spiritul putea izbândi.

Ceea ce își propunea era "cercetarea din punct de vedere filosofic a religiunii în general". Pentru aceasta, avea nevoie de conceptul de "religiune" asupra căruia încearcă o analiză plecând "de la realitate în jos", adică inductiv, fără "nici o idee preconcepută, ci,

așa cum constant am făcut-o și în cercetările de logică expuse, și în cercetările în legătură cu istoria conceptului de filosofie, când plecam de la un material dat, pe care nu-l construiam noi și pe care-l aflam înaintea noastră"(51).

Nae Ionescu voia să se detașeze de împărțirea formelor de viață religioasă în cele așa zis moarte și cele care există încă, respingând argumentul lui Schleiermacher după care dacă o formă de viață religioasă a murit, e semn sigur că ea nu a conținut religiozitate. Se întreba în fond ce înseamnă "viabilitatea sau durabilitatea" unei biserici (în sensul de religie); altfel spus, când e vorba de o "formulă viabilă" și de alta "neviabilă", prima putându-se constata prin cunoașterea celor ce răzbate în conștiința noastră, cealaltă – prin starea de religiozitate (52) care poate subzista în sufletul unui om, al unei generații sau societăți, independent de cunoașterea acesteia. Prin urmare, ceea ce pare "mort" nu-i altceva decât ceva ce nu stă în conul de lumină al cunoașterii umane. Așa încât era impropriu, credea Nae Ionescu, ca el să vorbească de religie moartă, ci de "religie în genere". Căci pentru o cultură, și lucru acesta este cu atât mai valabil cu cât e vorba de o cultură mai dezvoltată, religia ajunge să fie, finalmente, "eine Weltanschauung, o înțelegere a vieții, o pătrundere a ei"(53).

Ce însemna, pentru Nae Ionescu, filosofia religiei? Religia propune, observa el, o descifrare a vieții pe o cale diferită de cea a metafizicii (= și ea o viziune asupra vieții), unde chestiunea adevărului are un rol esențial, chiar dacă religia vorbește într-un fel anume (nu din unghi gnoseologic) despre adevăr: el reprezintă "pozițiunea în care spiritul și-a găsit centrul de gravitație în fața existenței"(54). Iar o filosofie a religiei va fi nu "o filosofare asupra universului dintr-un punct de vedere religios, ci o cercetare filosofică asupra religiunii ca fapt religios întâmplat, ca fapt întâmplat"(55). Pe scurt, nu o interpretare religioasă a existenței și a lumii, ci o preocupare pentru esența și adevărul religiei.

Pentru a ajunge la cea dintâi, se cuvenea cercetată fenomenologic experiența religioasă (faptul religios, actul religios),

care sfârșește întotdeauna într-un set de convingeri specifice, mai precis: în credință (= "adevăr" trăit, și nu dovedit), convingeri ce se pot fie răspândi, fie realiza efectiv. Nae Ionescu ajungea astfel la fenomenul prozelitismului și interpreta într-un fel cu totul propriu teza creștină: "Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși", demonstrație pe care o va invoca și relua în cursul de metafizică din 1928-1929. Se impune însă o precizare extrem de importantă: prin demersul său, Nae Ionescu nu voia să facă nicidecum o psihologie a vieții religioase (56). Analiza fenomenologică se oprea, așadar, înainte de toate, asupra actului religios, care "nu poate să aibă un caracter imanent", ci "face parte constitutivă din structura generală a omului". Tocmai de aceea "toți oamenii au viață religioasă", fără însă ca faptul religios să rezulte "din necesitățile noastre biologice", căci el reprezintă un act noetic (și nu unul psihologic) similar actelor sufletești care susțin logica, estetica sau morala, având astfel universalitate, specificitate și legi proprii de determinare (57).

Ideile lui Nae Ionescu, îndeosebi din acele prime unsprezece lecții referitoare la structura actului religios, aveau un caracter polemic declarat; ele utilizau bibliografie "la zi", invocau nu numai surse clasice, cum ar fi Kant (criticismul acestuia este exigent "corectat" în mai multe prelegeri) sau Sfântul (ori Fericitul) Augustin, ci și autori din secolul al XIX-lea sau din primele decenii ale veacului nostru, de pildă, H. Scholz, G. Wobbermin, G. Simmel, Rudolf Otto, J. Maritain. Bunăoară, "imposibilitatea dovedirii existenței lui Dumnezeu" este tema subiacentă a unei prelegeri în care argumente cunoscute, de exemplu, cel ontologic adus de Sfântul Anselm, sunt tratate cu simplitate și subtilitate. Existența lui Dumnezeu, ca unul dintre cei doi poli ai actului religios, "nu se poate dovedi. Ea se poate cel mult arăta". Argumentul său e specific: existența lui Dumnezeu reprezintă o "ceștiune de legătură directă și de trăire" (58) în condițiile proprii experienței sensibile. Numai așa va fi Nae Ionescu îndreptățit să afirme, în prelegerea a VIII-a (21 martie 1925), că actul religios este unul personal, după cum tot așa contestă sensul unic pe care, sub raport dogmatic-istoric, catolicismul

îl conferă actului de iubire ("iubirea către aproape nu este fundată în iubire către Dumnezeu", ele sunt diferite și distincte: una este "iubirea către om", cealaltă reprezintă "iubirea către absolut").

Așadar, pentru Nae Ionescu, actul religios nu este un "act social" (adică nu are în vedere colectivitatea), ci unul individual. Cele două tipuri de trăire: a divinității și a absolutului se pot realiza indubitabil "cu ignorarea celor din jurul nostru". De aici absurditatea, celor ce văd în religie "un fel de armă pentru liniștea lucrurilor". Teza aceasta era radicală și inconfortabilă pentru tendințele melioriste ale vremii: moralitatea pe care o revendica religia "nu impune o acțiune în sensul bunei conviețuirii cu ceilalți". (Pentru a fi coerent cu sine însuși, într-o altă prelegere, "vorbitorul" va face distincția egoist-altruist și individual-social, pentru a apăra într-un fel actul religios de calificativul peiorativ de "egoist").

Nae Ionescu proiecta legătura dintre morală și religie într-un singur sens: conferind celei dintâi nu semnificație kantiană sau de "morală pozitivă", ci înțelegând prin ea "pur și simplu conducerea ta proprie în vederea mântuirii" (subl. n., I. D.). El constata o "scădere a religiozității" ("religiozitatea care se sprijină pe legătura directă dintre individ și absolut este – horrible auditu – anarhică!"), o distorsionare a contactului cu absolutul (59), generată de înțelegerea falsă a religiozității în termenii unor raporturi sociale. Observațiile erau făcute pe fundalul unei perioade în care masele deveneau tot mai mult actorul principal al istoriei, răstimp ce contura însă tot mai intens și în forme din ce în ce mai clare o criză morală cu efecte devastatoare în economia condiției umane. O criză care ar putea fi cred ilustrată prin acel episod povestit de Jos... Ortega y Gasset în cartea sa *La Rebelion de las Massas*: "Țiganul s-a dus să-și mărturisească păcatele. Însă preotul, prudent, a început prin a-l întreba dacă știe care sunt poruncile lui Dumnezeu. La care țiganul a răspuns: << Știți, părinte, eu mă apucasem să le învăț, dar s-a zvonit c-or să fie suspendate >>" (v. trad. rom., Editura Humanitas, 1994, p. 156).

În prelegerile de filosofie a religiei din 1924-1925 găsim în nuce multe dintre ideile care vor reveni constant în discursul metafizic al lui Nae Ionescu. Bunăoară, problema echilibrului spiritual sau cea a mântuirii filosofice, aceasta din urmă așa cum o aflăm în Faust al lui Gsethe, căreia îi va consacra de altfel peste un an un ciclu de lecții (60). "Problema lui Faust, spunea atunci Nae Ionescu, e foarte simplă: concluzia la care trebuie să ajungă Faust, dacă este vorba să ajungă în stăpânirea formulei fericirii, este: omul își este suficient lui însuși, omul poate să trăiască singur, împăcat cu el însuși"(61). Însă alături de modul filosofic de interpretare a mântuirii, ceea ce îl interesa mult mai acut era soluția religioasă dată acesteia. Salvarea nu putea să însemne altceva decât împăcarea omului cu existența, cu cosmosul, cu ajutorul lui Dumnezeu. Actul religios avea, pentru Nae Ionescu, un specific aparte: o dublă mișcare, de la om spre Dumnezeu și de la Dumnezeu spre om; mai mult, o atare stare biunivonică există pe fundalul legăturii indivizibile dintre om și Dumnezeu.

5. Dumnezeu nu a murit. Despre divinitate, Nae Ionescu avea să vorbească în partea a doua a cursului său (mai exact în vreo patru prelegeri de metafizică religioasă). O definește ca fiind "lumea privită sub aspectul divinității", "înglobată oarecum în această divinitate – atât și nimic mai mult"(62). Două chestiuni fundamentale va analiza: problema existenței absolute și aceea a sanctității.

"Dumnezeu ne este dat nouă în realitate, în existență, dar nu ne este dat prin realitate, prin existență"(63). Fără să izvorască din sentimentul imperfecțiunii umane, Dumnezeu este "o condițiune primordială", adică "genetică, și primară și logică", a conștiinței noastre. Ceea ce presupune că existența absolută a lui Dumnezeu "precede conștiința tuturor celorlalte existențe" (căroră într-un fel li se opune) ce compun sfera existenței relative sau marginale, aici unde întâlnim și personalitatea umană, care, în actul religios, nu se opune însă lui Dumnezeu "ca inteligență și sensibilitate, ci se va opune pur și simplu cu totul nediferențiat"(64). Fiind într-un raport

de dependență față de Dumnezeu, tot ceea ce constituie existența contingentă "răsfânge pur și simplu divinitatea". Aici e sensul afirmației că "Dumnezeu este dat în realitate". "Nu trecem prin existență ca să ajungem la Dumnezeu, ci ne coborâm de la Dumnezeu și, prin el, existența relativă este condiționată"(65).

Cunoașterea lui Dumnezeu nu este de natură logică, rațională, ci este una "pur și simplu trăită". Altfel spus, perceperea existenței absolute este făcută prin intermediul unei intuiții directe, și nu printr-o "cunoștință prelucrată" (e aici detașarea de Descartes și de Kant). De acord cu argumentul ontologic al Sfântului Anselm, Nae Ionescu constata, și el, că Dumnezeu, în raport cu noi, "este încă realitate în măsura în care îl trăim" (ceea ce nu semnifică însă că dacă noi nu l-am trăi, Dumnezeu nu ar exista). O astfel de "intuiție simbolică" are, în același timp, și o altă determinație fundamentală (determinații care există în conjuncție cu alte atribute secundare ale divinității – 66): Dumnezeu e conceput "ca o forță veșnic creatoare" (ca o forță spirituală). Iar relația dintre Creator și creatură este concepută de ca "un raport statornic, de fiecare moment", adică: "orice lucru relativ există prin existența absolută" și este un efect al acesteia (este însă un "raport simbolic" și nu unul logic obișnuit și de cauzalitate).

Pentru conștiința umană, o asemenea legătură generează, în actul religios, un dublu sentiment: cel al nimicniciei umane și cel al dependenței, al creațiunii (fără ca aceste sentimente să fie concomitente, ci într-o succesiune graduală). Ființa umană se simte în fața lui Dumnezeu ca o creatură a Lui, mică și mărginită, circumstanțe care nu provin însă din cunoașterea noastră, nu sunt "stări de conștiință", ci "stări trăite", reflexe ale unor ipostaze interioare: "trăirea pură și simplă a lui Dumnezeu"(67). Aici introduce Nae Ionescu în discurs actul revelației, prin care "cunoașterea se coboară asupra noastră, nu ieșim din noi înșine pentru ca să prindem obiectul care trebuie cunoscut", ci "suntem stăpâniți de acel obiect din afară de noi" (subiectul este "oarecum pasiv" – 68). Într-un asemenea act al "cunoaștinței simbolice" suntem deasupra oricărei îndoieli, într-un spațiu al adevărului "în chip

absolut", pentru că aici "existența și cunoașterea sunt unul și același lucru"(69).

Analizând viața religioasă și exprimând de fiecare dată ce anume o determină, în structura ei intimă, să se sprijine pe altceva decât pe cunoașterea logică, Nae Ionescu contura în fond granițele (atât de extinse ulterior de exegeza simpatetică făcută creștinismului ortodox) și specificul vieții religioase din cadrul bisericii ortodoxe (70). Discursul său pe această temă ("și oportun și simptomatic", zicea M. Vulcănescu) nu putea trece neobservat, cu atât mai mult cu cât era rostit în spațiul academic de un, spune același Vulcănescu, "mistic zeflemist și sceptic", spirit critic înzestrat deopotrivă cu voiciune și capacitatea analitică, "dărâmat de iscusit de artificii, vrăjmaș al istoriei filosofiei, în care totuși se pricepe de minune", dar și spirit dogmatic, căci "lucrează cu postulate, apodictic, deși pretinde adeseori că cercetează-n mod empiric"(71).

6. Echilibrul spiritual ca metafizică. Nae Ionescu deschidea seria de prelegeri din 1928-1929 cu încercarea de a defini metafizica drept "expresie de echilibru spiritual", dar și cu precizări despre ce înseamna un curs de filosofie. Cel din urmă nu era ceva "ca un tot gata făcut", "gândit o dată pentru totdeauna, acasă", ci "gândire în veșnică mișcare", "în căutarea unor puncte de sprijin, pentru orientarea noastră spirituală în mijlocul realității"(72). Lecțiile de filosofie constituiau astfel "un prilej de lămurire pentru profesor", care se inițiază în același timp cu cei pe care îi învață.

Calificând substanța expunerilor sale, Nae Ionescu spunea neechivoc, încă de la început, că rostirile lui ofereau "altceva decât ceea ce se găsește într-un manual" (subl. n., I. D.), care, sub raport tehnic, poate fi superior unui curs, avantaj ce dispăre însă în situația unui "curs vorbit" și lasă locul altuia: "puterea de sugestie pe care poate să o exercite gândirea vie, gândirea continuă în transformare, asupra minții ascultătorilor". La care se mai adauga – pentru un "curs de probleme", și nu unul "de soluții filosofice" – și "caracterul provizoratului", adică un excurs care începe "la întâmplare" și care

nu se știe dacă până la urmă "va reuși sau nu"; un efort de elaborare ce solicită, finalmente, "foarte mult curaj și foarte multă temere".

Metafizica avea un înțeles aparte, lucru pe care, parțial, Nae Ionescu îl va spune atunci când va dezbate chestiunea salvării, cum credea că e pusă de Gsethe în Faust. Vorbind și de "actualitatea" metafizicii, el îi afla specificul în tendința fiecărui om de a se "preciza, găsi și defini" în raport cu întreaga existență (73); sau, în formularea din cursul ținut cu trei ani mai târziu, aceeași metafizică va fi caracterizată ca "încercarea de a te pune pe tine de acord cu întreaga realitate trăită", prin rezolvarea unei probleme fundamentale: propria existență morală pur și simplu (74). Iar dacă cineva se pune "de acord cu realitatea", cu aceea "trăită" mai ales, poate ajunge la un echilibru (altfel rămâne o ființă dezechilibrată) și este în acest mod "salvat" sau "mântuit". Și o face fie "înglobându-se în realitate", fie prin încercarea de a "transgresa realitatea însăși"(75).

Când Nae Ionescu își centra discursul asupra problemei mântuirii, motivația nu era întreținută de interese religioase. Reprezentarea piesei Faust pe scena Teatrului Național din București îi relevase tânărului intelectual nu un eveniment cultural extrem de important, cum ar fi trebuit să fie, ci "gradul nostru scăzut de cultură". Și atunci, se întreba el, "ce trebuie să facem ca să creăm o altă ordine naturală, în care reprezentarea piesei Faust să fie cu adevărat posibilă?"(76). La starea acestui imperativ se putea ajunge deopotrivă prin "ridicare morală" și prin "ridicare metafizică".

Omul trăiește o situație de fatalitate în acord cu păcatul originar: acceptarea limitelor, a posibilităților lui restrânse, și asta după ce, spune Nae Ionescu, simbolic sau mitic luând povestea biblică, omul a vrut să transgreseze atare îngrădiri. Căderea în păcat a însemnat eșecul omului în tendința de a accede la o ipostază a superiorității, a "cvasidivinității" lui.

Dar cum se poate omul izbăvi de acest păcat și ridica la rangul stării dintâi? Cum reușește el să se mântuiască? Soluțiile propuse au fost diferite în creștinism, în religia catolică sau în cea protestantă, de la intervenția unor forțe din afara omului (mântuirea are aici un

"caracter transcendent") până la posibilitatea mântuirii fără ajutorul lui Dumnezeu, adică prin om însuși. Cu privire la cea de-a doua cale de mântuire, întâmplată "numai înăuntrul omului" (77), ființa umană – ca una care a comis păcatul – simte trebuința de a se transforma, spiritual, în una mai bună, de a se întoarce în cele din urmă la ceea ce a fost. Nevoia de mântuire o ilustrase Nae Ionescu prin analiza pe text a persoanei lui Faust, oprindu-se între altele la dialogul acestuia cu Wagner, unul purtat între "omul metafizic" și "omul științific", primul preocupat de mântuire, de împăcare cu sine, de găsire a echilibrului, celălalt având drept țintă să învețe și să creeze. Faust va pendula însă neîntrerupt între "posibilitatea de mântuire prin cunoaștere și posibilitatea de mântuire prin acțiune"(78).

Dar ceea ce începuse Nae Ionescu în 1925-1926 o dată cu cele doar șase prelegeri despre problema salvării în Faust – și anume: cum putem izbândi ridicarea morală și metafizică, astfel încât să fie într-adevăr posibilă reprezentarea piesei Faust –, se va continua într-un fel prin cursul de metafizică din 1928-1929. Orgolios, Nae Ionescu credea în caracterul quasiinedit al lecțiilor sale, de vreme ce afirma că, în Universitatea din București, nu se mai făcuse metafizică "de pe vremea lui Ion Zalonit" – "metafizică sistematică" și nu "metafizică istorică", disciplină care "se face în chip permanent". El încerca, prin urmare, un "sistem" și nu prezentarea variilor alcătuirii metafizice (79).

Pentru a face metafizică, era nevoie, după Nae Ionescu, de un "moment metafizic", care presupune o înrăutățire a vieții religioase și un interes de-a dreptul hiperbolic pentru concret (prima condiție îl determinase să țină paralel, în același an universitar, și un curs de filosofie a catolicismului). Tot în matricea unei stări metafizice, Nae Ionescu descoperea și anumite dimensiuni subiective: aptitudinea pentru metafizică există atunci când depășim cataclismele vieții noastre spirituale și ajungem la o "formulă de echilibru" cvasidefinitivă. Iar după ce se instalează un fel de "indiferență spirituală" față de produsele culturii, ceea ce presupune coagularea unei unități spirituale și concentrarea ei într-o "formulare organică",

putem proiecta structura spirituală asupra întregului cosmos. Actul acesta este însă individual: "filosofarea este un act de viață, un act de trăire", prin care "deformăm" realitatea sensibilă și o punem de acord cu noi înșine (80). Într-o asemenea ipostază, metafizica – "expresie de echilibru spiritual" – capătă formă de "mărturisire lirică" făcută de o gândire vie, autentică. Înțelesul acesta se găsea într-un fel în însemnările lui Nae Ionescu de la începutul anilor douăzeci. Și atunci descifra în filosofare o funcțiune spirituală la originea căreia stă o "necesitate individuală", deoarece conținutul cercetării se subordonează "personalității filosofului și necesităților metafizice". Este ceea ce gândea într-un mic eseu publicat de revista de cultură italiană Roma, condusă de Ramiro Ortiz, unde istoria filosofiei (o îndatorire a generației lui și a celei ce urma) era înțeleasă ca o "istorie a vieții spiritului", iar criteriul axiologic al filosofării îi apărea fundamental schimbat: "valoarea unui cugetător s-ar măsura nu pe numărul sufragiilor pe care le întrunește eventual speculația lui, ci pe adâncimea cu care el simte nevoia de a gândi și pe gradul de intimitate dintre gândirea și viața lui de toate zilele" (v. "Roberto Ardigo", Roma, nr. 2, febr. 1921; apud Nae Ionescu, Opere, VI, Publicistică, 1, Ed. Crater, 1999, p. 320).

7. Un fel de depersonalizare: cunoașterea metafizică. Intuiție și trăire. Cu toate că "mărturisirea lirică" este aproape întotdeauna însoțită de o anumită "reviviscentă", de o renaștere a vieții religioase, metafizica nu poate fi confundată cu religia decât de cei ce vor, intenționat, să amestece indistinct lucrurile. De altminteri, Nae Ionescu era învinuit de un fel de ambiguitate, considerat – în mod peiorativ – mistic de niște "onorabili metodiști ai gândirii omenești", mistica fiind văzută, observa el, ca "un fel de visărie, lipsită de disciplină și control". Or, spunea Nae Ionescu, vrând să elucideze unele diferențe specifice, mistica presupune o angajare spirituală ordonată de o disciplină sufletească riguroasă ("n'est pas mystique qui veut"), așa încât nu este suficient "să vrei să fii mistic, ci să și poți"(81).

Dacă metafizica și religia ajung, fiecare în parte, la o realitate ultimă, (căci au drept țintă absolutul), ele se deosebesc însă prin cel puțin două trăsături fundamentale: prin originea și prin "tendința de echilibrare" personală pe care o urmăresc. "Mărturisirea lirică", adică metafizica, izvorăște din emoția mirării și a neliniștii în fața unui fapt banal: "de ce există și de ce nu s-a întâmplat ca să nu existe nimic", în timp ce actul religios este generat de un dezechilibru care-l tulbură pe om: incapacitatea lui de a fi liniștit, de a fi fericit (dar nu s-ar putea spune că și metafizica se ivește oarecum ca expresie a unui fel de dezechilibru, venit dinspre cunoaștere?!). În primul caz, e vorba de nevoia înțelegerii unor raporturi (date de relațiile dintre ceva sau nimic, sau a fi și a nu fi), pe când, prin atitudinea religioasă, este trăită durerea, nefericirea. De aici și deosebirea în ceea ce privește finalitatea celor două domenii: unul caută cunoașterea, unde ajunge inevitabil, celălalt aspiră la mântuire (care se poate obține numai prin dumnezeire). "Obiectul metafizicii este adevărul absolut; obiectul religiei este summum bonum. Prin urmare, verum de o parte, bonum de altă parte"(82). Iar parțiala legătură dintre filosofie și actul religios nu poate să fie nicidecum o condiționare unilaterală sau reciprocă a renașterii acestora, renaștere determinată și potențată numai de forța cu care ni se impune problema absolutului. Finalmente, și metafizica și religia ne conduc la o împăcare: fie cu ceea ce este străin de noi, fie cu durerile noastre.

În acest fel, însă, credem că imaginea capătului de drum pe care umblă cele două discipline ale spiritului pare să nu mai fie atât de diferită, întrucât nu doar religia ne aduce mântuirea, ci și metafizica, descifrând în termenul de mântuire, așa cum s-a și făcut (83), pe cel de "echilibru". De fapt, însuși Nae Ionescu, înțelegând metafizica (în cursul de istorie a ei din 1930-1931) prin grila unei morfologii a culturii, va face din durere și conștiința acesteia nucleul generator al formelor de atitudine metafizică față de viață. Rostul metafizicii – fie că e vorba de cea antică, medievală sau modernă – va însemna izbăvirea omului de durere.

S-a spus despre prelegerile de filosofie din 1928-1930 că sunt "dezordonate și greoaie", arborescente și obscure, cu un "caracter căznit al expunerii" și cu concepte care "au înțeles fluctuant, uneori sunt înlocuite tacit unele cu altele, fără o motivație vizibilă". La acestea s-ar adăuga o "presiune insidioasă" pe care vorbitorul o exercita asupra ascultătorilor, cu scopul de a le inocula convingerea că ideile construite hic et nunc sunt indubitabil originale și că ele emană din trăirea sa morală și intelectuală (84).

Putem deconstrui și amesteca secvențele discursului naeionescian într-un nesfârșit joc acuzator, dar uităm cel mai adesea că textele pe care le citim azi sunt stenografiate și dactilografiate și – ceea ce este cel mai important – deloc văzute sau pregătite pentru un eventual tipar de autor. Iar dacă există neîmpliniri ale acestor cursuri – și există – ele trebuie căutate pe dedesubt, la nivelul structurilor fondatoare și al coerenței ansamblului. Tocmai aici, observa un exeget, ni se dezvăluie "o discretă insuficiență constructivă", în sensul că problemele, colorate stilistic de autor, "rămân în contururile lor individuale", fără să se compună până la urmă în "structuri de sistem". În consecință, Nae Ionescu ar fi ratat întâlnirea cu metafizica sistematică, întrucât, trăirist fiind, trăirea pliată pe concret și individual nu putea "duce la general, adică la topirea diferitelor probleme într-un sistem, care să împrumute o ținută obiectivă"(85).

E drept că demersul lui Nae Ionescu riscă uneori să fie redundant printr-un fel de experiment pe care-l face cu mecanismul tautologiei, dar și prin figura prea des circulară – ceea ce înseamnă reluări și reînnodări – a gândurilor. Vorbește, bunăoară, de "tăgăduirea" și de "natura proprie" a metafizicii pentru a expune în fond o banală critică a soluțiilor antimetafizice (pozitivism, pozitivism critic, scientism), nemetafizice (teologia naturală și teologia revelată) și pentru a se detașa de înțelegerea metafizicii ca philosophia perennis pe care o propunea tomismul. Și toate acestea spre a puncta și accentua cât de mult înseamnă pentru soluțiile metafizice personalitatea celui ce filosofează, dinlăuntru căreia

pleacă orice construcție metafizică – un act care totdeauna se sprijină în ceea ce are el fundamental pe un act de trăire.

Interogația de sorginte kantiană: cum – și nu dacă – este posibilă metafizica e tatonată de Nae Ionescu din varii unghiuri, începând cu teza că "justificarea metafizicii se află în însăși existența ei" (86) și continuând cu analiza critică, de fapt: cu explicarea, a diferenței dintre metafizica Răsăritului și cea din Apus. Cu fiecare – cu aproape fiecare – secvență a demersului, Nae Ionescu reformulează atât înțelesul pe care-l dă metafizicii, în esență: aceluia "ce" care dă "brânci spre absolut vieții spirituale din noi", cât și rostul pe care-l are metafizica în viața omului; dar accentuează totodată și deschiderea sentimentală, afectivă, a ființei umane către lumea din afară, căci "nu poți să înțelegi decât atunci când iubești", proces prin care se petrece "un fel de depersonalizare", o "trecere a noastră în lucruri"(86). Altfel formulat, acest tip de cunoaștere (unul irațional, intuitiv, în cele din urmă: mistic) presupune, cum va spune sintetic Nae Ionescu în cursul de istorie a metafizicii, iubirea ca un element fundamental ce intră în alcătuirea ei, dar și "un fel de fuziune între obiectul de cunoscut și subiectul care cunoaște", un proces "de sinteză și de identificare, care se face între subiect și obiect, subiectul transformând și asimilând obiectul în sine însuși" (vezi ediția de la Editura Anastasia, 1996, p. 182).

Era – în aceste gânduri – ceea ce, într-o altă formă, spusese în lecția inaugurală din 1919. Încerca, atunci, "numai în schiță", să dea un sens general "raporturilor dintre cunoștință și iubire", interpretare survenită, ca o "consecință necesară a unui chip precis de a concepe filosofia", dar fără să se creadă că în introducerea iubirii în ecuația cunoașterii ar fi "o intenție de literaturizare propriu-zisă a filosofiei"(87). Literaturizarea filosofiei se va produce, însă e drept că nu în forma pe care o propunea Nae Ionescu: "literatură essay-istă" (adică a face filosofie apelând la metode ne-științifice, și asta într-o vreme când frenezia pozitivistă încă nu se stinsese), ci – cum într-un fel se întâmpla și până la el – dând discursului filosofic traie lingvistice pronunțat naționale.

În ceea ce privește binomul iubire-conștiință, Nae Ionescu se oprea la analizele psihologice, la viziunea specifică Indiei, culturii grecești (îndeseobi la Platon), unde dezvăluia idei oarecum cunoscute: raporturi ontice și metafizice între eros și conștiință, mai puțin relații epistemologice. Nu putea ocoli însă (dimpotrivă, tocmai aici voia să ajungă) lumea creștină, unde – pentru că e structurată de o doctrină a iubirii reciproce (între creator și creatură), altminteri nici n-ar fi posibilă mântuirea – se constată limpede "primordialitatea iubirii în procesul cunoașterii". Cu alte cuvinte, "actul iubirii precede și pregătește în fiecare din noi cunoașterea; și, ceva mai mult, numai ea o face posibilă" (89). Încă din 1919, există în nuce un antropocentrism, sub sigla căruia Nae Ionescu își va pune în fond metafizica. În fapt, cum va spune în Probleme de metafizică (1936-1937), în afară de antropologie nu există nimic.

Metafizica nu era înțeleasă de Nae Ionescu în '28-'29 deloc diferit față de toamna lui 1919, când folosește termenul de "filosofie" – care este "adaptarea existenței în genere la necesitățile metafizice ale personalității umane" – și sintagma "conștiința metafizică", despre care va spune că "nu ajunge la desfășurarea completă a forțelor ei creatoare decât în cadrul preocupărilor religioase"(88).

Pentru a delimita însă cât mai exact specificul metafizicii, mai cu seamă al metafizicii răsăritene, Nae Ionescu analiza nominalismul, scolastica în ansamblul ei, prin grila unei confruntări dintre structurile conștiinței și cele ale realității. "Existența realității nu este ceva material", ci "un principiu structural", "de natură spirituală" (90), ceva care seamănă într-un fel cu forma lui Aristotel. Realitatea, așadar, este organizată prin ea însăși în unități superioare sau structuri ("esențe"), care nu sunt funcții ale conștiinței noastre; nefiind construcții, atare structuri nu constituie nici "realități materiale": ele sunt funcțiile acestei realități. Ceea ce reprezintă conceptele pentru sfera logicii, înseamnă structurile pentru sfera realului.

Intenția de fundal a lui Nae Ionescu era de a lămuri nu numai natura conceptului (care este o "realitate logică", și nu una

ontologică), dar și "problema crucială" a cunoașterii: "Prin logică eu cunosc, prin intuiție eu trăiesc. Se suprapune domeniul trăirii cu domeniul cunoașterii?"(91) Nicidecum, deoarece realitatea este trăită înainte de a o cunoaște. Prin urmare, există două căi prin care putem lua contact cu realul: prin trăire și prin cunoaștere (=cunoaștere conceptuală).

Partea cea mai fragilă a cursului de metafizică era tocmai aceea în care constituia cele trei tipuri de cunoaștere metafizică: mistic, mixt și logic, după cum controversate sunt paragrafele în care se expun experiența și cunoașterea mistică, prin ipostazele lor simbolice: tipul pelerinului, tipul mirelui și tipul sfântului (92).

Cu aceste aspecte, Nae Ionescu epuizase oarecum demersul său asupra cunoașterii metafizice, o soluție propusă, după el, de metafizica răsăritean-românească. Era însă timpul și locul să facă anumite distincții tipologic-regionale. Considera astfel că metafizica Răsăritului se situa în opoziție cu cea ce Apusului (unde acțiunea semnifica un "ideal etic") și tocmai de aceea ar fi fost cu neputință să scrie cineva din această parte a lumii un text precum partea a doua din Faust, cu excepția poate a spațiului cultural ebraic. Explicația era simplă: "Pentru că la noi nu există posibilitatea de a stăpâni, în structura noastră spirituală nu se încadrează posibilitatea de a stăpâni, de a mâni universul".

Vertebrată de "spiritul antimetafizic" roman (care n-a fecundat și Răsăritul), metafizica apuseană ar fi germinat tot felul de "semințe extra-religioase și extra-metafizice", în vreme ce gândirea noastră regională s-a îndreptat tot mai mult spre un "contemplativism ecstic", ceea ce, paradoxal, ar fi făcut posibilă metafizica (făcând vagi aluzii la soluția trăirii, Zevedei Barbu dezvoltă o analiză a deosebirilor dintre metafizicile nordului, sudului și răsăritului – v. "Zorile filosofiei. Problema unei filosofii naționale", Gând românesc, nr. 8-10, august-octombrie 1937, pp. 389-404). Nae Ionescu desprindea finalmente o concluzie care-i hrănea indubitabil orgoliul de locuitor al acestei părți de lume: "locul propriu-zis al speculației metafizice nu este Apusul, ci Răsăritul".

8. Înapoi la epistemologie sau cunoașterea mistică deghizată. După o propedeutică în metafizică, unde schițase chestiunea posibilității acesteia, cu toate delimitările necesare, după ce deconstruise metoda irațională de cunoaștere, adică de trăire directă a realității, Nae Ionescu voia să compatibilizeze aceste mecanisme cu "limbajul nostru obișnuit", care nu este unul al cunoașterii prin intuiții. El va ține cursuri despre teoria cunoștinței și în anul universitar 1929-1930, când își propune să analizeze "cunoașterea mediată", cea care se prevalează de concepte.

Nae Ionescu ironiza – pentru a câta oară?! – acel "n-am ce face" al filosofiei contemporane, un fel de a-ți procura o oarecare demnitate filosofică aderând, printr-un gest de snobism, la kantianism, adică la "poziția oamenilor deștepți și cumiți", cei ce, neputându-l urma pe Hegel sau Aristotel, aveau o postură critică în raport cu instrumentele de cunoaștere ale științei. El vedea într-o atare modă de sfârșit de secol XIX un fel de "supapă de siguranță" pentru frământări mărunte, "de buzunar" (cu sensul că "știi unde sunt, știi că le poți scoate"), confundate însă cu metafizica.

Vrând să lucreze mai mult pe realități decât pe cărți, și nu invers, cum au procedat cei din a doua jumătate a veacului al XIX-lea, Nae Ionescu voia totodată să depășească acea confuzie prin care filosofia devenise exegeză și interpretare de texte, acel îndemn care a ținut vreo trei decenii locul proiectelor de cercetare: "Înapoi la Kant!", după cum voia să se despartă și de speculația hegeliană. (Era totuși multă naivitate filosofică – sau poate chiar filologică – în a crede că poți epura orizontul apercetiv, sau "structurile de anticipare", de sporul cognitiv adus de un Kant sau de un Hegel!) Din păcate, prelegerile de acum, dincolo de o anume redundanță, tratează chestiuni obișnuite de epistemologie. Abordează, așadar, teoria cunoașterii: principiile logice ale cunoașterii umane (93), relația dintre ideal și real în definirea obiectului cunoașterii (ilustrată prin obiecte ale cunoașterii: obiecte imagini, obiecte ideale, obiecte reale), problema metafizică a existenței soluționată prin raporturile reciproce dintre virtual și actual, dar și conexiunile dintre general și

individual (elemente ontologice care structurează existența), problema adevărului, a argumentelor deja clasice invocate în susținerea existenței lui Dumnezeu ș.a.

Pentru că lumea generalului este virtuală iar omul, care există în actual, tânjește după echilibru, se impunea o soluție – se pare singura – pentru ca el să ajungă la o atare stare: să iasă din existența aceasta și să treacă într-alta de rang diferit: în virtual, unde nu mai trebuie să reacționeze la ceea ce se petrece și unde existența poate fi trăită în forma ei pură. "Forma pură a existenței înseamnă nu act, ci putință, nu actual ci virtual, nu realizare, ci lege a realizării"(95). A te sustrage însă actului și a-l substitui cu potențialul, acel topos al esențelor – iată un modus vivendi care putea fi întâlnit în spațiul mentalității teologice, al vieții religioase, aici unde, prin trecerea de la actual la virtual, omul află echilibrul spiritual, adică se mântuiește. Apologia – sau elogiul – posibilului era de tot evidentă: "Nu ești tare atunci când ai făcut ceva, ești tare când poți face ceva și ești mai tare când poți face ceva decât când ai făcut ceva, pentru că o dată ce ai făcut ceva, ți-ai închis o posibilitate. Orice act pe care-l faci înseamnă o rețezare a posibilităților tale; tot ce s-a împlinit este ceva trecut, tot ceea ce faci tu, fură din bogăția ta de posibilități". Actualul, prin urmare, îl limitează pe om, în vreme ce virtualul îi deschide ușa unei lumi de infinite posibilități. Concluzia devenea previzibilă: evadarea din actualitate în sfera contemplației pure (96), în aceea a virtualității, a lumilor posibile, în cele din urmă în lumea universului, "poziția limită către care se mișcă omenirea în necesitățile ei de echilibru, de mântuire"(97).

Cunoașterea de care vorbea Nae Ionescu în cursul de metafizică din 1929-1930 reprezenta în fond o strategie de a ne explica – și nu înfățișa – cum se poate ajunge la Dumnezeu, cum reușim să trecem "de la starea de păcat înspre starea de grație". De fapt, sub pretextul cunoașterii conceptuale, printr-un travesti bine lucrat, se strecura chipul cunoașterii mistice ca fiind cel al principiului cauzalității metafizice, care, fără să fie unul de cunoaștere (altfel spus: nu avem aici cauzalitate științifică), este un

principiu meta-fizic: "nimic din ceea ce există în domeniul actualului nu este de sine stătător", mai exact, "ceva nu există prin el însuși, ci în virtutea a altceva" (98).

Distingând-o de fenomenul simplei succesiuni (confuzie cultivată multă vreme prin formula "post hoc, ergo propter hoc") sau de cauzalitatea din domeniul științei (care, se spune, "nu explică, ci înfățișează; nu stabilește legături esențiale, ci înfățișările structurale"), Nae Ionescu numea această singură cale deschisă înspre Dumnezeu cauzalitate simbolică, în sensul că "efectul poate să stea pentru cauză, să reprezinte, să simbolizeze cauza". Altfel spus, aici efectul este în raport cu cauza un fel de "reprezentanță" simbolică: "ceea ce este creat un este identic cu agentul, anume cu elementul care creează", dar "el închide anumite elemente care trădează, descoperă oarecum pe creator"(99). Cauzalitatea simbolică rodește, deci, în om deductiv și ea îi oferă certitudinea unei inevitabile doimi: creatorul și creatura. El atribuia astfel unei asemenea cauzalități statutul de creație care, pentru om și numai în măsura în care acesta depășește organicul din el, se numește operă de artă. Doar prin aceasta din urmă e posibilă evadarea din fizic, din actual în virtual, în meta-fizic. Nae Ionescu schița aici omului un rost pe care Lucian Blaga îl va gândi profund în anii deceniului al patrulea, când vedea în ființa umană captiva unui destin creator.

Chiar dacă părea să fie un salt cognitiv obținut pe cale rațională, cunoașterea pe care o descria Nae Ionescu funcționa poate cel mai mult nu într-o lume heracleitică, ci în una a constantelor, sustrasă schimbărilor de orice fel, într-un univers parmenidian de esențe (100). Un esențialism situat undeva în preajma peșterii platoniene și în care cunoașterea înțeleasă ca trăire a obiectului de cunoscut sfârșește prin a fi o "trăire mistică", una exercitată asupra unei realități metafizice, diferită de cea sensibilă.

9. Morfologia culturii și principiul metafizic. Timp de doi ani de introducere în metafizică, Nae Ionescu a expus, în cursurile sale de sâmbătă seara, chestiuni privitoare la posibilitatea cunoașterii

intuitiv-mistice și, în egală măsură, a celei raționale. Își pregătise instrumentele pentru a intra o dată cu anul universitar următor în discursul metafizicii propriu-zise, ceea ce se va întâmpla însă abia în 1936-1937. În schimb, ca "un om care stă categoric în filosofie sub influența modei", va începe un curs de Istorie a metafizicii (1930-1931) în care problema metafizică rămâne o promisiune doar "pieziș" recunoscută.

Este interesat de legătura dintre metafizică și timp, cel din urmă tot în ipostaza sa de modă, cercetează istoria metafizicii ca "morfologie a culturilor", mai exact, ca "tipologie a formelor de viață spirituală (sau culturală)", trece apoi, tot din dorința de a construi o grilă tipologică, prin spațiile metafizice ale lumii antice și moderne pentru a descifra moduri fundamentale de valorificare a existenței, pe care le ilustrează în cele din urmă prin analiza metafizicii primitive, indiene, persane și grecești. Prin urmare, sensul pe care-l dă Nae Ionescu metafizicii în acest interludiu va fi cel de formulă spirituală. El voia să cuprindă metafizica "în reflexul ei", adică "în creațiunile ei culturale", sau, altfel spus, să explice cum se leagă formele de cultură de "principiul lor metafizic generator"(101).

Substituția pe care Nae Ionescu o făcea era între istoria metafizicii și istoria culturii, argumentul, unul dintre ele și poate cel mai facil, fiind că mai nimic din ceea ce se întâmplă în viața deopotrivă materială și spirituală a omenirii, nu se petrece izolat. "Eu nu pot să umblu în frac în momentul în care întrebuițez plugul de lemn". Spiritul omenesc este un liant pentru tot ceea ce cade în raza lui de lucru. Mai mult, generalizând și voind să-și susțină ipoteza, Nae Ionescu afirma că orice se întâmplă în lume "își are rădăcina într-o anumită formulă de echilibru spiritual al omului", adică în metafizică. Transferul semantic era ca și făcut, ceea ce îi îngăduia lui Nae Ionescu să studieze formele culturii și să desprindă de aici "formula metafizică" adecvată, corespunzătoare.

Făcând din durere un fel de centru semantic pentru ființa umană, el elabora ideea unei metafizici ca "ontologie antropologică", întemeiată pe "conștiința durerii". Începând cu Grecii, lumea antică a

elaborat, cum se știe, răspunsuri pentru locul și rostul omului în Cosmos, dar și ceea ce înseamnă binele și răul ca valori antropologice, raportează omul la lume prin plăcere sau neplăcere, ceea ce face din el un om estetic. Aceste relații dintre om și Univers generau, inevitabil, în conștiința umană o stare de dezechilibru.

Cum s-a "rezolvat" un asemenea impas? În principiu, în două moduri: fie considerarea omului drept un tot de sine stătător, situat în centrul Universului, transformat – acesta din urmă – în ceva supus (este antropocentrismul, cel ce a caracterizat metafizica de la Renaștere și până azi); fie înțelegerea cosmosului ca un tot unitar, organic, din care face parte și conștiința umană (este poziția metafizică a cosmocentrismului sau a teocentrismului, specifică gândirii europene și asiatice până la Renaștere).

Dar cum credea anticul că va putea îndepărta răul, suferința, de vreme ce aceste manifestări stăteau sub legea unei realități care îl încapsula? Cum spune și creștinismul, nu trebuie să te opui răului deoarece poți provoca un dezechilibru prin faptul că impui legea ta funcționării Universului (ideea de destin e congruentă cu o astfel de viziune metafizică).

Numai că omul antic, constatând că nu poate înlătura durerea, a încercat o soluție aparte: să o valorifice; prin insolita practică a misterelor (aşadar: prin spiritual), el vrea să se desprindă de Cosmos. Trăiește astfel durerea ca și cum nu ar fi propria-i stare. E un mod de a suporta suferința, cu toate că – prin depersonalizarea acesteia, considerând-o drept ceva care nu îi aparține exclusiv – durerea fizică poate fi depășită. Așa înțeles acest gest, el semnifică voința omului de a evada spre adevărata sa existență, prin "participarea la divinitate" – o lege a vieții spirituale din lumea veche, condensată într-un simbol al comuniunii fizice cu Dumnezeu (102).

Exprimat în alți termeni, un atare act însemna pentru omul antic depășirea individualului și asimilarea sa în existența cosmică. Asemenea soluție metafizică va rezista până la Renaștere, când viziunea antropocentrică va transforma pe om într-un centru al existenței, fără ca această răsturnare radicală să izvorască din intenția

aflării unei soluții pentru durerea umană. Dar de îndată ce omul va impune legea sa existenței ca atare, el va dori să elimine durerea, căutând, pe această cale, o altă formulă de echilibru. Consecința paradigmei moderne trimitea, după Nae Ionescu, la o împușinare a existenței umane, chiar dacă omul se ipostazia într-un rege al existenței. Ideea de transcendență devenea de prisos, căci fundamentul lumii era imanentul, realitatea sensibilă: "A dispărut Dumnezeu, a dispărut taina și n-a mai existat de la această dată decât ceea ce se vede, decât ceea ce se pipăe, decât ceea ce omul poate stăpâni și folosi"(103).

În pofida unei anumite coerențe a discursului metafizic elaborat de Nae Ionescu în anii 1930-1931, nu putem trece cu vederea faptul că, vrând să comprime istoria metafizicii în două mari orientări spirituale, el anexa prea ușor și prea repede filosofia medievală modelului metafizic al lumii antice. Nu cred că înțelepciunea comportamentului celor ce formau, în Evul Mediu, republica fidelium, (e republica credincioșilor) satisface întru totul condițiile de legitimitate ale orientării spirituale din antichitate. E drept că va continua să existe acea dedublare a insului în "om coruptibil" și "om incoruptibil", dar puterea temporalului va concura acerb puterea spiritualului, cerându-și o anume autonomie și dreptul de a da legi ființei umane. Este știut că filosofia medievală asimilează gândirea filosofică grecească, însă nu poate fi eludată istoria gândirii creștine, situată dincoace de antichitate, cu eforturile sale de a pune de acord rațiunea naturală și credința, teme care, observa Etienne Gilson, se vor regăsi în construcțiile mai tuturor filosofilor medievali, de la Scotus Eriugena la Sfântul Toma. Lumea medievală a fost una diferită de lumea antică, iar evoluției și maturizării neîntrerupte a spiritului uman i se adăuga și un inevitabil "act de supunere" față de lumea dată. Dacă vrem să știm ce și cât adăugau unele teze medievale la moștenirea filosofiei grecești, e nevoie "să ne întrebăm dacă filosofia modernă continuă filosofia greacă ca și cum Evul Mediu n-ar fi existat. Uriașă întrebare ... [...] Ruptura pe care unii cred că o văd între un Ev Mediu plin de o teologie fără filosofie și o

lume modernă foarte preocupată de o filosofie fără teologie nu corespunde realității decât aparent"(104). Cum nu se cuvine ignorată nici ipoteza existenței unui filon de idei științifice, căci, spune același E. Gilson, "nu întâmplător apar în plin Ev Mediu unele idei care sunt considerate, în general, caracteristice pentru știința și filosofia moderne"(105). Or, acest triptic: filosofie, știință și religie genera în Evul Mediu o reacție spirituală specifică, diferită cumva de cea a omului antic.

Nu contestăm nici valoarea și nici valabilitatea celor două paradigme descrise de Nae Ionescu, ci doar segmentele de timp peste care acestea se suprapun. Filosofia Evului Mediu a fost nu doar aceea cu care "sfârșește" antichitatea, ci și laboratorul în care a germinat filosofia modernă.

Ce s-a întâmplat însă în lumea modernă? O dată cu evoluția științei și cu judecarea rezultatelor ei prin vizorul utilului, problema durerii, observa Nae Ionescu, încetează să mai fie una antropologică și devine o chestiune personală, individuală. Nu mai exista niciunde Omul, ci eu, tu și el, sau eu și ceilalți. Întreaga existență se reduce la individ, în viața căruia arbitrariul capătă un statut definit. "Când Nero a dat foc Romei, n-a fost nebun. Nero este prototipul omului modern"(106).

Ceea ce încearca să analizeze Nae Ionescu, în ultimele sale cinci prelegeri din anul 1930-1931, erau formele sub care a existat paradigma antică a gândirii europene: metafizica primitivă, metafizica indiană, metafizica persană și cea grecească. De la "depășirea concretului și participarea la esențial", cum se petrec lucrurile în metafizica primitivă, la "o fuziune între individual și acea ființă supremă spirituală care e totul" (rezultatul fuziunii e anihilarea individului), specifică spiritualității indiene, de la considerarea lumii în care trăim ca fiind una a aparențelor și necesitatea de a o depăși "prin unirea cu Dumnezeu" (soluția metafizică a Persiei) și până la conceperea metafizicii ca un amestec indistinct de preocupări religioase, științifice și filosofice, ivite din golurile și din dezechilibrul spiritului (și angajate într-o "activitate de echilibrare"),

cum se întâmplă în spațiul grecesc – sunt tot atâtea forme de reacție spirituală în fața existenței și totodată căi de realizare a unui echilibru spiritual pentru ființa umană (107).

10. Portret de filosof între clarobscur și sfumato. O spunem de la începutul ... sfârșitului: lectura cursurilor ținute de Nae Ionescu la Facultatea de Litere și Filosofie din București nu se poate termina cu prea multe certitudini. E adevărat că situația sa este – dacă termenii spun ceva în acest sens – cu totul specială: e judecat ca creator de metafizică pe baza unor "texte" rostite oral și cărora nu le-a dat o formă coerentă și stilistică pentru a fi tipărite. De aici și ipostaza falsă și lipsită în mare parte de onestitate a exegeților acestei "opere", care se văd puși în situația de a se raporta la un autor întrucâtva contrafăcut, cu o ființă alcătuită din hârtia stenogramelor și a dactilogramelor, a cursurilor litografiate. Nu un filosof cu opera neîncheiată este Nae Ionescu, ci un filosof cu fragmente neprelucrate și, de multe ori, fără indiciile asamblării.

Oricât de puternică și irezistibilă ar fi fost fascinația omului Nae Ionescu, filosofia spațiului românesc îl include în structurile sale prin viziunea gânditorului, prin originalitatea construcției metafizice, a unei lumi mentale care aruncă o altă ordine și un alt sens asupra celei în care existăm. Nu e vorba de o teorie cât mai sofisticată despre lume, ci – dacă este teorie – de una care să compună, să illustreze un adevăr în care omul să-și recunoască un rang mai înalt de demnitate spirituală și care să-i ofere totodată, dintr-un unghi specific, imaginea rostului său uman. De multe ori însă tocmai asta se întâmplă, cum sesiza, între alții, Vasile Băncilă, într-un studiu intitulat semnificativ "Teoreticism". "În loc de adevăr, ni se dau teorii, formule, relativități, aproximații, cașicumuri, sisteme, schițe, ipoteze, personale case de păianjen [...] Titularul adevărului e pretutindeni absent și, în locul lui, se prezintă suplinitori dibaci cel mult să țină lumea cu vorba". Ingineri și industriași de teorii, o speță de "uzurpatori ai adevărului", înlocuiau, spune Băncilă, "rațiunea metafizicienilor, a bărbaților puternici, a moraliștilor de

rasă și a înțelepților" cu un surogat de "rațiune casnică", una "mecanizată și fără orizonturi filosofice", domestică și citadină (108). Raționalismul ajungea de fapt la intelectualism, trecând prin "defileul triumfal" al științei secolului al XIX-lea; o stare în care omul, învăluit de "un fel agitație intelectuală", superficială, cantona în teorie și se îndepărta de marea și adevărata realitate. Un "raționalism de colivie", după expresia lui Vasile Băncilă.

Într-un asemenea context, reacția lui Nae Ionescu era una de restaurator. Este împotriva raționalismului de factură carteziană. De ce? Pentru că ajunsese, prin asimilarea spiritului matematic, la o formulă fizică inadecvată. Voia o rațiune în spațiul căreia să fie refăcute relațiile solidare, armonia dintre adevăr, bine și frumos, depășind ipostazele degradate în care cel dintâi devenea, după același Băncilă, "metodă de laborator" și "sport de ornamente, grațiozități și combinații stilistice", frumosul atingea granițele unui "absolut fără vitalitate", lipsit de orizont metafizic, iar morala se transforma într-o logică utilitară (109). Nae Ionescu era, și el, împotriva teoreticismului, pe care exegetul lui Blaga îl analiza prin determinațiile sale patologice implantate în mediul filosofic românesc interbelic; dar lacuna cea mai păguboasă era dispariția (mai exact era vorba de ocultarea) transcendentului din viață, într-o vreme când însăși cultura era pusă aproape exclusiv în ecuația geografiei și a contabilității (soluția va fi cea de "recosmizare", sau "reontologizare" a omului).

Proiectul spiritual a lui Nae Ionescu era, în consecință, unul de restaurare a metafizicii, mai precis a relației dintre om și aceasta. Căci filosofia "nu este aceea de a epata pe cineva, de a scrie cărți groase, ci tocmai necesitatea aceasta de a te subția pe tine din punct de vedere spiritual, de a te găsi pe tine însuși, de a te defini pe tine în mijlocul realității"(110). Și el, ca și Vasile Băncilă, era convins că la filosofia autentică nu se ajunge "prin salturi de veveriță", "sărind în gol ori împrumutând răsaduri exotice", căci nimic nu e mai specific și organic decât gândirea filosofică. În sensul acesta gândea Nae Ionescu încă din 1921, când aproxima momentul (re)nașterii

filosofiei românești: "în clipa în care va pătrunde ideea că o filosofie valabilă pentru toți și totdeauna nu e bună de nimic"(111). Cu alte cuvinte, filosofia este națională sau nu este deloc. Sau, mai exact, există o filosofare născută după chipul și asemănarea spațiului spiritual propriu celui ce are bucuria filosofării. "Aici însă încetează aproape puterea doctorilor și a profesorilor. Diplomele și decretele trebuie lăsate la garderobă"(112).

Suntem, cu Nae Ionescu, în interiorul unei aporii. Metafizica sa ori este una "de tip apusean" (Noica), ceea ce ar trimite la o atare paradigmă contemporană lui, ori este filosofie națională, care, prin idiomul în care a fost elaborată, exprimă o gândire nu atât universală, cât regională (nu cumva același lucru se petrece și cu metafizica occidentală?). Sau, pentru a "rezolva" această antinomie, se va spune că Nae Ionescu a dezvoltat o metafizică națională de tip apusean, adică o construcție spirituală proprie comparabilă, ca tensiune a gândului și ca valoare, cu discursul metafizic occidental. Pe scurt: o filosofie românească aptă să exprime o viziune care să aspire la statutul de experiență fondatoare, similară într-un fel cu încercările, bunăoară, din spațiul german, francez, englez sau grecesc.

Dar am avut noi în perioada interbelică – în afara edificiului înălțat de un Blaga, un Motru și, parțial, un Mircea Vulcănescu – o filosofie românească?! Și dacă da, care a fost "problema metafizică" specifică nouă?

Vom lăsa mai întâi la o parte acel gând formulat de Nae Ionescu prin 1921 și exprimat cu un fel de țâfnă naționalistă: "Vremea filosofiei românești va veni, iar semnul ei e sigur: când unul dintre ai noștri – într-un fel sau altul – va avea curajul să se uite drept în ochii lui Descartes și să-i spuie pe nume. Fie chiar și țigănește. Dar pentru totdeauna"(113). O frustrare ce venea, probabil, tot dinspre acea suferință pe care o trăia "rasa albă", dezabuzată peste măsură de omniprezența agasantă a științei în viață, care inocula neîncetat credința în evoluție, încât "a alungat revelația, și vocea lui Dumnezeu nu mai sună la urechile noastre"(114).

Nu întâmplător invocăm această din urmă idee. Problema metafizică în marginile căreia exista, în perioada interbelică, românul ca răsăritean însemna, după multe indicii, nevoia de a (re)cunoaște sufletul naturii, cum observa Zevedei Barbu, sau ceea ce este "Totul sub forma lui de Unul"(115) și în care să îl descopere pe Dumnezeu. Numai că o asemenea "trebuință de Tot, de substrat al naturii" (natură devenită de fapt experiență), fără să fie inevitabil de origine creștină sau exclusiv religioasă, poate să fie generată de tendința omului de a simți, de a ajunge la forța elementelor fondatoare ale lumii, de care el a fost illo tempore atât de aproape. O tendință cu atât mai intens trăită, cu cât știința, transferând mereu datele existenței umane în ecuații și instrumente tehnice, îl îndepărta pe om de "natură" și – mediind contactul cu ea – îi falsifica într-un fel simțurile; de pildă, timpul măsurat de ceasornic nu mai poate fi trăit la fel de autentic precum durata nealcătuită din tic-tac-uri.

Dacă în filosofia sudică greco-latină omul recompune o anumită consubstanțialitate dintre el și natură, recurgând, diferențiat, la rațiune, la voință sau la sentiment, în metafizica răsăritului, cel ce filosofează se raportează total la lume, "trăiește lumea exterioară"(116), o înțelege prin acea "consubstanțialitate trăitoare".

Raționamentele lui Zevedei Barbu, din care am citat, se întâlneau în acest punct central și esențial cu ideea lui Nae Ionescu despre metafizică. S-a observat însă că o astfel de viziune nu era deloc nouă. Trăirea realității în mod nediferențiat – prin afectivitate, prin voință și prin intelect – refăcea într-un fel acel mod de a fi al primitivului, pe care L...vy-BrËhl îl surprindea prin legea participației. În acest sens, se poate spune credem că metafizica lui Nae Ionescu avea între determinațiile sale acea dimensiune psihosomatică a mentalității arhaicului (fiind parte dintr-un întreg, cum este realul, insul îi împărtășește deopotrivă neliniștile, entuziasmele și repulsiile, cum constata sociologul G. Bouthoul); sau avea caracterul mistic pe care-l capătă experiența aceluiași primitiv prin intervenția a ceea ce tot BrËhl numea "categoria afectivă a supranaturalului", prin intermediul căreia funcționează "gândirea

prelogică", de fapt, o gândire mitic-magică, observa Blaga, una ce nu ține cu tot dinadinsul (cum facem noi) să evite contradicția (se poate afla aici și "dezlegarea" unor "lacune" ale operei lui Nae Ionescu, sancționate sever de exegeți dar printr-o altă grilă). Mai mult decât atât, un astfel de principiu metafizic, precum este participația la Tot, și cu indiferența față de contradicție îi pot oferi insului posibilitatea de a fi în egală măsură el însuși și altceva. Nu vom confunda însă niciodată, și niciodată, acest comportament arhaic – care s-a strecurat tiptil, în travesti, în atitudinea față de lume a omului de azi – cu felul în care înțelegea viața pisicilor și a vrăbiilor Niculăița Minciună dintr-o poveste a lui Brătescu-Voinești.

Important în cele expuse până aici, și care constituie o trăsătură fundamentală a filosofiei răsăritean-românești, este "tocmai această atitudine totală prin care răsăritean-românul coboară ca un plumb în inima naturii, stabilind o comuniune trăitoare între el și Tot"(117). Apoi, în al doilea rând, fără să aibă față de lumea exterioară o "atitudine spectaculară" (adică un raport "simplu și aproape naiv", cum are sudicul), Eul românesc ajunge la "rădăcina vieții" și trăiește realitatea, încercând o "încadrare organică" în aceasta. Concluzia lui Zevedei Barbu, vrând să sublinieze și mai mult "partea noastră din cer" (Noica), era extrem de semnificativă: "Sudicul nu se vede pe sine în lumea exterioară, nordicul nu vede lumea exterioară, răsăriteanul trece la sinteză. El <<trăiește>> extremele împărtășindu-se pretutindeni pe sine ca om de viața cosmică reprezentată atât prin natura brută, cât și prin spirit. Pozițiunea sufletească a sa este cam aceeași cu pozițiunea geografică, între nord și sud"(118).

Metafizica lui Nae Ionescu se regăsește prin ceea ce are ea esențial în aceste judecăți sintetice. El a formulat însă și condițiile posibilității filosofiei (metafizicii), care nu trebuie să fie inevitabil românească: un spațiu spiritual în care cultura celor ce filosofează să fie ontologic caracterizată de ortodoxie. Dacă Blaga ajungea să conceptualizeze cultura prin stil, prin acea garnitură de categorii stilistice ce aparțin inconștientului colectiv, și să valideze astfel ivirea și orizontul unei metafizici, Nae Ionescu întreprinde un demers

similar dar sprijinindu-și construcția pe un alt temei conceptual. În vreme ce românitatea emană, pentru primul, din modul în care funcționează acea matrice stilistică, la Nae Ionescu aceeași dimensiune ontologică este dată de ortodoxie, încât, pentru el, a fi român înseamnă a fi ortodox, chiar și invers (119). Metafizica lui Nae Ionescu avea astfel ineluctabil un caracter etnic, dimensiune ce repune în discuție termenii disputatei probleme a existenței unei filosofii naționale, a cărei identitate însă pare să fie dată de rasa unei comunități și de elemente cosmice generale. (Soluția metafizicii naeionesciene este cea a lui Dostoievski: etnicitatea proiectează fiecărui ins drumul său spre Dumnezeu.)

E aici o idee a lui Zevedei Barbu care, interesat tocmai de un atare subiect, spune – în eseu deja citat – că filosofia reprezintă "un moment al culturii prea substanțial încât să se poată specifica printr-un accident atât de obișnuit cum este națiunea sau poporul", dar, cu toate acestea, uneori, aceeași filosofie "suferă de un colorit provenit de la o națiune oarecare", se "colorează de spiritul culturii în care răsare" (120).

Să fi fost oare proiectul lui Nae Ionescu expresia, chiar dacă nu distilată îndeajuns, unui privilegiat moment filosofic? Putem oare conchide, cu toate rezervele ce nu pot fi îndepărtate, că există – în forma în care există – o metafizică a lui Nae Ionescu, chiar dacă s-a spus despre aceasta ca a avut ca program "raționalizarea inclusiv a iraționalului" și că "e dizolvată treptat în mistică" (121)? Exegeza operei naeionesciene, atât de controversată, o va dovedi. Deja s-a încercuit credem de pe acum, indubitabil, locul ocupat în spațiul românesc de fenomenologia pe care Nae Ionescu a făcut-o actului religios. Unghiul analizelor și concluziile sunt lipsite de orice amestec al ambiguității: creștinismul pe care ni-l înfățișează și pe care-l apără constant este unul "aspru", "asocial", un "creștinism metafizic care trăia integral din contemplarea liturgică a unui Dumnezeu extatic", a cărui împărăție se va întruchipa la sfârșitul lumii, în "viața de dincolo", când se va produce un fel de "catastrofă eshatologică" a întregului cosmos (122). Iar "ispita posibilului", sub

vraja căreia pare să fi fost neîncetat Nae Ionescu, l-a făcut să se încerce în metafizică și să trăiască această încercare ca pe o experiență a absolutului, a aflării echilibrului spiritual, în cele din urmă: a lui Dumnezeu.

Unul din marile "momente metafizice" ale lui Nae Ionescu rămâne însă lecția inaugurală din 1919: "Funcția epistemologică a iubirii". Un discurs în care a fost văzută "o puternică originalitate de perspectivă asupra problemelor discutate"(123), dar și un demers elaborat de Nae Ionescu "când încă nu se apropiase de mulțimi și când disprețuia tot ce e omenesc, începând cu sine", "atitudini sublime" care "l-au ademenit pentru a ademeni, înaintea ancorărilor de mai târziu"(124). După cum rămâne, tot ca o invariabilă a biografiei spirituale, atitudinea lui Nae Ionescu față de cărți și autori. El a oferit discipolilor săi exemplul și morala celui ce se departe de acestea mai cu seamă dacă e vorba de opuri sau de filosofi al căror discurs este "despre". Despărțirile acestea – admirabile poate doar prin insolitul și paradoxalul "argumentărilor" – luau de cele mai multe ori forma unor "răfuieli", cum a fost, bunăoară, și aceea cu gândirea kantiană, întâmplată în 1934.

Dialogul cu filosoful din Kșnigsberg începuse mai demult, dar a fost potențat de traducerea în românește (făcută de Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan) a Criticii rațiunii practice a lui Immanuel Kant (Editura Institutul Social Român, 158 de pagini), volum care era însoțit de două note introductive: "Viața lui I. Kant", de C. Rădulescu-Motru, și "Asupra rațiunii practice", de Nae Ionescu.

Introducerea lui Nae Ionescu nu putea să nu genereze rezerve din partea criticii filosofice. Recenzând tălmăcirea celor doi traducători, I. Brucăr prețuia cum se cuvine munca acestora (chiar dacă invoca unele dificultăți lexicale și de sens, firești la o carte de filosofie), dar se oprea cu comentariul său nu atât la studiul lui Motru (inferior celui publicat în Ideea europeană – 1924), cât la paginile scrise de Nae Ionescu, îndeseobi la câteva idei "incidente, paradoxale", pe care "interesul științific" îl îndemna să le adnoteze.

Era iritat înainte de toate de acel "dispreț suveran" față de studiile "despre" filosofi și problemele acestora, în schimbul cărora Nae Ionescu prefera cercetări originale de texte. "<<Glossa>> este adeseori un text, deci un obiect de cercetare și de cunoaștere, ca și un text original"(125). Temeiul în virtutea căruia I. Brucăr respingea poziția lui Nae Ionescu îl constituia adevărul husserlian după care, spunea recenzentul, "orice conștiință (ceea ce e totuna cu cunoștința noastră despre ceva) este o conștiință despre"(126). Considera apoi mai mult sau mai puțin artificiale unele obiecții ale lui Nae Ionescu, și anume: că lipsește tragismul din "personalitatea cugetătoare" a lui Kant, chiar dacă "filosofia lui nu este pe alocurea lipsită de sublim"; că filosoful rațiunii pure n-a fost un "om nou", el realizând sinteza unui material vechi, care ține de trecut; că "criteriul" adevărului ar fi dat de depărtarea noastră de o anumită idee (cea din urmă nefiind alta decât cea despre critica rațiunii practice); că, față de rațiunea speculativă, se poate susține un primat al rațiunii practice (Brucăr îi reproșa prefațatorului că substituie ilicit ideea de primat cu aceea de ierarhie, confuzie pe care o îndepărta definiția lui Kant: "Prin primatul între două sau mai multe locuri legate între ele prin rațiune, înțeleg precăderea unuia de a fi temei al legăturii lui cu toate celelalte"); cum tot o interpretare eronată a lui Nae Ionescu ar fi fost și caracterizarea eticii lui Kant drept o antropologie sau sinteză antropologică (127). O singură idee părea să-i unească pe I. Brucăr și N. Ionescu: Critica rațiunii practice este o carte care, citind-o, te învață să filosofezi.

Nu Nae Ionescu, care ar fi fost cel mai îndreptățit să o facă, ci Mircea Vulcănescu va fi cel ce va intra în "dialog" cu I. Brucăr. Directorul ziarului Cuvântul, preciza încă de la început fostul său student, n-a vrut deloc să elaboreze vreun comentariu "obiectiv" asupra gândirii kantiene, ci o răfuială cu aceasta. "Nici un moment d. Nae Ionescu nu a scris prefața cu gândul să lămurească <<ce a vrut să spună Kant>>, în locul textului care urmează; ci numai ca să atragă atenția cititorului de ce nu poate accepta filosofia acestuia. Rezumând în câteva pagini roadele unui învățământ de o decadă,

prefața d-lui Nae Ionescu închide în ea substanța temeiurilor pentru care acesta face de zece ani, în Universitatea românească, opoziție sistematică filosofiei kantiene"(128). Așadar, nu o filosofare despre Kant, ci "polemică împotriva eticii kantiene", asta voia să fie textul lui Nae Ionescu: "Asupra rațiunii practice".

Mircea Vulcănescu încerca să pună ordine în deformările de interpretare ale lui I. Brucăr. Vrând să dovedească falsitatea aversiunii lui Nae Ionescu față de filosofarea "despre", I. Brucăr aruncase în confuzie un argument celebru al lui Husserl, pe care autorul prefeței îl invocase ca temei tocmai pentru a-și susține raționamentele (în care justifica deosebirea dintre a vorbi de și a vorbi despre un lucru). Era amintit sensul dat de Nae Ionescu filosofării (o activitate pur personală gândirii, "aproape artistică" pentru că are "rădăcini lirice în viața filosofului") și filosofiei (prin care se apropia de Klages sau de Șestov), pentru a sublinia cum înțelegea Nae Ionescu "neactualitatea" filosofiei kantiene și ce sens avea desolidarizarea lui de aceasta: "Kant e angajat într-o răfuială cu existența care nu e nici a mea, nici a celor pe care spiritualitatea contemporană îi apropie de structura mea spirituală". La fel va proceda Mircea Vulcănescu și cu celelalte probe "discutabile", după expresia sa, cu care I. Brucăr căuta "nod în papură" și îl critica pe Nae Ionescu (129).

În același număr însă din Revista de filosofie, după textul lui Mircea Vulcănescu, era publicat și un "răspuns" al lui I. Brucăr, prin care voia să anuleze efectul celor câteva "idei-șarje", în fond, spune I. Brucăr, niște afirmații cu nimic dovedite. După câteva corecții punctuale, autorul cărții *Filosofi și sisteme* reiterează observația că Nae Ionescu era "autorul unor erori în ceea ce privește redarea exactă a gândirii lui Kant și înțelegerea ei", cea din urmă neputând fi întemeiată pe "frumusețile paradoxului". I. Brucăr își tempera replica dată lui M. Vulcănescu mai ales pentru că, spune el, nu știa dacă ideile susținute de acesta îi aparțin s-au sunt ale fostului său profesor. "În discuție e acesta din urmă, nu d. Mircea Vulcănescu. Iar dacă ar fi ale d-lui Nae Ionescu, nu știu dacă pot crede în autenticitatea lor.

D. Vulcănescu, e drept, a audiat cursurile d-lui Nae Ionescu. Dar nu cumva, dată fiind teoria enunțată asupra conceptului de filosofie văzută ca filosofare, ca un fel de reverie lirică, considerentele acestea n-au fost alterate de d. Mircea Vulcănescu?"(130)

Originalitatea pe care Nae Ionescu i-o contesta lui Kant, dar și felul în care mentorul generației '30 înțelegea "filosofarea" sunt două mari capete de acuzare întoarse de exegeți împotriva "Profesorului" însuși. S-a spus că rostul și rolul subiectiv conferite filosofiei ar fi dus la ignorarea obiectului pe care îl cunoaștem și îl construim. Ceea ce îl face pe un exeget al lui Nae Ionescu să noteze următoarele: "Urmașii maestrului nu au înțeles, cu toții, acest adevăr. De aceea am înregistrat, în ultimele decade, multe eforturi subiective dar puține victorii pentru cucerirea unui chinuitor adevăr obiectiv. Și către aceasta tindem dacă nu vrem să facem din filosofie o gratuită construcție de artă"(131). Situați aproape în partea opusă, cei ce au admirat cu entuziasm "gândirea rostită a maestrului"(132), e drept nu mulți, au analizat în varii moduri "știința" profundă și "pedagogia" cu totul bizară a "învățătorului" (o "pedagogie negativă", pragmatică și eficientă). A fost descrisă "simplitatea nerebarbativă" (133) cu care Nae Ionescu înfățișa cele mai pedante dar și cele mai complexe probleme filosofice, fără însă ca discipolii să intre într-un accentuat dialog critic-deconstructiv cu opera celui ce a substituit, în filosofia noastră interbelică, noțiunea de "autor" cu aceea de "vorbitor". Autoritatea metafizicianului Nae Ionescu a rămas mai totdeauna o lege pentru ucenici. Magister dixit însemna pentru generația lui Mircea Eliade "a zis Nae" (134).

Dominată de un "instinct ontologic", gândirea dezvoltată la vedere de Nae Ionescu a avut astfel, în spațiul cultural interbelic, un rol maiorescian. Portretul pe care-l contura Vasile Băncilă în prefața Istoriei logicii redă, poate cel mai bine, cutele și umbrele care însoțesc figura acestui "personaj" în jurul căruia au rodit nu o dată mitul și legenda. Nae Ionescu rămâne ca un "profesor de vocație și ziarist de rasă", un gânditor care a avut "sentimentul mării aventuri și resursele de toate felurile pentru a o servi într-un chip impresionant.

Într-o societate în care cei mai mulți trăiesc cvasivegetativ, pe linii mai mult entografice și mai mult biologice, sau în care se trăiește mica și banala aventură a arivismului de toate nuanțele sau mai degrabă fără nuanțe, Nae Ionescu aducea setea interioară și nobilă a aventurii dramatice, organice, cu implicații metafizice, cu strălucire artistică și cu coerență religioasă". Pentru ca același Vasile Băncilă, brăilean și el, să descopere în personalitatea lui Nae Ionescu un "complex de antinomii" intrate într-un joc tainic. "Putere logică, dialectică și totuși un anume lirism de fond, filiații și vizări metafizice și totuși apreciind viața de societate; un oarecare dogmatism de ultime rezerve, de mari certitudini și totuși un relativism de rară capacitate de mlădiere; tenacitate și subtilitate sau intransigență și abilitate tactică; îndrăzneală neobișnuită și modestie dusă uneori până la un tulburător anonimat; păgânism și ascetism, ceva de om de Renaștere și totuși ceva de cruciat; om de societate, uneori chiar de viață mondenă și totuși simțind o singurătate ultimă, pe care credem că a încercat-o la răstimpuri; optimism și totuși o bună dispoziție care câteodată se hrănea din melancolie; preocupat de viitor și totuși istoricist în chip organic și deliberat; universal ca om, fiind interesat și sugerând adesea simpatii chiar cu taberele cele mai adverse și totuși autohtonizat; ceva nefixat, de <<neglijență>> care e a vieții însăși și de formulă veșnic deschisă și totuși posedând anume stele polare; degajare dacă nu dispreț pentru erudiție și totuși având o informație pătrunzătoare în mai toate domeniile; simțul momentului, dar nu <<impresionist>>; liric dar contra oricărui melodramatism și <<schwärmerei>>; istoricist dar nu evoluționist; iubitor al preciziei, al faptului conturat și just depistat și totuși antipozitivist; om de teorie, artist și totuși având bucuria și aptitudinea organizării, a gospodăriei ...". Mai lipsește oare ceva pentru ca Nae Ionescu să fi fost omul-complex sau complexul cultural (= "fenomenul cultural") situat undeva între adevăr și utopie? Nimic, probabil, de vreme ce steaua polară a acestui "personaj" era voința de a se încerca într-o insolită experiență a absolutului ...

Note și referințe

1. v. Postfața lui Mircea Eliade (intitulată "... și un cuvânt al editorului") la antologia Nae Ionescu, Roza vânturilor, Editura "Roza vânturilor", 1990, p. 440.

2. Mircea Vulcănescu, Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut, Editura Humanitas, 1992; v. paragrafele "Fizionomia cursurilor. Polemicele cu Florian", "Pedagogia negativă", pp. 24-29, 147-148. În Postfața de care aminteam mai sus, Mircea Eliade credea cu tărie în imaginea de "învățător" a lui Nae Ionescu, unul "care îți amintește neconștient că ai deprins anapoda alfabetul, că nu știi tabla înmulțirii și că privești prost o hartă". Poate și o atare ipostază venea să potenteze cumva influența hipnotică pe care Nae Ionescu va fi avut-o asupra discipolilor săi, fără de care e greu de conceput menținerea autorității de magister.

3. Mircea Eliade, "Profesorul Nae Ionescu", *Vreamea*, nr. 463, 15 noiembrie 1936. "Funcția" socratică pe care Nae Ionescu o îndeplinea în spațiul cultural românesc era ilustrată și prin neîncrederea sa în cărți. Ele, cărțile, creează tipuri umane în serie. Dacă paginile strânse sunt între coperti le poți înțelege cum vrei, dialogul cu omul de lângă tine are un alt metabolism: e unul între două ființe vii, în carne și oase, care își pot expune și retrage argumentele, o relație de gândire care singularizează "trocul" de idei și, mai cu seamă, de atitudini.

Nici Constantin Noica nu judeca altfel "oralitatea" exprimată cu obstinție de Nae Ionescu: "Multă vreme ne-a revoltat – fără s-o arătăm celor în drept, nici vorbă – cazul acestui gânditor care ar avea lucruri mai bune de scris decât aproape toți gânditorii din sud-estul european (nu spunem din România, fiindcă oricine ar citi rândurile acestea, s-ar supăra) și care, totuși, nu vrea să scrie. Nu vrea să scrie pur și simplu. Nu-i lipsește nimic, nu-i lipsesc nici măcar mijloacele să-și tipărească tratatele, pare-se" (v. "Ce învață <<filosofii>> de la Nae Ionescu", *Vreamea*, nr. 490, 6 iunie 1937).

4. Mircea Eliade, Postfața la Nae Ionescu, Roza vânturilor, ed. cit., pp. 427, 429.

5. v. Bibliografia întocmită de Ștefan Voinescu, autor și al unei Introduceri în opera lui Nae Ionescu – cf. Curs de istorie a metafizicei, Editura Anastasia, 1996, pp. 7-93. Pentru o privire cât mai completă asupra desfășurării operei, cf. Marin Diaconu, "Repere bibliografice și spirituale. 1890-1998", în Nae Ionescu, Filosofia religiei, Editura Eminescu, 1998, pp. 188-208.

6. Invocând aceste pseudonime, care nu epuizează nici pe departe "repertoriul" lui Nae Ionescu, Marin Diaconu spune la un moment dat că acestuia "îi plăcea să se ascundă sub diverse înfățișări" – v. "Repere bibliografice și spirituale", op. cit., p. 193. Nu cumva asemenea schimbare, fie și numai aparentă, de identitate nu este strategia ascunsă a unui "cuceritor", încât să avem aici un donjuanism în forma cea mai benignă? Sau să avem, dimpotrivă, prin acest travesti în varii nume, o manieră de ocultare a adevăratei identități a autorului?

7. Despre influența lui Spengler și Berdiaev au scris mulți exegeți români. Vezi și Vasile Băncilă, "Profetismul și timpul nostru", în Gând românesc, an IV, nr. 3-4 (martie-aprilie) 1936, pp. 149-154.

8. v. Herman Keyserling, Analiza spectrală a Europei, Editura Institutului european, 1993, p. 329.

9. "Valul socialist care urcă azi pe toată planeta noastră și care nivelează încă atâtea înălțimi și atâția munți e nemijlocit o binecuvântare. Din moment ce, în fine, suntem în stare să creăm valori materiale, din moment ce nu mai există doar drumul moștenirii comorii Niebelungilor, neaducătoare de dovezi, trebuie să se ajungă la stadiul în care bunăstarea devine condiție normală (subl. n., I. D.)." – v. Herman Keyserling, op. cit., p. 325.

10. Herman Keyserling, op. cit., p. 323.

11. Ibidem, p. 334.

12. Nae Ionescu, "Ortodoxia răsăriteană și pancreștinismul", Cuvântul, 2 mai 1926; apud Roza vânturilor, ed. cit., p. 4.

13. În Cuvântul din 14 august 1926, Nae Ionescu scria: "Democrația este negarea tradiției și a eredității în genere; ea este atomizare, aritmetizarea societății, și ca atare anularea trecutului pur și simplu. Mai pretențios spus, mentalitatea democratică este ametafizică și ca atare ahistorică". Pentru ca peste aproape o lună, tot într-un text din Cuvântul (11 sept. 1926), invocând o conjuncție esențială, și anume aceea dintre cultură și democrație, gazetarul politic să dezvăluie sensul pe care-l atribuie celei din urmă, dincolo de înțelegerea ei ca "atitudine generoasă, de om de treabă înduioșat de soarta semenului său abstract": democrația înseamnă "efectiv egala îndreptățire a tuturor de a hotărî în chestiunile publice și care nu poate duce decât la înecarea individualităților în mase, la precumpănirea cantității asupra calității". Finalmente, dacă se putea vorbi de o democrație, aceasta îmbrăca forma celei dorite și de Iorga: "democrația nu înseamnă stăpânirea prin popor, ci stăpânirea pentru popor (adică în folosul poporului)". După cum, în același loc, Nae Ionescu vrea să definească și cultura autentică: "Cultura adevărată este operă de adâncire personală și, prin urmare, de diferențiere. Marii oameni de cultură, marii creatori în ordine spirituală nu au fost niciodată democrați; nu au fost democrați nici prin temperament, nici prin practică politică" (v. Nae Ionescu, op. cit., pp. 359-360, 369-370).

14. Nikolai Berdiaev, Împărăția Spiritului și împărăția Cezarului, Editura Amacord, 1994, p. 17. Vezi și paragraful "Omul și Cezarul – Puterea", pp. 81-103.

15. Nae Ionescu, Filosofia religiei, Editura Eminescu, 1998, p. 11. Cum precizează și îngrijitorul acestei ediții, Marin Diaconu, este "primul curs de filosofia religiei care a fost litografiat" (p. 185), după ce Nae Ionescu ținuse, în 1919, prelegerea inaugurală "Funcțiunea epistemologică a iubirii" și după cursurile, nelitografiate, de Filosofia religiei. Soluții filosofice în problema Dumnezeirii (teism, panteism, deism, ateism) (1920-1921) și de Filosofia religiei. Metafizică și religie (1923-1924).

16. Mircea Vulcănescu, "Nicolae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei", în Nae Ionescu, op. cit., p. 181.

17. Constantin Noica, Pagini despre sufletul românesc, 1944, p. 108; v. integral textul (publicat mai întâi în "Convorbiri literare", 1944) intitulat "Cum gândește poporul român", pp. 83-112.

18. Ibidem, p. 109.

19. Ibidem, p. 112.

20. Ibid., pp. 109-110.

21. v. Constantin Noica, Simple introduceri la bunătatea timpului nostru, Editura Humanitas, 1992, p. 167.

22. George Călinescu, Istoria literaturii române de la origini până în prezent, Editura Nagard, 1980, p. 866.

23. Ibidem, p. 867.

24. Lucrețiu Pătrășcanu, Curente și tendințe în filosofia românească, Editura Politică, 1971, pp. 111-120.

25. Ibidem.

26. N. Bagdasar, Istoria filosofiei românești, Societatea română de filosofie, 1940, pp. 244-245. Între notele zilnice ale lui Camil Petrescu, exista o însemnare în care e surprinsă replica lui Bagdasar de prin 1931 în legătură cu o prelegere a lui Nae Ionescu: "semăna" prea mult cu ideile lui Spengler.

27. v. Zevedei Barbu, "Nae Ionescu: Metafizica (București, 1942)", în Saeculum, an I, nr. 4, iulie-august 1943. Cronicarul revistei conduse de Blaga dovedea un bun orizont aperceptiv și profunzime în interpretare. El demontează încă de la început iluzia că volumul lui Nae Ionescu ar putea fi luat drept un manual, după care rezumă cât se poate de adecvat "problemele ce se dezbat în această carte". În partea finală a recenziei, Z. Barbu își exprimă unele opinii despre demersul lui Nae Ionescu văzut ca un întreg. Dincolo de faptul că era o carte "scrisă cu atâta vigoare" și care "tulbură prin puterea problemelor și prin intensitatea acestui act" (ceea ce imprimă spiritului "incadescența originală a creării"), sau că acel "curs de metafizică <<reusit>>", prin "structura sa spirituală, s-a putut instala în momentul metafizic", Zevedei Barbu formula, cu bune intenții,

unele rezerve. "Tipurile mistice nu pot fi luate ca o contribuție personală a lui Nae Ionescu. Cartea lui Evelyn Underhill intitulată <<Mystik>>, a cărei ediție germană am consultat-o, cuprinde exact acele trei tipuri: al pelerinului, mirelui și sfântului". Și indica pentru o posibilă confruntare capitolul "Mystik und Symbolik", precizând însă că nu Nae Ionescu era cel responsabil ci editorii. "Într-un curs, în fața studenților, se poate trece cu vederea un izvor folosit. La curs se urmărește înțelegerea unei probleme, în prima linie. Când se trece la tipar, lucrurile se schimbă. Poate ar fi fost bine ca această carte să fi fost numită. Desigur, Nae Ionescu ar fi făcut-o, dacă el și-ar fi editat cursul" (subl. n., I. D.). Dar Zevedei Barbu sancționa și pe redactorii Revistei teologice din Sibiu care calificaseră acele tipuri ale vieții mistice ca aparținând misticii ortodoxe.

28. v. Lucrețiu Pătrășcanu, op. cit., p. 113. Șirul acuzațiilor începute cu peste o jumătate de secol în urmă a continuat după decembrie 1989. Alexandru George, între alții, constata că lecția de deschidere "Funcția epistemologică a iubirii" ar fi o parafrază nemărturisită după Max Scheller (v. România literară, nr. 36/1992), în vreme ce Marta Petreu a reluat și detaliat "dosarul" Evelyn Underhill, extinzându-l însă și asupra lui Lucian Blaga care, tot într-un curs de filosofia religiei, ar fi avut ceea ce el însuși numea undeva "amnezia ghilimelelor" față de aceeași Mistică a autoarei engleze. Punând pe două coloane textele lui Nae Ionescu și Evelyn Underhill, uneori fără prea multă relevanță, M. Petru alcătuiește, cam exigent cred, imaginea umilă și demnă doar de a fi compătimită a conferențiarului universitar prins în postura unui "hoț de cuvinte" și a unui "tocilar": un ins condamnat să memoreze fidel o cantitate mare de informație pentru a o reproduce apoi, teatral, în fața studenților (v. "Istoria unui plagiat. Nae Ionescu – Evelyn Underhill" și "Nae Ionescu – prin subteranele <<Metafizicii>>", în România literară, nr. 49-50/1994; 2/1995). Scenariul acestei confruntări este reprodus sintetic și în textul-postfață al Martei Petru la traducerea românească a cărții lui E. Underhill, Mistica (Ed. Apostrof, 1995, pp. 271-307).

29. Lucrețiu Pătrășcanu, op. cit., p. 117.

30. La o asemenea interogație și-a propus să răspundă, evident că nu numai în ceea ce-l privește pe Nae Ionescu, Ștefan Afloroaei în cartea sa *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* (Editura Polirom, 1997, 287 p.).

31. v. studiul "Nae Ionescu – filosof" care prefațează volumul Nae Ionescu, *Curs de istorie a metafizicei*, Editura Anastasia, 1996, pp. 7-87.

32. v. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, 1998, pp. 205-214.

33. v. *Gânduri despre Nae Ionescu*, Editura Institutului european, 1994.

34. Ștefan Afloroaei, op. cit., p. 98.

35. Ibidem.

36. Ibid., p. 99.

37. Ioan Petru Culianu, op. cit., p. 207.

38. Nae Ionescu, *Corespondența de dragoste (1911-1935)*, 2 vol., Editura Anastasia, 1997, pp. 95-96. Volumul acesta – un Grund cu totul semnificativ (cu funcție declanșatoare poate) pentru eseu "Funcția epistemologică a iubirii" – cuprinde 546 de scrisori, dintre care 257 sunt adresate de Nae Ionescu iubitei și apoi soției sale Elena-Margareta Fotino. Ediția este îngrijită de Dora Mezdrea, care semnează și un bun studiu introductiv despre genul epistolar (v. "Habent sua fata epistulae", pp. 5-36), plecând de la o interogație esențială: scrisorile fac parte din opera sau din scrierile unui autor (distincție care a făcut carieră îndeosebi după ce au nuanțat-o editorii din secolul XX ai operei lui Kant – e cazul termenilor *nemțești Werke și Schriften*)? În ceea ce-l privește pe Nae Ionescu, autoarea arată că epistolele sale – în esența lor, de dragoste – au valoare de document istoric, documentar-biografică, sunt deopotrivă un document spiritual și cu semnificație paideică, având, multe dintre ele, și o discretă valoare literară (v. op. cit., pp. 33-36).

39. v. Scrisoarea din 12 ianuarie 1914, trimisă din Göttingen, în op. cit., p. 260.

40. Ibidem, p. 437. Secvența citată este din Hume, Cercetare asupra intelectului omenesc: "Se pare, așadar, că natura a indicat un fel de viață mixtă ca fiind cea mai potrivită speciei umane și a prevenit-o să nu dea curs doar uneia din aceste inclinații, devenind astfel inaptă pentru alte îndeletniciri și plăceri. Lasă-te dus de pasiunea ta pentru știință, spunea ea, dar știința ta să fie omenească și, ca atare, să aibă legătură directă cu acțiunea și societatea. Îți interzic gânduri greu de înțeles și cercetări profunde și le voi pedepsi cu asprime prin melancolia apăsătoare căreia îi dau naștere, prin nesiguranța veșnică în care ele te învâluie și prin primirea rece pe care pretenziunile tale descoperiri o vor întâmpina când vor fi făcute publice. Fii filosof, dar, în filosofia ta, rămâi totuși om!" (Apud trad. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 92; sublinierile din text aparțin lui Nae Ionescu.)

41. Nae Ionescu, op. cit., vol I, pp. 270, 271.

42. Scrisoarea din 21 iunie 1914 (Mÿnchen). Ibidem, vol I, p. 417.

43. Scrisoarea din 10 februarie 1914 (Göttingen). Ibidem, vol I, p. 295.

44. Scrisoarea din 17 februarie 1914 (Mÿnchen). Ibid., vol I, p. 309.

45. Scrisoarea din 20 ianuarie 1914 (Göttingen). Ibid., vol I, p. 271.

46. Scrisoarea din 21 iunie 1914 (Mÿnchen). Ibidem, vol I, p. 418.

47. Însemnare din 15 martie 1940. Ibid., vol II, pp. 371-372.

48. v. Nae Ionescu, Curs de metafizică (Teoria cunoștinței metafizice), Editura Humanitas, 1991, pp. 318-321.

49. Prelegere de inaugurare a cursului de filosofie a religiei ("Introducere. Filosofia religiei ca disciplină filosofică") a fost expusă în ziua de 27 februarie 1925. Încheiat la 15 mai 1925, ținut, cu puține excepții, de două ori, succesiv, pe săptămână, cursul lui Nae Ionescu era pus de Mircea Vulcănescu sub semnul intenției "de a reface problematica întrebării și schița logică a câtorva indicațiuni de

soluționare". Pentru citatele invocate în comentariul nostru, am folosit Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, Editura Eminescu, 1998, la care trimitem ori de câte ori nu indicăm sursa.

50. Dacă în anul universitar 1924-1925, chiar în lecția de deschidere a cursului de filosofie a religiei, Nae Ionescu avea rezerve față de modă, căreia nu-i dădea un sens atât de adânc, în cursul de istorie a metafizicii din 1930-31, el va înțelege prin modă "actualitatea istorică" sau "momentul istoric formulat", "o formă de viață impusă de condițiile generale". "Prin urmare, moda este o realitate, iar variațiile înlăuntrul modei n-au nimic de-a face cu neseriozitatea sau seriozitatea fenomenului care se numește modă" (v. Nae Ionescu, *Curs de istoria metafizicii*, Editura Anastasia, 1996, pp. 105, 106). Iar dacă uneori, în filosofie, nu este admisă moda, acest fapt se datorește, spune Nae Ionescu, "sclerozei". "Împotrivirea la modă însemnează pur și simplu incapacitatea de adaptare la momentul istoric, incapacitatea de a trăi viața în ritmul ei" (ibidem, p. 107).

51. Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, ed. cit., pp. 15-16. Cum observă și editorul, Marin Diaconu, autorul trimitea aici la cursurile sale de Introducere în logică (1920-1921), *Filosofia gramaticii* – considerată ca *Introducere în logică* (1923-1924), *Metafizică și religie* (1924-1925), ultimul dintre ele fiind litografiat și tipărit (Editura Eminescu, 1997).

52. În *Sacru și profan*, Mircea Eliade va dezvolta într-un mod specific teza "religiozității" care face din ființa umană un homo religiosus. Chiar dacă vor dispărea religiile, noi păstrăm în Grundul ființei noastre religiozitatea, sămânța care poate germina orice religie.

53. Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, ed. cit., p. 20.

54. Ibidem.

55. Ibid, p. 21.

56. "Noi nu vrem să știm ce devine omul în actul religios, ci vrem să deducem, din ceea ce devine omul în actul religios, ce este religia însăși" (Ibidem, p. 29).

57. Ibidem; v. pp. 39, 40, 47, 48.

58. Ibid., p. 70.

59. Ibidem, pp. 90, 91, 114-115. Iritarea lui Nae Ionescu era evidentă. Iată cum încheia prelegerea din 21 martie 1925 despre "Actul religios ca act personal": "Pe o catedră de filosofie, chiar pe un scaun, numai, de filosofie, trebuie să avem cel puțin atâta sinceritate și atâta curaj să spunem lucrurilor pe nume. În ceea ce mă privește, le spun, cu atât mai mult cu cât eu am de apărut ceva care nu este propriu-zis nici liniște de un ceas a unui oraș, ci este, așa cum înțeleg eu, însăși posibilitatea de salvare a omenirii" (op. cit., p. 91).

60. La 20 februarie 1926, Nae Ionescu încheia, după șase prelegeri, cursul "Problema salvării în <<Faust>> al lui Gșethe", text inițial litografiat și tipărit în vremea din urmă cu titlul: Problema mântuirii în "Faust" al lui Gșethe (Ed. Anastasia, 1996).

61. Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, ed. cit., p. 108. Concluzia va fi nuanțată și amendată în analiza ulterioară făcută creației gșetheene.

62. Ibidem, p. 128.

63. Ibid., p. 129.

64. Ibidem, p. 130. Textul lui Nae Ionescu, fără să fie pregătit de el însuși pentru tipar, are un anumit coeficient de ambiguitate. Este cazul, între altele, și acestei exprimări în care, tratând relația dintre divinitate și personalitatea umană, spune că aceasta din urmă nu se opune lui Dumnezeu "ca inteligență și ca sensibilitate", ci "pur și simplu cu totul nediferențiat".

65. Ibid., p. 134.

66. vezi prelegerile XIV și XV – pp. 148-169.

67. Ibidem, p. 136.

68. Ibidem, pp. 138, 139.

69. Ibidem, p. 150.

70. "Conștiința, spunea Nae Ionescu la încheierea cursului de filosofie a religiei, pe care noi, pe alte căi decât cele raționale, o aducem din această viață religioasă, nu este posibilă de interpretare în funcțiune de reprezentare, ci este posibilă de reducere prin

analogie la reprezentările domeniului logic-obiectiv. Adică, noi cunoaștem pe Dumnezeu în viața religioasă, dar atribuim lui Dumnezeu, pe care noi în viața aceasta religioasă îl credem divinitate, calitățile pe care le-am văzut. Și atributele acestea nu sunt reprezentarea limbajului logic obișnuit, ci este un limbaj – aceasta ar fi altceva – ci este un limbaj prin analogie" (op. cit., p. 179).

71. vezi textul lui Mircea Vulcănescu intitulat "Nicolae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei", în Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut, ed. cit., pp. 180-184.

72. Nae Ionescu, Curs de metafizică, ed. cit., p. 7. Când invocăm scurte citate fără indicarea vreunei surse, trimitem exclusiv la această lucrare.

73. Nae Ionescu, Problema mântuirii în "Faust" al lui Gsethe, Editura Anastasia, 1996, p. 21.

74. Nae Ionescu, Curs de metafizică, ed. cit., p. 10.

75. Ibidem, p. 29.

76. Idem, Problema mântuirii în "Faust" al lui Gsethe, ed. cit., p. 34.

77. Ibidem, pp. 50-51.

78. Ibid., pp. 96-99.

79. Idem, Curs de metafizică, ed. cit., pp. 16-17. Că Nae Ionescu nu era singurul care se preocupa de metafizică, o spune cel puțin cartea profesorului său C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică (1912, reeditată în 1928), dar și studiile lui Mircea Florian și Ion Petrovici, ultimul fiind de altminteri și autorul unei Introduceri în metafizică (1924). De altfel, într-un text din perioada când era student, scris împreună cu Dem. I. Theodorescu și publicat în Noua revistă română (nr. 3, 13 noiembrie 1911), vorbind de "Metafizica la Universitate" (e chiar titlul însemnării din gazetă), era amintit numele profesorului Rădulescu-Motru, "care deschise anul acesta chiar un curs de Metafizică", numai că un asemenea tip de discurs metafizic era construit "pe baze științifice", ceea ce – pentru Nae Ionescu de mai târziu – nu însemna cu adevărat a face metafizică; v. Nae

Ionescu, Opere, VI (Publicistică, 1), Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, Editura Crater, 1999, p. 63.

Dar există, cu toate acestea, o întâietate pe care însuși Motru o recunoaște, căci iată ce spunea aceasta în Cuvântul pe care urma să-l rostească la înmormântarea Profesorului: "Nae Ionescu, pentru prima oară la noi, popor de îndelungă și puternică tradiție religioasă, avea să propună în mod oficial cunoștințele subtile, care stau la hotarul filosofiei de religie, cunoștințele de metafizică" (v. Revista de filosofie, nr. 2, aprilie-iunie 1940, p. 211; subl. n., I. D.).

80. Ibidem, p. 14.

81. Ibid., p. 20. Sub protocolara și ironica formulare "onorabili metodiști ai gândirii omenești" se ascundea înaintea de toate numele lui C. Rădulescu-Motru, care publicase în Gândirea (nr. 4-5/1926) studiul "Sufletul mistic", unde, observa Nae Ionescu, filosoful găsea justificarea recrudescenței misticismului în "posibilitățile moderne de comercializare ale acestei manifestări spirituale". Metoda de gândire invocată era cea folosită de Motru: perspectiva psihosociologică, o cale cu totul irelevantă chiar și pentru, zice Ionescu, "gânditorul nostru de o metodă atât de singură, de o acuitate analitică așa de impresionantă, de o posibilitate științifică așa de severă" (v. Cuvântul, 31 iulie 1926; în Roza vânturilor, ed. cit., p. 23).

Pretextând că e prematur să se discute despre misticism deoarece "mișcarea e abia la început", Nae Ionescu sugera calm și așteptare în dezvoltarea și maturizarea misticismului într-o "revoluție mistică" pe care generația lui n-o va mai apuca.

82. Ibidem, pp. 26, 27.

83. v. Zevedei Barbu, "Nae Ionescu: Metafizica", Saeculum, nr. 4, iulie-august 1943, p. 81. Spunând că "metafizica te mântuiește la fel cu religia", exegetul mai adăuga: "Poate expresia este alta. Vorbind, să spunem, într-o atmosferă existențială, mântuirea unei existențe nu înseamnă altceva decât plinirea ei. Plinirea ei vine când modalitățile ei de trăire s-au închis dând senzație de tot suficient sieși. Pe plan logic, aceasta însemnează că posibiul, idealul, visul, trăit fiind, a devenit real. Mântuire înseamnă lipsa unei prăpăstii între

ceea ce era să fie și ceea ce este; omul este în rai, spre deosebire de omul alungat. Ori metafizica aduce această unitate. În concluzie, metafizica poate aduce mântuirea, aceluia care o dorește" (p. 82).

84. v. Dicționarul operelor filosofice românești, Editura Humanitas, 1997, pp. 133-134.

85. Z. Barbu, loc. cit., p. 80. În pofida acestei "dificiențe constructive", cercetătorul de la Saeculum constata însă "neobișnuita clocotire interioară în care își îmbăiază ideile" Nae Ionescu. "La lucru, el prezintă imaginea unui viguros cosaș, care doboară iarba și florile fără preget, lăsând altora grija fânului."

86. Nae Ionescu, Curs de metafizică, ed. cit., p. 43.

87. v. Nae Ionescu, "Funcțiunea epistemologică a iubirii", în Neliniștea metafizică, Editura Fundației Culturale Române, 1993, pp. 75-93.

88. Ibidem.

89. Ibid. Excursul lui Nae Ionescu îl invoca apoi pe Augustin pentru a putea contrapune, în final, Biserica din Apus cu cea din Răsărit, arătând valoarea terapeutică a credinței ortodoxe și fără a ignora "superioritatea socială a catolicismului". "Fiindcă, pe când Apusul, legându-se de viața de toate zilele, își înlesnește să te afunzi din ce în ce mai adânc în nămolul necesităților zilnice ale vieții, Biserica noastră pune la îndemâna celor mai aleși posibilitatea unei extraordinare potențări a vieții interioare, prin desprinderea treptată de legăturile vremelnice".

90. Nae Ionescu, Curs de metafizică, ed. cit., p. 90.

91. Ibidem, p. 101.

92. Ibid., pp. 108-114; 129-186. Rezervele exegeților în fața originalității lui Nae Ionescu, pe care le-am expus în altă parte, rămân în continuare un proces deschis.

93. Ibidem, pp. 199-208.

94. Ibid., pp. 209-228. Binoamele actual-virtual și general-individual vor fi pretexte de speculație metafizică pentru C. Noica, fost student al lui Nae Ionescu, în unele din textele sale filosofice dinainte și după Jurnal filosofic.

95. Ibidem, p. 226.

96. Ibid. Nae Ionescu era convins de riscul unui asemenea mecanism de speculație metafizică, prin care atitudinea umană poate trece drept un fel de "quietism", adică refuzul acțiunii, renunțarea la fapte și cantonarea în golful contemplației pure.

97. Ibidem, p. 229.

98. Ibid., pp. 236, 243.

99. Ibid., pp. 234, 242, 246.

100. Ibidem, pp. 257-275.

101. Nae Ionescu, Curs de istorie a metafizicei, Editura Anastasia, 1996, p. 110.

102. Ibidem, p. 136. Nae Ionescu dă ca exemplu împărtășania, care semnifică – prin refacerea în mic mediată de preot – participarea la divinitate: în pahar "nu este pâine și vin, ci trup și sânge ale Dumnezeului, sub forma Logosului întrupat" (p. 137).

103. Ibid., p. 141.

104. Etienne Gilson, Filosofia în Evul Mediu, Humanitas, 1996, p. 700.

105. Ibidem, p. 701.

106. Nae Ionescu, op. cit., p. 146.

107. Ibidem, v. pp. 148-193.

108. Vasile Băncilă, "Teoreticism", Gând românesc, nr. 5, mai 1934, p. 241.

109. Ibidem, p. 245.

110. Nae Ionescu, Problema mântuirii în Faust al lui Gsethe, ed. cit., p. 31.

111. Nicolae Ionescu, "Filosofia românească", Almanahul România jună. MDCCCL XXI-MCMXXI. Cartea semicentenarului, Imprimeria Fundației Culturale "Principele Carol" [1925], pp. 121-123; apud Neliniștea metafizică, Editura Fundației Culturale Române, 1993, pp. 103-105; text inclus și în antologia Suferința rasei albe (1994) și în Opere, 6 (1999).

112. Nae Ionescu, "Filosofia românească", loc. cit., p. 105.

113. Ibidem.

114. Nae Ionescu, "Suferința rasei albe", *Ideea Europeană*, nr. 160, 14-21 dec. 1924; apud Nae Ionescu, *Suferința rasei albe*, Editura Timpul, 1994, p. 19 (textul este semnat cu pseudonimul Nemo).

115. Zevedei Barbu, "Zorile filosofiei (Problema unei filosofii naționale)", *Gând românesc*, nr. 8-10, august-octombrie, 1937, p. 390.

116. *Ibidem*, p. 391.

117. *Ibid.*, p. 395.

118. *Ibidem*, p. 396.

119. E aici unul din punctele nevralgice ale discursului metafizic al lui Nae Ionescu, pentru care a fost de altfel criticat. Pentru Motru, de pildă, relația românism-ortodoxism este una de opoziție totală: ele nu pot fi contopite fără să se păgubească reciproc". Motivul l-ar constitui natura cu totul diferită a spiritualității specifice fiecăruia în parte: "ortodoxismul nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualități naționaliste, fără a-și pierde caracterul de spiritualitate religioasă creștină, iar românismul nu poate merge mai departe pe baza ortodoxismului decât cu prețul abdicării sale de la rolul de promotor al progresului în ordinea economică și politică a României" (v. C. Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, 1936, p. 131).

120. Reproducem un pasaj din același Z. Barbu în care ideea unei filosofii naționale este mult mai transparentă: "Unele popoare, în ceea ce privește datul lor cultural, pot merge până acolo în această directivă, încât să prindă dintr-o perspectivă particulară filosofia, perspectivă care constă mai mult dintr-o expresie sau, mai general spus, într-un mod particular de a vieții al filosofiei. Mersul evoluției nu contrazice credința că, cu timpul, popoarele cu un organism cultural viguros încheșat vor ajunge să-și urce specificul lor până în cele mai înalte culmi ale culturii, în cazul acesta, până în filosofie. Ele vor sparge în zidul culturii fiecare câte o fereastră, poate chiar cu sticlă diferit colorată, prin care să poată intra razele filosofiei". Pentru spațiul românesc însă, autorul credea că lucrurile sunt departe de a se fi împlinit așa. Cultura noastră n-a ajuns încă la "conștiința

limpede a totului românesc", adică n-a reușit să se conceptualizeze, să-și descifreze sensul interior și substanța care să-i coaguleze structura. – v. "Zorile filosofiei", loc. cit., p. 403.

121. Ion Ianoși, O istorie a filosofiei românești, Editura Aposatraf, 1996, pp. 154, 156.

122. Mircea Vulcănescu, Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut, ed. cit., pp. 43, 44.

123. Zevedei Barbu, Saeculum, nr. 1, ian.-febr. 1943, p. 93. Autorul recenza Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte, primul număr apărut pe 1942, unde, alături de textul lui Nae Ionescu era publicat și cel al lui Mircea Vulcănescu: "Două tipuri de filosofie medievală". Una din concluziile lui Z. Barbu era că ambele demersuri dezvăluiau în mod specific "stiluri, temperamente și instrumentare filosofice".

124. Petru Comărnescu, Revista Fundațiilor Regale, nr. 7, iulie 1943, p. 159.

125. I. Brucăr, Revista de filosofie, nr. 3, iulie-sept. 1934, p. 320.

126. Ibidem. Fiind însă convins că lucrurile nu stăteau chiar așa, Brucăr își nuanța judecata: "Deși planul de discuție este transcendent la Husserl, nu empiric ca al nostru. Teoretic însă avem o identitate. Apoi, în fapt, altfel nu s-ar justifica însuși studiul d-lui Nae Ionescu asupra <<Criticii rațiunii practice>>, studiu ce e făcut cu preocuparea de a înlesni <<cititorului înțelegerea cât mai desăvârșită a Criticii rațiunii practice>>" (p. 321).

127. Ibidem, pp. 321-322.

128. Mircea Vulcănescu, "În jurul <<Criticii rațiunii practice>>", Revista de filosofie, nr. 4, oct.-dec. 1934, p. 400.

129. Ibidem, pp. 401-403.

130. I. Brucăr, "Răspuns D-lui M. Vulcănescu", Revista de filosofie, nr. 4, oct.-dec. 1934, p. 408.

131. Petre P. Ionescu, "Nae Ionescu: Istoria logicii", Revista Fundațiilor Regale, nr. 12, decembrie 1941, p. 657.

132. v. Grigore Popa, "Opera lui Nae Ionescu (Istoria logicii și Metafizica)", Saeculum, nr. 1, ian.-febr. 1943, pp. 97-101. Notele recenzentului vor fi continuate în Saeculum, nr. 2, martie-aprilie 1943, unde va analiza numai Istoria logicii pentru a-și susține mai întemeiat concluzia din numărul precedent al revistei: că viziunea filosofică a lui Nae Ionescu era un "spiritualism realist", o "sinteză între substanțialism și relaționism" și care, sprijinită pe acea logică a colectivelor și pe "logica transfigurată a ortodoxiei", a fecundat gândirea românească.

133. Mircea Vulcănescu, "Gândirea filosofică a D-lui Nae Ionescu", Manuscriptum, nr. 1-2, 1996, p. 77.

134. Ibidem.