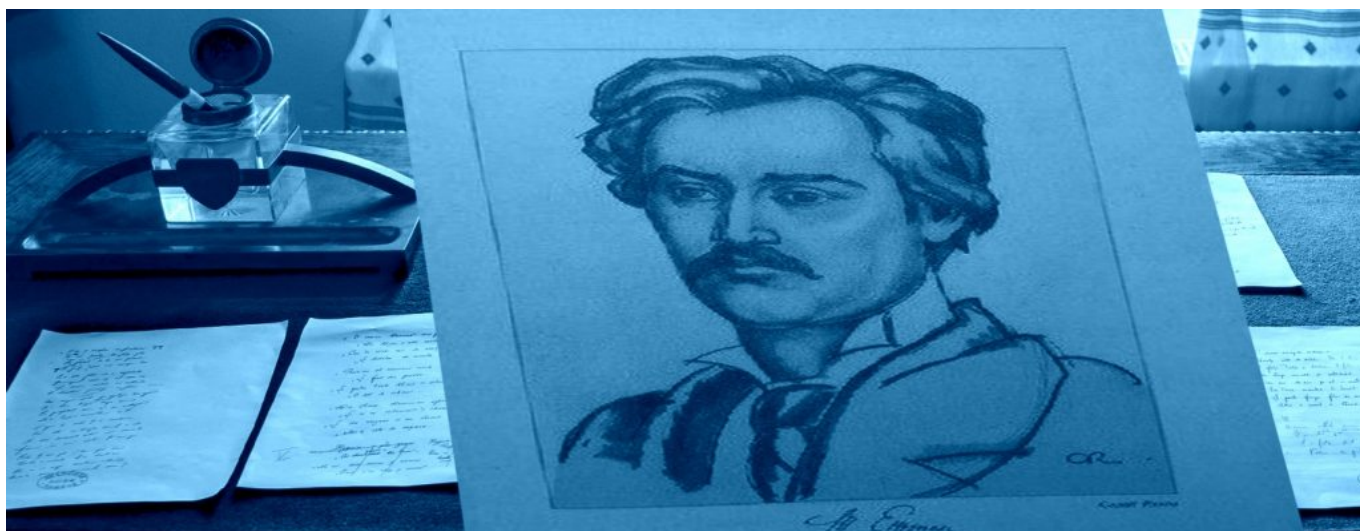


O nouă FLOARE ALBASTRĂ dedicată Românuului Absolut Mihai Eminescu – Frumoasa Revistă a Centrului Cultural Spiritual Vărativ. EXCLUSIV: Neliniștea și realul. Pascal și Eminescu – de Ilie Bădescu



Sub îngrijirea distinsei Doamne [Emilia Țuțuianu](#) a apărut o nouă revistă de cultură, artă și spiritualitate, dedicată Românuului Absolut Mihai Eminescu: [Floare Albastră](#), publicată sub egida [Centrului Cultural Spiritual Vărativ](#) de pe lângă [Mănăstirea Vărativ](#). Vă invităm să o lecturați mai jos, felicitând din toată inima sufletista realizatoare și colectivul redacțional. Printre primele semnături: eminescologii Nae Georgescu, Teodor Codreanu și Dan Toma Dulciu, sociologul Ilie Bădescu, jurnaliștii Grigore Ilisei, Fabian Anton și Victor Roncea, IPS Anania, IPS Ioachim, Stavofrora Iosefina Giosanu, scriitorii Gheorghe Simion, Mariana Gurza, Emilia Țuțuianu și mulți alții. Reproducem, de

asemenea, în exclusivitate, prin amabilitatea redacției, studiul profesorului [Ilie Bădescu](#), membru corespondent al Academiei Române și director al [Institutului de Sociologie al Academiei Române](#):

Neliniștea și realul. Pascal și Eminescu

Ilie Bădescu

1.Puterea neliniștii și semnificația „lucrului” la Eminescu și Pascal.

Tradiția „cugetărilor” în cultura europeană¹



Acad. Ilie Bădescu

Europa răsăriteană a secolului al XIX-lea era o „Europă tragică”, aflată în „plină transmutație a valorilor (...), încă moștenitoare a miracolului grec, dar parvenind prin diversele faze ale umanismului la «Dumnezeu e mort !», a lui Nietzsche” (Svetlana Matta, 1, p. 25). Infinita unime cu Dumnezeu n-are cum să dispară din sufletul omului, dar uitarea de Dumnezeu preschimbă unimea aceasta într-un abis ontologic, un gol teribil ce răzbate în actele trăitoare sub formula unei maladii sufletești, a aceluia *mal de l'infini*, cu sintagma supraîncărcată de sensuri profetice a lui Blaise Pascal. Marii sensibili ai Europei sunt memoria vie a noii maladii sufletești, maladia golului, fiindcă pentru omul acesta care, în viața lui cea de toate zilele (nu și în adâncul insondabil al sufletului său), și-a pierdut infinita unime toate sunt golite de miezul lor cel mai adânc, existența însăși preia în adâncurile ei un „gol asemenea uitării celei oarbe”. Dar unimea însăși n-ar cum să se stingă, precum aflăm din poezia vizionar-profetică a lui Eminescu: „căci unde-ajunge nu-i hotar/ nici ochi spre a cunoaște/ și vremea-ncearcă în zadar/ din goluri a se naște/ „nu e nimic și totuși e/ o sete care-l

soarbe/ e un adânc asemenea/ uitării celei oarbe”. Eminescu a preluat în sufletul său golul acesta oceanic și opera lui este locul unei eclesiatrii pancosmice fiindcă totul în lirica lui participă la un fel de liturghie cosmică vindecătoare de golul „uitării celei oarbe”. El, precum remarcă o mare doamnă a eminescologiei eterne, elvețianca Svetlana Matta, a „suprapus acestei *clôture* (îngrădiri, închideri) a metafizicii cultura folclorică a țării sale”, „a reabilitat nevoia spiritului în dragoste față de sexualitatea goală care devine tot mai mult o formă nouă de nevroză a realului nostru” (Svetlana Matta, 1, p. 25). „Hyperionul său este, de pildă, soarele grec” („metafora luminii a Occidentului”) „*altoit pe mitul popular al Zbușătorului*” (s. n., op. cit., p. 25). Cel ce examinează în decursul ultimilor opt sute de ani sensibilitatea erotică a omului european nu va scăpa din vedere faptul că aceasta urmează un *declin* progresiv de la Tristan și Isolda până la tiparul donjuanist pentru a-și recupera sensul luminos, *ascendent și unificator*, cu tiparul hyperionic. Pe cât de unificatoare este lumina hiperionică, pe atât de angoasantă este contemplarea abisului ontologic. Orizontul lucrurilor „ascunde în el un alt orizont, invizibil și teribil, pe care imaginile poetului ne fac totuși să-l vedem : „Se poate ca bolta de sus să se spargă / Să cadă nimicul cu noaptea lui oarbă / Să văd cerul negru că luminile-și cerne / Ca prăzi trecătoare a morții eterne.”

Această imagine metaforică a sitei care cerne lumile, risipindu-le pe întinderea existenței ca pe o ploaie de semințe, este copleșitoare și ea face legătura între viziunea stihială a existenței, proprie nord-vesticului și cea hindusă. Tema *sitei ontologice* răzbate în cugetări („Cu fiecare lucru Universul s-opintește”) sau în versuri care preiau forma aforismului („cu fiecare om o lume își face încercarea”). Căutând secretul popoarelor (Sv. Matta), ca în *Memoriam mori*, Eminescu descoperă că „viața este legată de profunzimi necunoscute”, că tot ceea ce există urmează unei «colosale cernerii ontologice. În versul: „Ca prăzi *trecătoare* a morții

eterne” semnificativă nu este ideea eternității nimicului, ci raportul ontologic al finitului la infinit, care poartă cu el întregul miracol al existenței. Viața cu tot relativul ei, se ivește ca o *cumpănă* a două nimicuri, cerul negru deasupra, ca sită ontologică, și moartea eternă ca abis al prăbușirii. Între cele două abisuri ontologice, miracolul și misterul lumilor cernute :

Să văd cerul *negru* că *luminile-și cerne*

Ca prăzi *trecătoare* a *morții eterne*

Sita ontologică *cerne* lumile ce par a fi pregătite să devină cumpăna ontologică a celor două abisuri: „Cu fiecare lume Universul s-opintește”. Așa cum stau lumile în Univers, așa se arată a fi și omul în lume : o cumpănă între două abisuri. Sita ontologică se reproduce la scara ontologiei umane : „Cu fiecare om, o lume își face încercarea”. Geniul, cu ideea și simțirea sa poetică, reprezintă o *punte ontologică* spre *ființă*, (și *unde-ajunge* nu-i hotar / Nici ochi spre a cunoaște / Căci vremea-ncearcă în zadar / Din goluri a se naște). Simțirea poetică descoperă „departele cosmic” din orice raport. Cum bine remarcă Sv. P. Matta, „apropierea în dragoste – „înc-o gură” – este în esența ei o imensă depărtare” ‘(Sv. M. – p. 41) : „Înc-o gură și dispăre / Ca un stâlp – eu stau în lună ! / Ce frumoasă, ce nebună ! / E albastra-mi dulce floare !”

Versurile comunică toată singurătatea ontologică a celui ce iubește, care preia cu clipa de fericire și o colosală, o dulce și neștiută povară cosmică: a fi „stâlp în lună” (metaforă a singurătății absolute în dragoste !), cumpănă a lumii. Oare nu este Hyperion condamnat să fie o cumpănă între *roirea cerului de stele de deasupra* și *roirea micilor „stele cu noroc” de dedesubt* ? „Ei au doar stele cu noroc / Și prigoniri de soarte / Noi nu avem nici timp, nici loc / Și nu cunoaștem moarte...”. Hyperion, tipar al erosului cosmic, este cumpăna eternă a lumilor. Iată, dar, că abisurile ontologice

sunt contracarate de o „nemurire rece” în stare să provoace totuși imense incendii erotice, lumini florale în cosmos. „Sita ontologică” este, așadar, numai un nivel al ontofaniei lirice eminesciene, acela în care secretul vieții pare a sta în raportul finitului la infinit. „Luceafărul” ne revelează secretul unei raportări din care poate izvorî acea forță miraculoasă în stare să unifice regiunile lumii, să actualizeze raporturile lor precomunicante, să transubstanțieze materia în lumină și să scoată în calea vederii ținuturile de dincolo de hotarele minții. „Iar Tu, Hyperion rămâi / Oriunde ai apune... / Tu ești din *forma cea dintâi* / Ești *vecinica minune*...” *Vecinica minune* ține în cumpănă *moartea eternă*. Iată cei doi termeni ai viziunii ontocsmogonice a lui Eminescu. Dar să insistăm încă asupra semnificației dez-mărginirii la Eminescu.

Din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea, în atitudinile culturii europene față de real și în real (ca mani-festări valorizatoare ale realului) au precumpănit forțele dez-mărginirii, ale dispersiei ontologice. Viziunea lui Pascal pa-riază pe aceste forțe. „Spaima” sa în fața „spațiilor” dez-mărginite și mute, răul de infinit la știrea că tot ceea ce prinde „realitate” se află instantaneu absorbit de universul fără mar-gini, arătându-se suspendat, cu masa care-i este dată, între două abisuri, toate acestea ne previn că sufletul omului euro-pean *trăia* realul, ca parte a lui, la polul forțelor sale de dis-persie ontologică. Viziunea aceasta va merge progresiv, treaptă cu treaptă, până la deplina sa sistematizare, odată cu enun-țarea de către Carnot-Clausius a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Acest principiu susține, după cum se știe, că sistemele fizice trec, prin transformări neîncetate, de la stări eterogene la stări tot mai omogene, trecerea însăși an-trenând o degradare a scării energetice și o „de-concentrare” a realului, astfel că la capătul procesului se atinge starea unei dispersii ontologice maxime. Aceasta este starea entropiei maxime, în care a dispărut orice sistem, este *nimicul* însuși. Aflat

student la Viena și la Berlin, Eminescu va cunoaște teoria lui R. Mayer, ca și teoria lui Carnot-Clausius. Această viziune are rădăcini în veacul al XVII-lea, în opera lui Pascal. O aprofundare a eminescianismului metafizic ar putea porni de la pragul pascalian.

Prin Pascal, secolul al XVII-lea ni se descoperise ca un interval traversat de o tensiune sufletească de ample proporții, în care se oglindește raportul finitului la infinit ceea ce a indus o teribilă angoasă, pe care Pascal a și definit-o prin tulburătorul sindrom al răului de infinit, *le mal de l'infini*. Între nimicul lumii și absolutul ei, viața este resimțită ca un exil blestemat. „Căci la urma urmei, ce este omul în natură?... se întreabă Pascal (...) Un lucru de mijloc între nimic și tot. El este infinit îndepărtat de înțelegerea ambelor extreme, tot atât de incapabil să-și dea seama de nimicul din care a ieșit și de infinitul în care-i înghițit” (1. *Oeuvres* I, p. 78–79).

Dar ce fel de om este cel ce trăiește cu o intensitate insuportabilă această dezmărginire în stare a istovi un biet mănunchi de forțe adunate la un loc spre a compune *nucleul simțirii și unitatea unui suflet!*? Cum nu se destramă realul corporal așa cum se află, suspendat între două nimicuri, între veșnicia care-l precede și cea care-i urmează, într-un „aici” situat „în nesfârșita imensitate a spațiilor”?! Ce este „lucrul acesta de mijloc între nimic și tot”, care, iată, s-a înălțat la conștiința de sine? La conștiința de sine? Dar ce este *sinele*, când totul este Necuprinsul Dezmărginirii?! Cum să te întorci la Sinele tău din nemărginire? Cine să strige și de unde: „*Ego sum!*”? Oare nu este „deplorabilă” pretenția *Eu-lui*? „*Le moi est haissable!*”, remarcă Pascal, denunțând o asemenea pretenție. *Eu* sunt aici și *acum*. Unde anume și când anume? Căci ce înseamnă *aici* și *acum* în raport cu infinitatea spațiului și a timpului? „Când examinez scurta durată a vieții mele înghițită în veșnicia care mă precede și în cea care îmi urmează, micul spațiu pe care-l umplu și pe care-l

văd prăbușit în neîsfârșita imensitate a spațiilor pe care nu le cunosc și care mă ignoră, mă înspăimânt și sunt *mirat* că mă aflu aici mai degrabă decât acolo ; căci nu există *nici o rațiune* de ce aici și nu acolo, de ce acum și nu atunci. *Cine m-a așezat aici ?*

Cine a rânduit și a hotărât ca acest loc și acest timp să-mi fie destinate? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*". Și, mai jos : „Tăcerea eternă a acestor spații mă înspăimântă.” „*Cine m-a așezat aici ?*” Iată strigătul ecleziastului în vocea lui Pascal. Nici lui Pascal nu-i răspunde nimeni, se pare, în imensitatea spațiului și a timpului. „Locul” și „ivirea” lucrului nu au nici un înțeles, totul e o taină. Dar ceva preființează totuși în *locul* meu și vine de preîntindeni, ne sugerează Pascal. *Mirarea și spaima. Adică marea Neliniște. Angoasa.* Iată dar ceva sigur în legătură cu esența omului ca „lucru între două nimicuri” : o *neliniște* în stare să compună raportul locului meu la infinitul spațiului și al timpului. Omului acesta european, așa cum ni-l arată secolul al XVII-lea, îi stau deschise două căi pentru întemeiere : cugetarea și neliniștea. Îndoindu-se de tot și de toate, lipsit de orice siguranță în neîsfârșit mișcătoarele și înșelătoarele determinații, el descoperă, cu Descartes, că ceva ține în toată această risipire ontologică. Ce anume ? Cugetarea însăși. Aceasta reprezintă elementul constant, cărămida din care s-ar putea edifica certitudinea, consideră Descartes.

Iar *eul* nu este atunci altceva decât *subiectul* actului cugetător, suportul cugetării. Dar ce este cugetarea însăși în fața “tăcerii eterne” a spațiilor ? Copleșită cum se arată a fi între cele două veșnicii ale timpului? *Egoul cogitans* nu este în stare a istovi *neliniștea* astfel că aceasta rămâne adevăratul element *bazal* al tuturor manifestărilor omului european, așa cum ni-l descoperă, în toată strălucirea lui, secolul al XVII-lea francez. Copleșit de vanitatea de a fi singura cale către întemeierea lumii, ego-ul acesta cartezian n-are cum ști că stă suspendat deasupra abisului pe care-l

cuprinde în necuprinsul lui doar marea Neliniște, singura forță sufletească în stare să se măsoare cu Nimicul lumii și cu Eternitatea ei. Iată de ce vom numi această neliniște *angoasă bazală*. Ea este un element de permanență a sufletului european și semnul distinctiv al apartenenței la cercul culturii europene. Ea capătă caracter de angoasă bazală, căci se înfățișează ca neliniște provocată de un conflict interior „reprimat”, respins și adăpostit în inconștient. Este conflictul dintre pretenția Eu-lui de a epuiza lumea, în cugetările lui, și reacția sufletului care nu-și află pacea și liniștea în categoriile intelectului. Ni se propune așadar o cale spre tălmăcirea cunoscutei cugetări pascalienne, deja citate : „le moi est haissable”. A fost nevoie de mare cucerire kantiană pentru ca, prin distincția dintre „intelectul dogmatic” și „ego-ul transcendent” să înțelegem, în fine, semnificația profundă a cugetării pascalienne despre „eul detestabil”. Oare nu este *eul*, în sens pascalian, „intelectul dogmatic” din accepția kantiană ? Eul detestabil este vanitatea însăși, pretenția de a epuiza înțelesul lumii în exercițiul unei așa-numite „inteligente naturale”. Méré, tânărul libertin de care se apropiase Pascal o vreme, este prototipul vanității Eu-lui, care se înalță pe sine la rang de instanță a cunoașterii întemeietoare. Pascal, așadar, este omul neliniștii, Méré al certitudinii. Înțelegerea chestiunii reclamă o cercetare mai în amănunțime a diferenței tipologice dintre *libertin* și *marele neliniștit*, așa cum ni se înfățișează aceștia în făptura celor două individualități ale secolului al XVII-lea, pe care cultura europeană le-a memorat fără a coborî asupra lor o explicație mulțumitoare.

Dacă în pretenția ego-ului de a se considera măsura realului pulsează atâta vanitate, atunci forța aceea care-l premăsoară, înfruntându-l, de unde izvorăște ? Forța naturală nu este de vreme ce se ivește odată cu ego-ul, *ca umbra* lui. Te afli în plină filosofie kantiană, un tărâm în care templul *ego-ului cogitans* cartezian zace-n ruină umbrat de strălucirea acelei

instanțe care a repus în echilibru raporturile *Ego-ului cu Lumea*, (A. D. Gherea) restabilind *temeliile* obiectului. Să numim această instanță Eu transcendentă. Pascal, îți pare, a avut întemeiere în cugetarea lui. Ego-ul transcendentă supune eul dogmatic, încrezător în sine până la sfidare, unei critici distrugătoare. În chiar criticile acestea simți însă cum renaște eul legislator (T. Brăileanu). În actul oricărei cunoașteri se ivește spontan, mai puțin puternică decât orice altă forță, presupunerea că obiectul va avea o „comportare legală”. Și fenomenul „răspunde speranței noastre, pentru că, fiind perceput ca obiect de cunoaștere posibilă, el este produsul activității de sinteză *apriorică* a spiritului nostru.” Presupunerea noastră se întemeiază, iată, pe certitudinea că prin chiar actul cunoașterii noastre se dis^{tribue} în lume legi universale. (I. Prigogine, p. 131). Ego-ul transcendentă, așadar, nu poate fi izvorul acelei forțe care-nsoțește cu negarea ei ego-ul însuși. Nici Kant, așadar, nu is^{tovește} cu „criticile” lui cugetarea pascaliană. Doar că după „momentul” său ne-am ales cu o întrebare în plus : „dar eul vanitos, el însuși, de unde-și trage puterea ? Care-i sursa din care izvorăște ?”

Ce anume îl cheamă și îl menține pe suprafața existenței, dacă este, așa cum ni-l prezintă filosofia și etica, doar *golul de lume* (pe care încearcă să-l „umple” pretenția lui). Și-atunci descoperi că „eul-lume”, pe care ne propune Pascal să-l detestăm, și trebuie să-l detestăm, îl și detestăm, nu-i chiar fără noimă în topica acestor nesigure agregări. Oare nu este în tensiunea aceasta dintre cele două forțe, pe care-o surprinde atât de pregnant cugetarea, ceva din secretul tensiunii realului ? O tensiune care, iată, răzbate în firea omului și, prin ea, în inepuizabilul cugetării ? Se cuvine, așadar, să observăm că această cugetare stă neatinsă de sistemele filosofice, păstrându-și deplina suveranitate metafizică. La fel găsim a se-ntâmpla cu acele cugetări, și ele fără egal în cultura lumii, ale lui Eminescu : „Cu fiecare lucru Universul s-opintește” și „Cu fiecare om o lume își face

în "cercarea". Ceea ce te surprinde mai întâi în aceste cugetări este elementul lor comun, cum că în orice încercare a realului stau îngropate două eșecuri : eșecul „lumii” și eșecul realului însuși, cu posibilele lui cu tot. Surpriza este atât de mare, încât te îndrepti grabnic spre vreun sistem metafizic pentru a-ți depăși clătinarea. Dar nu găsești nici unul pe care să te rezemi. Ideea că *realul* urcă *trepte ale înființării* te întâmpină mereu de la Sf. Augustin până la Heidegger. Rămâne însă, cu aceste cugetări, un „rest” de idee care te găsește cu totul nepregătit. Și anume : cu *înființarea* deodată, afli în cugetările eminesciene, urcă în existență și *desființarea*. Și ce se va alege atunci ? Ce trebuie să fie (și să devină) o lume care înaintează în existență odată cu propria ei desființare ?! Ba iată că realul însuși (cu tot cu *posibilele* lui) așteaptă la poarta existenței spre a intra în lume doar pentru a-și consacra desființarea, dacă cumva înființarea nu ține. Adică realul vine spre el dinafară lui însuși. Încercările realului, așadar, stau și sub semnul negativului. Și aceasta ar explica o parte din surpriza pe care ți-o stârnesc cugetările eminesciene. Realul poate căpăta semnul *minus*, pe care-l și are de vreme ce-i stă în putință să-și contabilizeze scăzământul. Dar lucrul acesta este cu totul neobișnuit. Pentru mintea europeană (în special pentru culturile nord-vestice), realul are obligatoriu semnul *plus* și regimul său ontologic este acela al *înaintării* (afirmării de sine). Eminescu se afla și el în cercul european al ideii metafizice și, ca atare, va lega și el modalitățile *existării* (ființării) de cercul realului. Contribuția sa este însă una într-o direcție pe care n-a mers metafizica europeană: *afirmarea de sine a realului*, observă el, *poate căpăta expresia retragerii din existență*. Acesta este *realul negativ*. Dacă ar fi să încercăm o reprezentare intuitivă asupra ființării, în orizontul realului negativ, ar trebui (dar totuși cât de mult ne-am îndepărta !) să înțelegem totul sub semnul „împușinării” lumii, al de-realizării și al creșterii „negativului” ei. Lucru greu de imaginat, dar nu imposibil. Oricum, ontologia realului se află astfel radical

modificată. Încercarea minții noastre în fața unei lumi cu semn ontologic negativ, a unui real supus descreșterii în condițiile în care descreșterea însăși este reală (căci este a realului), atinge încordări insuportabile. Și totuși vom merge mai departe pe această cale, căci deschizător și luminător al drumului este chiar Eminescu.

2. A fi în real lipsit de realitate

Toate formele de cunoaște din cadrul culturii europene par a fi întemeiate pe ideea „sporului ontologic” : „ființa sporește realul în sânul realului, așa cum s-a spus despre geniu că sporește natura în sânul naturii” (C. Noica, p. 381). Acesta este postulatul ontologic al întregii culturi occidentale. Se arată însă cu puțință și un proces invers și anume declinul „realului în sânul realului”. Situația aceasta se deosebește de cea dezvăluită de filosofia realului pozitiv (cu „spor ontologic”) și de aceea din zarea metafizicii oriental-indiene în care realului nu i se atribuie nici o funcție ontologică, aceasta fiind trecută asupra Neantului, a Nimicului ontologic. Readucând chestiunea în unghiul nostru de interes, ne putem întreba : ce întemeieri i se pot găsi realului într-un orizont în care acesta este expus desființării ontologice? A fi în real lipsit de realitate înseamnă, cum am spus, a avea temei (ființă), dar a-ți pierde (treptat) existența, iar, la limită, a n-o mai avea deloc. Ce se întâmplă celui condamnat să „trăiască” în esențial, refuzat sau refuzând (cine știe ?) existența ? De la gestul frivolității în real (vezi critica fenomenului zeflemelei în epoca interbelică la un teoretician precum C. Rădulescu-Motru) și până la regimurile desființării economice a realului unui popor, putem consemna tot atâtea variante ale ideii despre „realul deficitar”. E posibilă, așadar, o „realitate” care se manifestă numai în și prin *negativul realului* (fie din cauza regimului economic și politic, fie din pricina superficialității și a frivolității agentului istoric, care refuză ori nu se poate înălța spre *întemeieri ontologice*). Dacă ar fi să căutăm ilustrări

istorice, primul exemplu care ni s-ar înfățișa ar fi acela al agentului fanariot: a avut toate condițiile să existe (să se înființeze) și totuși a ratat ori (poate) a refuzat (cine știe?) orice regim ontologic pozitiv (de întemeiere ontologică a realului). În Țările Române a ratat regimul culturii, în Grecia pe cel politic, în Imperiul Otoman pe cel economic (dacă ne amintim că afacerile comerciale ale imperiului se aflau în mâinile dragomanilor, care erau toți fanațrioți), într-un cuvânt, în *toate*, acest agent s-a furnizat desființărilor, încadrând prin manifestările sale un amplu declin ontologic. Iată ce scrie M. Eminescu, referindu-se la ase-menea desființări în real, adică la seriile negative ale realului: „...orice progres real se operează nu în afară, ci înlăuntrul oamenilor și (...) cu cât aparențele nejustificate ale progresului sunt *mai mari*, cu atât *regresul* câtă să fie și el mai simțitor...” (Opere, X, Ed. Academiei, București, 1985, p. 201). Sau: „nivelul cheltuielilor publice s-a înzecit, nivelul culturii și averii generale a rămas același, ba pentru marea majoritate a poporului, acest nivel e chiar [mai scăzut]”⁴ (p. 197). Referindu-se la relația inversă între expresia *geografică* și cea *etnologică* a progresului, Eminescu remarcă posibilitatea *înmulțirii averilor* într-o țară, în condițiile regresului, până la pieire, al poporului („țara ar merge înainte chiar dacă *poporul* românesc ar pieri”, scrie poetul referindu-se la un *progres economic* în favoarea colectivității politice, dar în defavoarea *colectivității etnologice*). Afirmarea și deci progresul economic antrenează, paradoxal, regresul etnologic, adică un „scăzământ ontologic” al „speței națiune”, o specie inconștientabilă a realului însuși. Să reținem că în viziunea lui Eminescu, pătura superpusă ca factor negativ al istoriei este expresia unui *raport negativ* între *colectivitatea politică*, de o parte și *colectivitatea economică* sau *etnologică* (etnică), de alta. Afirmarea uneia (a celei dintâi) este un câmp de retrașgere și scăzământ pentru celelalte două.

Ne dăm seama, iată, că tot ceea ce există, toate cele ce

ființează pot acționa ca „investitori” în real și astfel se arată făuritoare de destin în contul și întru compensarea proceselor desființării. Există deci o *funcție ontologică a realului* și o *investire ontologică în real*. Manifestarea inșilor concreți și a societăților face cu puțință transfigurarea deficitului într-un spor ontologic printr-o desfășurare compensatorie. Aceeași investire ontologică, însă, poate „arunca” în lume mari angoase, potențând „sarcina negativă” a realului. La polul opus avem exemplul populațiilor cărora li se refuză sau refuză ele regimul istoric al existenței, optând să-și deruleze viața în regimul esențial al ființei. Este cazul „retragerilor” din istorie. Timp de o mie de ani (primul nostru mileniu d.H.), Româniile populare orientale au refuzat ori au fost împiedicate de la orice *afirmare statală*, reușind să-și păstreze *ființa* etnică în cadrul organizațiilor țărănești, păstrându-se în rânduiala aceluia *Jus valahicum*, de care pomenesc documentele bizantine târzii. Dacă n-ar exista proba celor trei *mari creații culturale* ale acestor Romani orientali (iar cultura este prin excelență o *manifestare strict esențială*), cu greu am putea spune ceva despre masele întinse de populații romane (daco-romane și traco-iliro-romane) ale Răsăritului. Cele trei mari creații sunt: a) limba română, cu dialectele ei (extrem de semnificativă între limbile neoromane); b) creștinismul cosmic; c) complexul cultural mioritic de o incontestabilă originalitate. Din secolul al XIII-lea apar inițiativele statale (prin imperiul Asăneștilor), iar dintr-al XIII-lea și al XIV-lea secol asistăm în aceste zone la patru direcții de masivă afirmare istorică sporitoare a ramurii românilor nord-dunăreni: Bizanțul după Bizanț, Statele române, de tipar cu totul nou pentru orientul european al epocii, Războiul de două sute de ani cu Imperiul Otoman, și progresiva afirmare a unei Culturi voievodale, în care se încadrează și mănăstirile bucovinene ale epocii lui Ștefan cel Mare și Petru Rareș, dar și arhitectura și toată cultura scrisă care vor culmina cu Renașterea târzie a secolului al XVII-lea (momentul Cantemir-Brâncoveanu).

Toate cele ce ființează pot acționa ca „investitori” în real și astfel se arată făuritoare de destin în/și în contul (prin compensație) proceselor desființării. Insul, ca „factor” transcendent, face cu puțință transfigurarea deficitului într-un spor ontologic printr-o desfășurare compensatorie! Aceeași investiție ontologică permite potențarea „sarcinii negative” a realului. Este cazul marilor nihilisti. Pe urmele lor, teama și zădărnicia se accentuează. La începutul deceniului al V-lea apărea în cultura română o carte în stare a clătina fruntariile certitudinilor confortabile cu privire la semnificațiile poporului român în istorie. Aceasta este cartea lui E. Cioran, *Schimbarea la față a României* (1941). Cartea a primit replica lui M. Vulcănescu, L. Blaga, M. Eliade, N. Iorga, C. Noica. Dacă Noica, Eliade și, oarecum, Blaga n-ar fi supraviețuit marilor dizlocări postbelice, am fi somați să acordăm deplină validitate scenariului cioranian. Din fericire însă istoria a devedit că, într-adevăr, modelul ontologic al culturii române a rezistat valului uriaș al acțiunilor de desființare postbelică. Există însă personalități a căror manifestare constituie în real surse de vaste energii recuperatoare, în stare a institui adevărate orizonturi ale salvării. Aceștia sunt „sfinții” și „martirii” (pentru epoci ca aceea a destrămării imperiului roman cu tabloul marilor sale tragedii, dar și pentru toată durata imperiului bolșevic, când numărul martirilor și al mucenicilor întru Hristos a crescut la proporții halucinante), înțelepții și profeții (ca cei care au recuperat integritatea poporului evreu într-un moment de cumpănă ontologică pentru existența și supraviețuirea ființei sale etnice), geniile eponime (care instituie orizonturile salvării ființei etnice în mediul crizelor radicale ale modernității, cum este și cazul exemplar al lui M. Eminescu.

3. Filosofia real-istă a faptei. Faptul și fapta. Deficitul ontologic

A fi în real, așadar, înseamnă a încadra prin chiar *faptul*

existenței tale procese sporitoare ori desființări ontologice. Faptul existenței tale este mai mult decât suma faptelor vieții tale, dar se și poate depotența prin suma faptelor, atunci când verticala existenței tale, adică legătura cu Dumnezeu, se frânge. Faptul că tu ești ține de încrucișarea tainică a voinței lui Dumnezeu cu seria de fapte care au făcut cu puțință ivirea ta pe lume într-o familie anume, la un timp anume, într-un loc anume. Această încrucișare face din simplul fapt al ivirii tale pe lume un cumul de virtualități, de daruri și promisiuni « care nu au chip și nume ». Față de potențialul acesta divin tot restul vieții este ascensiune sau cădere. Cu faptele tale nici nu adaugi nici nu scazi ceva la faptul existenței tale: « Cu mâine zilele-ți adaugi, cu azi viața ta o scazi », spune poetul. Faptul și fapta sunt corelative, dar nu în sensul perfecte lor acoperiri, căci suma faptelor cuiva (ins ori grup) este, cum s-a precizat, mai puțin decât faptul existenței aceluia, ca loc spiritual de împlinire a unor neînchipuite virtualități. Cu fiecare dintre faptele noastre viața însăși este repovestită (« etern repovestită de o străină gură »). Faptul existenței cuiva ca potențial al tuturor devenirilor sale este însăși măsura realității sale. Așa se face că cineva se poate și desființa pe sine înainte chiar de a se împlini pe liniile de viață ale virtualităților sale: condiția specifică a omului ca ființă este ratarea, spune Nae Ionescu, « rața nu se poate rata, omul poate ». În și prin tine realul *sporește* ori *scade*, intră în declin. *Faptul* are, iată, o semnificație cuantică, de vreme ce prin el se află în joc întregul real și, totodată, el reprezintă o discontinuitate în real, în raport cu alte fapte trecute și viitoare (care, la rândul lor, și ele, discontinui fiind, au pus în joc realul în integralitatea lui). Existența, așadar, este doar un *cadru receptacular*, în care se pot desfășura procese deopotrivă sporitoare și desființătoare. Puterea înființării și desființării atârnă de forța pusă în mișcare de către un proces ori altul, un individ ori altul, o colectivitate ori alta. Sunt nenumărate exemplele de vieți care pot ilustra cartea autodesființării lor. Sunt

iarăși destule exemple de personalități care au inițiat procese desființătoare în stare să treacă dincolo de cercurile biografiei individuale. Putem vorbi, deci, despre *puterea unei colectivități* de a-și spori realitatea, dar și despre manifestări autodistructive ori doar distructive la scara acelei colectivități. M. Eminescu a reflectat asupra acestor manifestări capabile să provoace un deficit, un declin ontologic în real și al realului. Ideea sa este că orice individ și orice grup întreține cu realul-speță, numit „națiune”, un *raport* care poate primi semnul plus sau semnul minus, după cum manifestările lor aduc un spor ori un declin ontologic în sânul realului însuși. Pentru a nu căpăta semnul minus, este necesar ca un asemenea raport să fie unul de *compensație prin muncă*. Cu fiecare faptă sporitoare (în real), realul crește, se împlinește, primește semnul plus. În real se instituie astfel un câmp de *concentrare ontologică*, acolo unde nu era decât pură *dispersie ontologică*, tărâmul norocului („Trăind în cercul vostru strâmt / Norocul vă petrece...” zice poetul meditând liric asupra unei regiuni de *pură dispersie ontologică*, în care se poate întâmpla una ori alta, după cum dă soarta, norocul). Fapta devine astfel o categorie cardinală în cadrul sociologiei realiste eminesciene. Fapta imprimă „realității” *valență ontologică*, astfel încât putem spune că fapta deschide în existență câmpuri ale *concentrării ontologice* (împlinire, spor ontologic) sau, dimpotrivă, câmpuri ale *risipirii și declinului ontologic*. Fapta este semnificativă în cadrul sociologiei realiste nu pentru rezultatul ei, ci pentru puterea (calitatea) sa de a deschide în existență câmpuri ale devenirii (ale unei „deveniri” ce decade ori ale unei devenirii sporitoare). Prin faptă se deschide în existență un orizont de împlinire a realului sau unul de „scădere”, și „declin”. Fapta, deci, este un câmp deschis în existență și are, dincolo de orice alte semnificații, trei sensuri fundamentale prin care îi putem judeca „valoarea”: câmpurile deschise în existență, prin tăria faptei, pot limita (desființa) realul, îl pot împlini (înființa) ori pot ține lucrurile pe loc

(neutralitate ontologică). Câmpurile deschise în real pot avea, aşadar, semnul plus, semnul minus și semnul zero. Căutând ilustrări în dinamica istoriei europene, vom observa că Pacea de la Versailles a reprezentat o deschidere ontologică în realul european, cea de la Yalta, însă, s-a dovedit a fi o închidere, căci ceea ce s-a câștigat a fost cu mult mai puțin decât ceea ce s-a pierdut.

O asemenea faptă a antrenat încrucișarea unor procese ale declinului ontologic european căci, resuscitând *centrele imperiale*, a limitat manifestarea câmpurilor de concentrare ontologică doar la câteva metropole. Mai toate națiunile sud-estului european au suferit o închidere a câmpurilor lor de *afirmare ontologică*. Acest model teoretic poate fi utilizat pentru examinarea oricăroră dintre formele istorice de manifestare, căci orice fapt, aflându-se integrat într-o serie de fapte (manifestări ale realului), are o dublă semnificație: în raport cu realul însuși (cu suma lui de virtualități, daruri, promisiuni) și în raport cu faptele anterioare și ulterioare. În sensul acesta putem atribui faptului o semnificație cuantică, precum s-a precizat, de vreme ce prin el se află în joc întregul real și, totodată, el reprezintă o discontinuitate în real, în raport cu alte fapte trecute și viitoare (care, la rândul lor, și ele, discontinui fiind, au pus în joc realul în integralitatea lui). Ne dăm seama de limita abordărilor de psihologia popoarelor care identifică „sufletul etnic” cu unul dintre *câmpurile fenomenologice ale psihologiei colective*. Eroarea psihologiei popoarelor provine din necunoașterea naturii cuantice a faptului care, angajând *realul etnic* în integralitatea lui, creează iluzia completitudinii absolut *actualizate* a sufletului etnic, iluzia epuizării întregului potențial sufletesc al unei etnii în câmpul unei//unor *fapte istorice date*. În realitate, angajându-se în integralitatea lui, sufletul etnic este, cu fiecare *fapt istoric*, mereu altul, astfel că nu există o singură psihologie a aceluiași popor, ci un număr deschis de psihologii etnice (dacă ținem seama de virtualitatea

realului). Abia cu noile metode ale sociologiei, antropologiei și psihologiei profunzimilor (ale noologiei abisale, cu termenul propus de L. Blaga) s-a ivit în fine posibilitatea unei științe a psihologiei colective, care însă nu mai comite eroarea să identifice referențialul etnic cu fenomenologia actualizărilor psihice ale unei colectivități etnice date. Între „legile” psihice și „faptele psihice” este o diferență radicală. Unele sunt date structurale și au semnificația unor „funcții categoriale” (arhetipurile lui Jung, categoriile stilistice la Blaga etc.), celelalte sunt date istorice. E posibilă determinarea unor *legități istorice* ale faptelor psihice ale unui popor, dar acestea nu țin de psihologia etnică ci de psihologia istorică a momentului considerat, care se modifică radical. Opera lui M. Eminescu ne oferă date deopotrivă despre legitățile etnopsihice și legitățile istorice ale existenței poporului român.

4. Teoria elementului. Ce-ar însemna despărțirea de Eminescu?

Teoria despre realurile care-și pierd realitatea fără a fi anihilate ontologic este baza metafizică a *realismului sociologic*. Pentru a înțelege acest proces de împlinire-desființare a realului (în cercul manifestărilor sale) este necesar să recurgem la conceptul de „element” din ontologia noichiană (noțiune descendentă, prin Cantemir, din metafizica aristotelică). „Este un fapt evident că *lucrurile* dispar, dar poate în ceva *încă subzistent*, elementul, iar nu în ceva evanescent ca relațiile” (Noica, p. 333). (Este aici un criteriu care ne-ar putea ajuta să înțelegem impasul sociologiilor fenomenologice, care reduc totul la interacțiune). *Elementul* este, așadar, categoria care ne poate ajuta să înțelegem cum e posibilă menținerea funcției ontologice a unui real care și-a pierdut realitatea. Realul nu este reductibil nici la înțelesul său *substanțial* (căci vedem că există realuri precum *realul-câmp* în fizică sau *realul-idee* în societate: idealuri, scopuri, valori etc.), dar nici la înțelesul său funcțional. „Între conceptul de *substanță* și cel

de func^{ți}une se impune un concept nou, care să păstreze o substan^{ți}alitate și, fără a se dizolva în func^{ți}une, să manifeste func^{ți}onalitate” (C. Noica, p. 333). Acesta este elementul „ca realitate” mediatoare și ca mediu la propriu. Asemenea medii apar din când în când ca realități mai puternice ontologic decât întrupările individuale...” (ibidem). Între ilustrările pe care le caută Noica se distinge și aceea de „specie” care, de la Darwin încoace, „nu mai este substan^{ța} propriu-zisă (...), a căpătat un caracter func^{ți}onal, în locul unuia substan^{ți}al, numai că (...) nu l-a pierdut cu totul pe cel substan^{ți}al (...); tot ce e viu se dovedește a fi *întru* o specie, care, fără să preexiste indivi^{du}ului (...) îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un „sistem de reglare”, el însuși în curs de determinare prin exemplele pe care le determină, Cum oare să numim altfel decât „elemente” asemenea *entități*, nici *substanțe*, nici *funcțiuni*, deopotrivă *substanțiale* și *funcționale*, care dau *ființă lucrurilor* și *iau ființă de la ele*. Elementele ființează peste tot (...) Studiul istoriei a oscilat între date prea legate de *realitatea imediată* și *orizonturi* prea largi: de *idealitate*, până când sociologia și filosofia culturii au in^{di}cat *structurile comunitare* și *mediile ce apar în istorie*, dacă nu / chiar / câte o adevărată lume, oekumene” (Noica, p. 334). Trăim, așadar, și prin aceste „elemente nevăzute, nici^{decum} numai prin realități văzute” (Noica, p. 335). Putem formula o primă ipoteză pe drumul nostru spre ideea realismului sociologic, pe deplin întemeiat în opera politică a lui Eminescu, și anume: când realul este desființat într-un lu^{cu}ru, el se refugiază în *mediul* acestuia, astfel încât tot ambien^{tu}l se „îmbolnăvește” subit de absența lucrului respectiv și îl conservă ca *pură virtualitate*, ca predispoziție spre realitatea lui. Așa se explică acele stări afective *colective* în fața câte unei nedreptăți făcute unui om, unei colectivități, ba chiar lucrurilor neînsufleteite. Ele sunt starea de *câmp* a realității substanțiale a lucrului (omului sau colectivității) desființate. Într-adevăr, „oamenii realizează doar în câte un ceas deosebit ce este elementul”

(Noica, p. 335). Dar și cu împlinirea excesivă a câte unui *real* lucrurile se petrec la fel; *realitatea* lui trece dincolo de pragul său de optimitate și el se face simțit prin ceva de peste marșginile lui. Prea adesea *elementul* se manifestă ca ceva „în lumea dinafară”. Pentru a *spori* realitatea lucrului, *elementul* trebuie să se manifeste ca *interioritate* nu doar ca ceva distribuit și dispersat, chiar dacă nu-și pierde nici astfel *unicitatea*. Nu este suficient, remarca Noica, să ai corul *dionysiac* și *actul bahic* pentru ca, tipul de *entuziasmos* manifestat astfel să și fie sporitor ontologic. Este necesar ca aceste „elemente” să dea tragedia, și numai astfel ceea ce mai înainte doar „plutea” în aer, în „mediul” de viață și de cultură, s-a împlinit, adică a devenit „model ontologic satisfăcut”, câștigându-și subzistența și autonomia. Nu același lucru s-a întâmplat cu „Misterele” Evului Mediu, care n-au dat „nici creații individualizate, cu atât mai puțin legi ale unui gen literar care să se impună ; elementul a rămas element gol” (C. N., p. 336). Prin *Luceafărul* lui Eminescu, mitul popular al *Zburătorului* din folclorul românesc, asimilat „metaforei luminii a Occidentului” (cf. Sv. Matta, p. 25), s-a transfigurat în „orizont hyperionic”, deschizând poate un eon cultural nou în câmpul de criză al culturii faustiene. „În sfârșit, un alt exemplu : în toate culturile cu tradiție, elementul folcloric a precedat creația folclorică. Oamenii au trăit în elementul acela, până ce el s-a condensat în creații. Într-un sens apropiat, șezătoarea, sărbătoarea în general, a precedat cântecul, așa cum salonul literar, tot ca un fel de element, a precedat pe moraliștii francezi – până la a pune pe La Rochefoucauld să scrie maxime la comandă – precum și legile genului respectiv, în măsura în care se poate vorbi de legi aici. Căci realitatea de ansamblu a elementului este cea care face posibile fapăturile de o parte, legile de alta, iar legile se nasc și ele.” (C. Noica, p. 336).

„Acum se poate încerca o definiție pentru element : nușim așa *orice mediu exterior ce poate deveni mediu interior*” (ibidem, p. 339). „Astfel cultura care la început reprezintă un perfect

mediu exterior, cu universul ei de cunoștințe, ce trebuie învățat și de documente ce trebuie consultate ; devine, până la urmă, un mediu interior, în cazul celor împliniți în ea și care se ridică la puterea ei” (ibidem, p. 339).

Tot astfel, „comunitatea, sensurile de viață ale societății, valorile etc, „se pot preface” în principii de viață dinăuntru active și creatoare” (ibidem, p. 340). Elementul, așadar, „prezintă ceea ce este în lucru mai adânc decât lucrul însuși” (ibidem). Curiozitatea este că, deși fiind mai adânc în lucru decât lucrul însuși, el poate fi atât de ușor „despărțit” de lucrul însuși. Or această despărțire provoacă desființarea lucrului, de-realizarea lui. Ce mai este cultura fără personalități sau cu opere interzise, oprite să circule?! Acea este o cultură care și-a pierdut realitatea, adică o cultură desființată. Ce mai este o cultură în, care lumea instituțiilor este utilizată ca o „pană” spre a fi introdusă între mediul acelei culturi și oamenii ei ? Un cadru de înstrăinare omenească. Nimic nu poate fi mai alarmant pentru șansa unei societăți decât emergența unor pseudoelite care folosesc „pana” instituțiilor spre a menține societatea „separată”, despărțită de cultura ei. Elita se nutrește dintr-o cultură străină ori de-a dreptul din subculturi hedoniste, ori nutrindu-se din monstruosul curent al anticulturii, iar poporului i se oferă kitch-ul, manelele, pornografia etc., adică tot anticultură. Spunem în asemenea cazuri că acea cultură, deși reală, este des-ființată în chiar cercul său de manifestare.

Ce fel de „real” este acesta ? Un „real” pe dos, un „real negativ” adică un câmp de încadrare a desființărilor sale. Modelul ontologic al aceluia real este blocat. Căci, de vreme ce acel real are un model deja obținut, el nu mai poate fi „desființat” altfel decât prin blocare, realul însuși fiind golit de substanță, de-substanțializat. Un atare fenomen dezlanțuie o criză de mari proporții pentru starea sufletească a unui popor. Opera lui M. Eminescu este elementul comunității

și al culturii românești, *nucleul lor dens* pentru următoarea mie de ani. Prin Eminescu te poți ridica la puterea acestei culturi, poți dobândi împlinire ontologică. A despica opera lui Eminescu în două părți – cea literară și cea politică – este tot una cu o fractură a spiritului românesc. Toți aceia care comit o asemenea fracturare interioară se expun pe ei și, cu ei odată, cultura română unei sterilizante devieri.

Să reținem, deocamdată, că toți cei ce trăiesc în *mediul eminescianismului* se pot „ridica la puterea lui”, dacă vor trece acest mediu exterior al operei în „mediul interior” al sufletului propriu (interioritatea personalității lor). Ei pot urma, însă, și drumul răsturnat, căci pot fi coborâți din puterea unei culturi, dacă s-ar menține separați de mediul acelei culturi, de operele sale, de personalitățile și valorile ei, de orientările sale sufletești. Cu separarea aceasta, după gradul și amploarea rupturii, s-ar obține *derealizarea* acelei culturi. Câmpul ei de realitate se „împutinează” progresiv și-n „golul” ivit se instalează „nimicul”. Acesta, însă, nu este „nimicul absolut”, ci doar măsura „deficitului de real” în cercul de existență al celor care, înlăuntrul culturii respective, experimentează un asemenea declin. Agenții capabili să provoace atari sciziparități în real sunt agenții „dominațiilor”. Ei pot rupe un popor întreg de cultura lui. Dominațiile, așadar, nu sunt, din punct de vedere ontologic, decât ocazii și încadrări ale „nimicului”, tocmai pentru că introduc în real „separații” silnice și inaugurează astfel seriile istorice ale „declinului ontologic”, pe lungimea unor durate variabile de numite „epoci istorice”.

Despărțirea sau doar îndepărtarea de Eminescu se pot obține, iată, nu numai prin interdicția operei ci și prin despicarea ei. Cei ce vor să țină sub lacătul ignorării o parte din opera eminesciană – cea politică dimpreună cu manuscrisele – provoacă o fracturare a spiritului românesc și deopotrivă o tragică alienare a elitelor românești în istorie. Niciodată

primejdia unei atari înstrăinări nu a fost atât de acută ca astăzi, când falșii apostoli ai europenismului ne cer să ne dezicem de opera teoretică și politică a lui Eminescu. Disprețul ori chiar și numai desconsiderarea publicisticii sale reprezintă un fapt de regresivitate spirituală la care suntem îndemnați cu malefică asiduitate. Despărțirea de Eminescu îmbracă, așadar, și forma sciziparității întregului operei sale urmată de îndemnul viclen la ignorarea uneia dintre secțiunile acestui univers creator singular. Intuim, iată, ce tragice consecințe poate să aibă pentru starea sufletească a unui popor o asemenea „despărțire”. Efectul ei cel mai sigur ar fi o gravă îmbolnăvire a direcției noastre sufletești, o incontrolabilă alienare istorică.

¹ Capitol din lucrarea „Declinul popoarelor. Retrosociologie eminesciană”, în manuscris.

[Floare Albastră, Nr 1, 2018 – 2019](#)

[Mihai Eminescu Ro](#)



Centrul Cultural Spiritual Vărațic