

# BLAISE PASCAL – 400 DE ANI DE LA NAȘTERE

## INCIZII ONTOLOGICE

SEBASTIAN GRAMA

Universitatea din București

**Ontological incisions.** Historical epochs live the truth of their imaginary. And so are the cultural paradigms that define them. Because history (in general, but especially that of culture) is made up of lasting signs of the *experiencing* of “true” events, those fixed in their testimonies, and not of true events or of the cultural veil called “objective truth”. (The *ciron*, for example, for Pascal’s time, was an insect – which is inaccurate for us today). The present text tries to establish certain connections between the imaginary underlying Pascal’s writing and, respectively, the philosophical labyrinth born through it. The starting point is precisely the famous *ciron* just mentioned, which constitutes the threshold of the abyss towards the infinitely small. Venturing to decipher certain textual passages that have already been discussed in many thousands of pages, the approach tries to open up the current reading of Pascal to some fundamental themes of philosophy. Among them are the ontological condition of philosophical discourse, the system’s stability, the subjugation of *strangeness* by taming it under the guise of “otherness”, and many others. One of the essential stakes of this approach consists in confirming the (older) idea that an author is all the more important, the more his signature leaves its idiomatizing effects on the signed text diminished, opening up to a universal active substratum in philosophy taken as a whole and across the culture, independent of any individual brand. Pascal is indispensable to the history of philosophy *because* he is only an occurrence of the discourse that constitutes the latter. Elements from the theory of rhetoric, literature, theater, poetry, etc., will support this idea.

**Keywords:** ontology, infinity, oxymoron, visuality, rhetoric, silence.

*entomologie* (*an-to-mo-lo-jie*) s. f. Partie de la zoologie qui traite des insectes. **REMARQUE** Bonnet dit (*Contemplat. nat. Œuvres*, t. VIII, p. 291, dans POUGENS): «J’ai donné le nom d’insectologie à cette partie de l’histoire naturelle qui a les insectes pour objet; celui d’entomologie, qui est tout grec, convenait mieux sans doute, et on l’a remarqué; mais sa barbarie m’a effrayé.» Aujourd’hui *entomologie*, qui est seul correct, est en plein usage. **ÉTYMOLOGIE** *Entomo...* et *λόγος*, traité.

(Littré)

έντομος, ος, ον, *incisé, entaillé*

(Bailly)

Cuvintele nu sunt niciodată folosite. Dimpotrivă.

Nu este un aforism gata de integrat în cine știe ce colecție bine vandabilă de combinații paradoxale. De cuvinte, firește. Mai degrabă este o permanentă uimire la capătul oricărei lecturi care întrebă. Firește, cuvintele.

Pentru a nu lăsa impresia unui joc al pasiunii pentru iscusințe gratuite, fie aceste chiasme sau rime interne, să ne amintim (citând *in extenso*) un vertiginos pasaj din Pascal:

... *Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?*

*Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes; que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné; et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ses merveilles, aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue; car qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on ne peut arriver?<sup>1</sup>*

Desigur, nu ne vom atribui nicicum abilitatea infinită pe care ne-ar cere-o adăugarea fie și a celei mai neînsemnate fărâme de idee nouă cu privire la rândurile acestea imens discutate. Oricum, nu la teme mari. Ne vom limita (nu suntem primii, însă vom îndrăzni să o luăm de la capăt, ca și cum înaintea noastră nu ar mai fi fost oameni – sau, măcar, nu dintre cei care să o fi încercat ori spus înainte) la o temă de mărimea unei biete insecte<sup>2</sup>. Să presupunem *un ciron*.

În *Cerneală simpatică*<sup>3</sup>, notăm rapid: „*Ciron* – pesemne împrumutat în franceză din germana veche, unde se referea la dihăni minuscule. Biologii de astăzi l-au numit *Acarus siro*. Mai demult, îi spuneau *Tyroglyphus farinae*. Acarianul de făină. Etimologic, *tyroglyphus* ar însemna *cioplitor de brânză*. Amănuntul se datorează faptului că o rudă a numitului acarian era folosit la maturarea brânzei. O altă rudă apare chiar în *Maldoror*: «*tu as un ami dans le vampire, malgré ton opinion contraire*.

<sup>1</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, 72 (clasificarea Brunschvicg).

<sup>2</sup> Acarienii nu sunt insecte, dar încă Littré, după cum se va vedea imediat, îi dădea ca fiind. Ceea ce, comunicându-ne în ce fel erau considerați în epoca (și, foarte probabil, în imaginarul filosofic al) lui Pascal, legitimează abaterea implicită de la adevărul științific pe care și-a îngăduit-o titlul prezentului text. *Le ciron* este pragul înspre abisul infinitului mic, imaginabil prin diviziuni succesive – deci *trebuie* să fie insectă. Pentru că de insecte se ocupă entomologia, al cărei nume provine de la ἔντομα (insecte), ἔντομος (v. *supra*, moto din Bailly), de unde ajungem apoi la τόμος (tranșă, felie...), τομός (ascuțit, tăios...) – de la τέμνω (a tăia, a diviza...).

<sup>3</sup> *Cerneală simpatică*, Editura Universității din București, 2021.

*En comptant l'acarus sarcopte qui produit la gale, tu auras deux amis!» (I, final)<sup>4</sup>. Cea de-a noua ediție a *Dictionarului limbii franceze (Dictionnaire de l'Académie française, 9<sup>e</sup> édition)* pare destul de zgârcită: „CIRON, nom masculin / xiii<sup>e</sup> siècle, seiron, sueron, suiron. D'une forme francique \*seuro / (Anciennement). Animal, tel l'acarien du fromage, qui passait pour le plus petit des animaux visibles à l'œil nu”. Littré este mult mai generos:*

#### CIRON

(si-ron) s. m.

1. Insecte aptère qui se développe dans le fromage et dans la farine et qui est le plus petit des animaux visibles à l'œil nu. Dans le XVII<sup>e</sup> siècle, avant l'usage des microscopes pour étudier la nature, le ciron fut pris comme le symbole de ce qu'il y avait de plus petit au monde. Ils [les Bramins] ont en tête Que notre âme, au sortir d'un roi, Entre dans un ciron ou dans telle autre bête Qu'il plaît au sort: c'est là l'un des points de leur loi, La Fontaine, Fabl. IX, 7. Dame fourmi trouva le ciron trop petit, Se croyant, pour elle, un colosse, La Fontaine, *ib.* I, 7. Mais vos défauts vont être tous sentis: C'est le ciron vu dans un microscope, Béranger, in-8<sup>o</sup>. La nature se moque des individus: pourvu que la grande machine de l'univers aille son train, les cirons qui l'habitent ne lui importent guère, Voltaire, Lett. Mme du Deffant, 8 fév. 1768.

Familièrement. Il n'est pas plus gros qu'un ciron, *il est extrêmement petit.*

Fig. Je dis au chancelier que quelquefois les cirons parvenaient à renverser les colosses, Saint-Simon, 341, 222.

2. Insecte aptère (sarcoptes) du genre des acares, qu'on trouve dans les vésicules de la gale tant chez l'homme que chez le cheval.

3. La petite vésicule que le ciron fait venir à la peau. Vieilli en ce sens.

4. Nom vulgaire d'une larve qui vit dans le bois des oliviers mourants.

În plus, avem dreptul la un citat ilustrativ din Montaigne: „*Les princes veulent aussi legierement que nous, mais ils peuvent plus; pareils appetits agitent un ciron et un elephant*” (*Essais* de Michel, seigneur de Montaigne, II, 191). Dificil ne vom reprima tentația de a semna o învecinare structurală cu alăturările din *Miorița*: „Preoți, munții mari, / Paseri, lăutari, / Păserele mii, / Și stele făclii!”, minuscule insecte și ditamai pachidermele. De parcă ne-am găsi în preajma locului de întâlnire dintre infinitul mic și infinitul mare.

La capitolul Etimologie, Littré indică: „*Bourguig. soiron; bas-lat. siriones; de l'allemand: anc. allem. sur; holland. Zier*”. O adorabilă propunere comite Jean Auguste Ulric Scheler în al său *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la*

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 92.

*science moderne* (Bruxelles, 1862): „CIRON, ancien chiron, insecte. L'étymologie de ce mot reste à fixer. On a proposé le grec χείρ, parce que cet insecte attaque particulièrement les mains, – le grec χείρω, ronger, – le fr. cire, donc pr. insecte naissant dans la cire; mais nous n'oserions nous prononcer pour aucune de ces conjectures. Le hollandais *zier*<sup>5</sup> est-il l'original ou la reproduction du mot français?”. Bineînțeles că ne-am putea juca oricât (χείρων = mai rău, inferior..., de ce nu Χείρων – centaurul din peninsula ce poartă numele tatălui lui Ahile, Pelion, Peleus, mentor al eroului de la Troia și locuitor al cavernei unde căzuse Mărul devastator destinat „Celei mai frumoase”...).

<sup>5</sup> În limba olandeză, *zier* înseamnă „puțintel”, „un pic”, „mărunt”. Mulțumiri către Luise Maria Vasile pentru ajutorul prompt acordat în explorarea unor noduri de sens din pretențioasa limbă olandeză. De asemenea, mulțumiri către Alexandru Bejinariu, care mi-a pus la dispoziție acest articol explicativ despre *siur* din germana veche, care „ist ein in ältern und neuern mundarten verbreitetes wort sūre, sūre, das 'krätzmilbe' oder 'hitzblatter, finne im gesicht' bedeutet, und aus mittellat. siro stammt. acarus exulcerans, scabiei krätzmilbe, sire, siere, sirichen, seire, sūre, seuren, sur, syre, holl. siere, sierken NEMNICH, mhd. siure LEXER handwb. 2, 949, mnd. sure SCHILLER-LÜBBEN 4, 478<sup>a</sup>; siro ... sūre, seuren, seiren ... siurra, suirra, surro, siur, seyryn, sury, sūer, zuer, zur, sir, sure, sierul DIEF. gloss. 538<sup>b</sup>. nov. gloss. 341<sup>a</sup>; in neuern mundarten nd. sūre brem. wb. 4, 1103, schweiz. sūre STALDER 2, 420. SEILER 285<sup>b</sup>, sūra, sūrli TOBLER 428<sup>b</sup>, bair. seur, gewöhnlich seurlein, seurle SCHM. 2, 322” (din *Deutsches Wörterbuch* al fraților Grimm). După scurt timp, am primit (de la același) un și mai amplu articol de *Wörterbuch*:

„SÜRE, f., bezeichnung der krätzmilbe, acarus, sowie verschiedener hautkrankheiten, namentlich der hitzblattern. undiphthong. form zu säure 3 teil 8, 1924, seure teil 10, 1, 707. ahd. siuro saturiassis (= σατυρίασις entzündung der zeugungsteile?; nach Diefenbach gl. 514<sup>b</sup> wie satirus 'vermis volans') ahd. gl. 2, 732, 12 (10. jh.); siuro scurio 3, 453, 36 (11./12. jh.); sura surigo 3, 82, 57 (13. jh.), auch siurra, suirra (12. jh.) ebda; suira 3, 202, 43 (12. jh.); sūre cantareda (i. e. vermis terrenus ISIDOR etym. 12, 5, 5) 4, 213, 34 (12. jh.). von hier ins franz.: suiron (13. jh.), prov. soiró, neufranz. ciron milbe GAMILLSCHEG 224<sup>b</sup>, MEYER-LÜBKE 7964; dazu mlat. sirio DU CANGE 7, 496<sup>b</sup>, siro, surio, surigo DIEFENBACH (s. u.). — mnd. sure hitzblatter, finne SCHILLER-LÜBBEN 4, 478<sup>a</sup>, neund. sūr, sūre brem.-nds. wb. 4, 1103, sūrken DANNEIL altmärk. 217<sup>a</sup>. auch schweizer.-alemannisch weit verbreitet: sūren STAUB-TOBLER 7, 1293, sūre Martin-Lienhart elsäss. 2, 372<sup>b</sup>. vgl. ferner sire, f., teil 10, 1, 1231 und sirei ebda, mndl. siere VERWIJ-VERDAM 7, 1088, neundl. zier, ostfries. sūr DOORNKAAT-KOOLMAN 3, 187<sup>b</sup>. germ. \*seurjan-, \*seurjō(n)- unbekannter herkunft. es bleibt unbefriedigend, wenn SCHADE<sup>2</sup> 770 (Fick III<sup>3</sup> 327; aber nicht mehr III<sup>4</sup> 447) verbindung mit mnd. /Bd. 20, Sp. 1261/ sūr trocken (vgl. lit. saūsis räude der pferde, sūskis aussatz, krätze, saūsas = sūr 'trocken') und FRANCK-V. WIJK 820 zurückführung auf die idg. wurzel \*qseu- 'schaben' in gr. ζῶο u. ä., als 'kratzendes, schabendes tier' versuchen. / in den wbb. des 15. jh. auszer für siro und seine varianten für flaccor, grillus, mancor, meist als sur, sure, sūr, sūrre, s. DIEFENBACH gl. 538<sup>b</sup>, 237<sup>c</sup>, 346<sup>a</sup>, n. gl. 198<sup>a</sup>, 341<sup>a</sup>. auch scurgio sūrj voc. opt. 46<sup>b</sup> Wack. lässt sich hierher stellen (vgl. oben scurio, sūrj aus \*surjo). später für acarus: ein sūren, item ein milwen FRISIUS (1556) 13<sup>b</sup>; ebenso Dasypodius catholicus (1653) a 2<sup>a</sup>; acarus, teredo ein sūre CHYTRAEUS nomencl. (1585) 381; / der klubt sūren (liest ungeziefer), der ander ist ful / MURNER narrenbeschwör. 163, 9 Spanier; / in lexikalischer verzeichnung noch bei NEMNICH 586, als nd. bei CAMPE 4, 755<sup>a</sup>. auf schweizer. boden bis ins späte 18. jh. bezeugt, s. STAUB-TOBLER 7, 1293. — in der bezeichnung für hautkrankheiten länger lebendig; als demin. sūrle: krankheiten, so zwischen haut und fleisch ... verborgen oder öffentlich ligen ... mager, dörre, sūrle, jucken, raud ... kretze ... so mit kratzen und jucken sich erzeiget PARACELSUS op. (1616) 1, 1120 H. (s. seuerlein teil 10, 1, 699). als 'hitzblase, finne, geschwürchen' schweizer. vom 15. jh. bis zur gegenwart reich bezeugt, vgl. STAUB-TOBLER a. a. o., so auch noch im elsäss., s. MARTIN-LIENHART 3, 372, sowie in teilen des nd., s. brem.-nds. wb. 4, 1103, DANNEIL altmärk. 217<sup>a</sup>. — zur sache s. HÖFLER krankheitsnamenbuch 651”.

Dar nu putem să nu observăm, ludic sau nu (cine știe, în fond?), că elefantul lui Montaigne revine atunci când Bailly începe să explice verbul χειρόω-ω: „manier, d'où soumettre, dompter: ἐλέφαντα, El. N.A. 17, 32, un éléphant”<sup>6</sup>.

Epopeea continuă cu zeci de ipoteze privind etimologia și chiar identitatea biologică a mărunțului *ciron* (pascalian, pentru cazul identității). O variantă susține că, de fapt, n-ar fi vorba nici despre harnica vietate ce înobilează brânza, nici despre vărul său de făină, ci de-a dreptul despre *Sarcoptes scabiei* (același ca prietenul numit de către Lautréamont – al doilea, firește, nu vampirul)<sup>7</sup>. Neîndoielnic, în viața de zi cu zi, precum și în revistele științifice dedicate, a diferenția brânza de făină și pe amândouă de râie – precum și acarienii aferenți – reprezintă un lucru nu doar util, ci deopotrivă sănătos – și chiar necesar. Însă va trebui să mărturisim că relevanța profund filosofică a numitelor distincții rămâne destul de incertă, mai ales atunci când este vorba despre studiul unui pasaj despre dubla infinitate a „naturii” (ghilimetăm cuvântul pentru a-i sublinia utilizarea nu neapărat comodă în discursul pascalian). Și – totuși – o ierarhie limpede a relevanței (chiar filosofice a) detaliilor este încă departe – permite-ni-se jocul – de a fi aproape. Mai întâi, pentru că lămurirea definitivă, instalarea într-o *ultimă* privire, adică sistarea festivă a cursului hermeneutic este amplu contrară unui tâlc ușor depistabil în urma însăși a pasajului despre *ciron*. Să detaliem puțin.

Bineînțeles că ne vine cu piedici să ni-l închipuim pe autorul *Cugetărilor* optând, ca mediu al infinitului (fie și mic), pentru agentul râiei. Descartes, în același secol, ia de pe masa din propria cameră un obiect și lansează o epocă: bucata de ceară. (*À propos: cire, ciron, „insecte naissant dans la cire”...*). Nemijlocirea nu este neimportantă: înlăturăm voalurile strălucitoare ale tradiției și privim direct obiectul. Privire a nudității (...*je la considère toute nue...*, *Med. II*). Să presupunem, prin simetrie, că, în loc de ceară, lui Pascal i se părea mai la îndemână râia? Poate că este o prea ducassiană supoziție, dar, dacă admitem că mai-nimicul – maturat ca brânza, făinos ori lovit de râie (ce contează, *filosoficește?*...) – conține un *abîme nouveau*, atunci lucrurile nu mai pot fi luate în lejer. Bineînțeles, iarăși, că minuțioasa încrâncenare cu parfum sacru de a stabili autenticitatea râiei în dauna celei a făinei tinde să ne spună mai mult despre imaginarul cutărui cercetător decât despre Pascal. Dar, încă o dată, ne întrebăm dacă însuși labirintul țesut de către cel din urmă ne îngăduie să eliminăm fără consecințe oricare (fie cea mai neînsemnată – aparent) consecință a oricărei opțiuni de lectură. Cu alte cuvinte, problema care ne interesează aici este dacă textul pascalian își *pre-scrie* lectura, și-o înghite și asimilează în avans, o re-tematizează dinaintea prezentării (și „coagulării”) temei – cititorul, ca într-o foarte iscusită narațiune polițistă, descoperind la „final” că-și reconstituia paradoxal propriile acțiuni deja înfăptuite într-o zonă în care deocamdată nu călcase.

<sup>6</sup> Abrevierea „El. N.A.” se referă la Claudius Aelianus (ori Elian), *Despre Natura Animalelor* (în original Περί Ζώων Ιδιότητος, deci mai degrabă despre *caracteristicile animalelor*).

<sup>7</sup> Pentru mult mai multe detalii, a se vedea Henri M. André, *The true identity of Pascal's mite and the diachronic use of ciron*, 2019, <https://doi.org/10.24349/acarologia/20194330> (accesat la 6 iulie 2023). Pentru încă mai mult, cercetătorii vor și să profite de enorma bibliografie indicată de către H.M. André la finalul textului său.

Fără îndoială, indiferent de ceea ce înțelegem noi astăzi, indiferent de rezultatele pe care ni le pun la dispoziție cercetătorii (istorici, filologi, acarologi...), Pascal nu a căutat, alegând *le ciron*, să încețoșeze percepția pasajului său prin utilizarea unui cuvânt cu sens neclar. Două lucruri putem admite fără teamă: 1) *le ciron* era mic și 2) toată lumea știa ce înseamnă (și la ce, concret, se referă). Un exercițiu hermeneutic în slujba cunoașterii imaginarului ar găsi pauperizante grav lacunele noastre în ceea ce privește brânza, făina sau râia, pesemne că nu rari antropologi s-ar declara nesatisfăcuți (ba iritați, chiar) de neglijența într-ale deosebirii dintre alimente și boli. Dimpotrivă, orgoliul filosofic al desprinderii de futuilul imediatului senzorial s-ar bucura de fixarea în perspectiva esenței prin eliminarea detaliilor. Detaliile sunt mici, prea mici. Cât *un ciron*, de pildă. Sau, geometric vorbind, cât un punct. Unul. Ce este un punct în infinit? Dar față de nimic? Să zicem „*un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes*”<sup>8</sup>. Ne jucăm aici cu dublul sens al verbului *comprendre*: a înțelege și a cuprinde (a conține)<sup>9</sup>. „Ne” – adică noi și Pascal.

Toposul este foarte vechi. Una dintre cele mai cunoscute ocurențe antice se găsește la Gorgias, în *Elogiul Elenei*: „Discursul este un stăpân puternic, care duce la împlinire cu un trup foarte mărunț și aproape de nevăzut o lucrare pe de-a-ntregul divină...”<sup>10</sup>. Am scris pe larg despre aceasta în altă parte<sup>11</sup> și n-aș dori să reiau decât ceea ce este folositor pentru contextul de față. Bineînțeles, imensitatea concentrată în punct leagă o întreagă istorie – nu doar a metafizicii ori a teologiei, ci a culturii europene în genere. Dionisie Areopagitul<sup>12</sup>, Plotin, Augustin, Alanus de Insulis,

<sup>8</sup> *Pensées*, 72 Brunschvicg.

<sup>9</sup> Vom reveni nu doar o dată.

<sup>10</sup> Gorgias, *Elogiul Elenei*, trad. rom. de Mihai Nasta, în *Filosofia greacă până la Platon*, II, 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 475. În original: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς συμκροτάτω σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ.

<sup>11</sup> „Două crize ale metafizicii”, în *Revista de Filosofie* (Tomul XLVII, 5–6, septembrie–decembrie 2000). În acel text, partea cea mai tensionată privea îndeosebi fragmentul 26, care angajează același câmp semantic al vederii/nevăzutului/aproape-de-nevăzutului: „«ființarea» (/ceea-ce este) rămâne *obscură* dacă nu întâlnește aparența, iar aparența e inconsistentă dacă nu întâlnește ființarea (/ceea-ce este)”, *op. cit.*, p. 491. (În original: „ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι”).

<sup>12</sup> Grăbit exemplul: „Καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἐνοειδῶς προῦφέστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἢ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς, καὶ πᾶς ἀριθμὸς ἦνεται μὲν ἐν τῇ μονάδι, καθ’ ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται. Καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν ἔνωσιν συν υφεστήκασι, καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἐνοειδῶς ἠνωμένας πρὸς τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, ἀφ’ ἧς προήλθον, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἦνεται” („Căci în monadă preexistă tot numărul în mod unitar și monada are singură în sine tot numărul. Și tot numărul a fost unit în monadă. Dar în măsura în care iese din monadă, se distinge și se înmulțește. Și în centru au subzistat împreună toate liniile cercului într-o singură unire. Și punctul (central) are în sine toate liniile unite în chip unitar, între ele și cu obârșia cea una, din care au provenit cele ce au fost unite în centru în mod desăvârșit”, *Despre Numirile Dumnezeuiești*, V, 6, trad. rom. de Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Dionisie Areopagitul, Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 160).

Bonaventura, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno și mulți alții sunt martori. Pascal intră firesc în atare serie preluând (nici pe departe primul, inclusiv dintre cei enumerați aici) autologia a doua din *Liber viginti quattuor philosophorum* (adică: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique circumferentia nusquam*) sub celebra formă: *C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part*<sup>13</sup>. Dacă ne-ar interesa etica (sau, și mai puțin convenabil, morala), de aici ar porni o discuție din care nici Dedal – cu sprijin aerian de la fiul său și cu Ariadna la sol – n-ar mai ieși. Că *logos*-ul din *Elogiu* – pleonastic înșelătoare vecinătate cu titlul – este mai curând un *venenum malum* (cum, printre alții, avea să caute Aulus Gellius a demonta – într-ale sale *Noctes Atticae* – mai clasicul *pharmakon* și a-l domestici<sup>14</sup>), aceasta pare neîndoielnic: el înrobește, pătrunde veșnic fulgerător prin efracție în sufletul victimei pentru a o lipsi de propria voie și, la rigoare, ca efect secundar, a încinge războaie în care oameni de toată lauda se pierd în nebunia furiei și le furnizează unora ca Eric Robertson Dodds materiale pentru cărți întregi. De partea cealaltă, micimea extremă ce conține totul (imensitatea lumii, cercul, natura sau *Natura*) este imagine sublimă a divinității ori, dacă nu, după gust, afiliere sau pur și simplu fire, un atribut al ei, o neputincioasă metaforă optimă etc. etc. etc. Însă, dacă etica – înțeleasă ca teorie a felului în care ne cheltuim vremea fără să ne întrebăm *de ce, de unde și încotro* – și morala – ca practică a superficialităților primei și nesecat izvor de zâzanie cronofagă până la bulimie și măceluri disperate, aproape comice – se delectează cu asemenea distincții mereu de secundă însemnătate (și fecundă neînsemnătate) și cu subtext povățuitor, aceste amănunte nu afectează nicicum similitudinile structurale și paralelismele funcționale manifestate în trecerea bine băgătoare de seamă de la un autor la altul. O serioasă dovadă că ne-am grăbi așezând abstract față în față amoralitatea rafinată a păgânului sofist cu invariabil drăgăstoasele intenții creștine (dincolo de nuanțele teologice care mai tulbură oglinda lor limpede) s-ar afla într-un splendid pasaj din Ioan Crysostomos – despre păcatul originar: „Întocmai ca pirații ce străbat Mările, care, dacă găuresc cu un fier mic corabia, vără pe dedesubt toată Marea în vas, tot așa și atunci, diavolul, văzând

<sup>13</sup> *Pensées*, 72 Brunschvicg. Ne va interesa în continuare foarte puțin (deloc, de fapt) cuiubul inextricabil de controversate teologice prilejuit de fraza imediat următoare: *Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée*, cum foarte puțin ne va interesa în ce mod funcționează „*la nature*” în paragraful din care face parte și dacă se lasă auzite aici anumite rezonanțe occidentale dinspre *Natura* lui Ioan Scottus Eriugena. Fără îndoială, totuși, că fiecare dintre aceste chestiuni merită amplu discutate (și au fost imens discutate) cu alte prilejuri.

<sup>14</sup> Într-un pasaj din *Cartea a XII-a a Nopților...*, aflăm uluitor enumerate repere din rețeaua ce ne preocupă: „Chiar cuvintele *periculum, uenenum, contagium*, din multe exemple care se pot găsi, se vede că n-aveau numai sensul rău pe care-l au acum” (Aulus Gellius, *Nopțile Attice*, XII, IX, trad. rom. de David Popescu, Editura Academiei R.S.R., București, 1965, pp. 302–303). Să repetăm subteranele dubluri ca pe un refren ce are să ne însoțească până la sfârșit: *periculum, uenenum, contagium*.

vasul lui Adam, adică sufletul lui, plin de multe bunătăți, s-a apropiat de el și, găurindu-i sufletul cu un singur cuvânt ca și cu un fier, l-a deșertat de toată bogăția lui și a scufundat vasul”<sup>15</sup>.

Probabil că nu există putere mare altfel decât dublă. Desigur, nu în ea însăși. (Vom trece peste numeroase ludice – ori mai puțin ludice – dezvoltări, ca de pildă aceea care invocă două motive: [1] Dacă este dublă, dublura este una (singură) – așa cum este un singur număr *doi*. În sine, *doi* este unu. Îl numărăm o singură dată, spunem „1, 2, 3...”, nu „1, 2, 2, 3, 3, 3...”. Ce *înseamnă* „2” este altceva decât ce *este* 2. Ce *înseamnă* este pentru altul – însemnătatea, însemnarea, semnificarea fiind relații –, *ce este* este în sine – fiind lipsit de relație, adică absolut, în sine 2 fiind absolut 2, adică unu, acesta: 2. [2] Dacă este dublă, *faptul* de a fi dublă este altul decât însăși dublura, deoarece însuși *înșăși* numește *un* fiind ca fiind ceea ce este – și așa mai departe, împrumutând voios diverse tipuri de argumentare de la Gorgias – cum ar fi din Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως –, de la bufonii lui Shakespeare – care nu ignorau falsa dilemă și argumentul reversibil<sup>16</sup> –, de la iezuiții Baltasar Gracián și Athanasius Kircher, de la toți cei pe care Hocke<sup>17</sup> îi adună sub numele invențiunii rimbaldiene ca *sophismes magiques*<sup>18</sup>.) Criza pascaliană a celor două infinituri se produce în exact acest punct, în acest *Ort* (loc privilegiat, vârful de cuțit, de unghi etc.), împunsătură de la care se desfac direcțiile tăieturii. Eficiența împunsăturii, apoi acuitatea lamei sunt cu atât mai mari cu cât vârful și (respectiv) muchia sunt mai fine, de grosimea unei linii, adică a unui punct în mișcare; sau, poate fiindcă nu a văzut nimeni puncte mișcându-se, a unui *ciron*. Aproape adimensională,

<sup>15</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre mărginita putere a diavolului*, Omilia I, 1, trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 9.

<sup>16</sup> În actul IV, scena 2 din *Twelfth Night*, spre pildă, când Feste (/părintele Topas) îl terorizează pe Malvolio, un pasionat de *fallaci* n-ar fi departe să presimtă cutare alt argument ontologic bazat pe logica pariului:

**Clown**

*What is the opinion of Pythagoras concerning wild fowl?*

**MALVOLIO**

*That the soul of our grandam might haply inhabit a bird.*

**Clown**

*What thinkest thou of his opinion?*

**MALVOLIO**

*I think nobly of the soul, and no way approve his opinion.*

**Clown**

*Fare thee well. Remain thou still in darkness:*

*thou shalt hold the opinion of Pythagoras ere I will*

*allow of thy wits, and fear to kill a woodcock, lest*

*thou dispossess the soul of thy grandam. Fare thee well.*

<sup>17</sup> Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură*, trad. rom. de Herta Spuhn, Editura Univers, București, 1977, I, 5.

<sup>18</sup> „Puis j’expliquai mes *sophismes magiques* avec l’hallucination des mots!”, Rimbaud, *Une saison en Enfer* („Alchimie du verbe”).



gângania, ca și punctul, separă nu doar micul de mare (să presupunem – de ce nu? – că vorbim despre infinituri), ci totodată vizibilul de invizibil<sup>19</sup>. De unde și insistența pe care o dovedește Gorgias în privința (cum altfel decât în *privința*?) ochiului, a luminii, a vederii etc. După *logos*-ul cu trup ca-și-de-nevăzut (aflat în pragul dintre vedere și nevedere), iubirea este cea care o mai putea sili pe nevinovata Elena să acționeze cum a acționat; or, iubirea vine prin ochi, fiindcă „prin văz, sufletul este modelat de un tipar și în caracterul său”<sup>20</sup> (διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἢ ψυχῆ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται)<sup>21</sup>.

Ochiul pare a fi locul prin excelență al crizei onto-logice. Retorica nu va putea să n-o confirme – dat fiind că ea însăși, fără îndoială, stă ca zonă de întâlnire a gândului cu trupul discursiv. În ultimă examinare, Gorgias este extrem de platonice în *Elogiul*... său referindu-se la retorică în ecoul subteran al discuției despre ochi – deoarece problema vizează articulația dintre lumea nevăzută (însă cu desăvârșire stenică) și aparență (ca frumusețe a inconsistenței). Discutabil (după Diels) ori nu, fragmentul 26 produce vertij. Pascal dă semne a comenta puțin mai târziu: „*notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences: rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient*”; ucigătoare astenie. Să nu uităm de aparența care, fără ceea-ce-este, suferă de ἀσθένεια. Zeița Atena era supranumită Σθένεια (Cea Puternică), σθένος însemnând „forță”. Dovada *forței* ochiului rezidă în dublură: el își cuprinde slăbiciunea cât nu *îmbrățișează*, la fel cum textul se are pe sine în fiecare punct al său, devansând ochiul „celuilalt” ca interpretare a lui însuși. Acțiunea, lectura, ca mișcări în spațiul vizibilului, sunt prinse dintotdeauna deja în zona înspăimântătoare a invizibilului, a infinitesimalului, în picătura de apă de pe elitra unui *ciron*. Deci nu există iresponsabilitate în cele ce se văd, loc unde Pascal, pornind de la o premisă platonice primită din tradiție, îl întâlnește pe Gorgias: nimic de neinterpretat, nimic definitiv, orice amănunt cuprinzând în micimea sa „aproape de nevăzut” (cât *logos*-ul) întregul. Așadar, evident, în acest labirint hermeneutic fără margini vizibile, „*Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous*

<sup>19</sup> Tema este „în atmosferă” la Pascal; de pildă: „*On se croit naturellement bien plus capable d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence, et l'étendue visible du monde nous surpasse visiblement. Mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses nous nous croyons plus capables de les posséder, et cependant il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout*” (72 Brunschvicg). Ar fi enorm a ne porni să discutăm aici echivalența implicită între mână (eventual asimilată sexului) și ochi. *Vizibilul* este mai greu de *îmbrățișat*, iar „*les petites choses*” par mai ușor de *posedat*. Ochiul înșfacă, dezmiardă, capturează, *oculus tangens*, ochi imperial, teorie una cu empiria, atingere în distanță / decolare promiscuă...

<sup>20</sup> Gorgias, *Elogiul Elenei*, op. cit., p. 477.

<sup>21</sup> Chiar dacă, bineînțeles, o lume desparte contextele respective, nu putem să nu observăm că motivul *întipăririi* – al *gravării* – apare din nou la Pascal – tocmai în zona discuției despre cele două infinituri: „*la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité*” (*Pensées*, 72 Brunschvicg). Privită astfel, chestiunea, dincolo de aspectul scandalos, ar putea să lege uluitor un patralater feroce, cu Platon (a cărui lume tipo-grafică marchează întreaga istorie a culturii), Gorgias, Pascal și Descartes (a cărui ceară de sigiliu a condus, aidoma unui *ciron*, de pe masa de lucru până spre Dumnezeu)...

*affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, il nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous*" (72 Brunschvicg). Socrate, în *Phaidros*, ne avertizează că lipsa de supraveghere a discursului orfan are a ne conduce în hăul unei agore din care nu ne mai salvează decât vorbele stejarilor de la Dodona<sup>22</sup>.

Poate că absența de zone iresponsabile din cuprinsul discursului este aceea care ar fi să ne îndemne la o relectură extrem de minuțioasă, la o reascultare aptă să reveleze ceea ce tradiția, uneori excesiv de atentă la presupusele „intenții ale autorului” (derivate fals, circular, dintr-o „psihologie” care, de fapt, derivă ea însăși din postularea comodă a ziselor „intenții”), omite. Ca și cum, rezumându-se la determinația pozitivă a unui *vouloir-dire* „personal”, limbajul nu doar că s-ar naște, ci ar mai și muri cu fiecare semnătură pusă pe combinațiile în care apar istoric elementele sale – am numit istoria culturii. Fără a ne dori să legăm sfadă, principiul contextualizării în cercetare, așa cum îl vedem la lucru adesea, e mai curând un principiu al *decontextualizării* – fiindcă semnificantul, în mică sau mare cantitate (cum sesiza Derrida prin *Limited Inc.*), este *creator* de context: el nu vine să-și locuiască epoca datorându-i-se în exclusivitate și adaptându-i-se procustian, ba dimpotrivă, îi fracturează logica, îi repoziționează „atomii”, o agresează, iar această agresiune afectează nu doar mediul (cultural) înconjurător, ci deopotrivă modelează figura „autorului” (pe care, de fapt, îl secretă ca autor). Dacă limbajul conține, determină, insinuează cutare sau cutare sinapsă trans-auctorială, ba încă transistorică, fenomenul acesta nu „falsifică” autorul (deturnându-i intențiile și nesocotindu-i „psihologia”), ci îl aduce a fi ceea ce este. În caz contrar, monumente uriașe de limbă ar fi condamnate să aibă doar însemnătatea foarte limitată pe care le-o acordau cei care le-au creat: o notiță destinată cutărui negustor mesopotamian era departe de a-și pune drept țel furnizarea uneia dintre cele mai vechi mărturii ale existenței scrisului în istoria umanității: își propunea să informeze negustorul despre cutare achiziție de marfă. Toată vâlva din preajma respectivei tăblițe, conform „principiului contextualizării”, n-ar fi decât inadmisibilă corupere a psihologiei autorului... Sau nu.

Pascal se naște în anul în care se tipărește *First Folio* (prima ediție a operelor lui Shakespeare: 1623). El scrie: „*Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature. Et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix*” (72 Brunschvicg). În *Hamlet*, Actul II, scena 2, Shakespeare scrisese:

#### HAMLET

*Let me question more in particular: what have you,  
my good friends, deserved at the hands of fortune,  
that she sends you to prison hither?*

<sup>22</sup> Am abordat pe larg toate acestea – din *Phaidros* – în capitolul numit „Elocutio” al volumului *Mina de aer*, Editura Universității din București, 2019.

**GULDENSTERN***Prison, my lord!***HAMLET***Denmark's a prison.***ROSENCRANTZ***Then is the world one.***HAMLET***A goodly one; in which there are many confines,  
wards and dungeons, Denmark being one o' the worst.*

Iar apoi, foarte repede: „*O God, I could be bounded in a nut shell and count myself a king of infinite space...*”. (Borges observă replica și o extrage ca moto pentru *El Aleph*). Dincolo de nenumărate speculații și jocuri deja „comise” – ori nu –, că miezul de nucă este imaginea creierului, că Hamlet are vise rele în spațiul intrauterin, că despărțămintele (*confines, wards and dungeons*) articulează fantasma regresivă a corpului îmbucătățit, că *nutshell* este de fapt *nuts hell*, că Hamlet descoperă energia atomică etc. etc. etc. –, nu avem cum să nu observăm complicitatea imaginilor. Pentru a nu mai spune despre *cachot-prison*. Și repetăm: *confines, wards and dungeons / l'univers, (...) la terre, les royaumes, les villes et soi-même*.

Dar miza noastră este în altă parte. Firește că emergența tuturor acestor figuri – dacă nu convergente, măcar: – vecine, chiar peste secole (ca pentru Gorgias-Pascal...), dincolo de știrea sau de voia celor ce le semnează ocurențele textuale, răspunde unor necesități care țin de esența – și de marginile – gândirii. Structurile retorice de tip oximoronic apar de câte ori discursul, ca o potecă pe deasupra unui abis, dă semne de primejdie și fragilitate. Chiasmele (circulare sau bricolate prin mai ample hystero-logii) sunt instalate ca niște traverse rezistente (X-X-X-...) menite să garanteze conservarea punților – fără să obtureze privirea către ceea ce se cascadează dedesubt. Boethius (*De consolatione philosophiae*, 5, P6) leagă totul sub forma unei crucificări a minții: „*Aeternitas (...) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”. Pascal pare a comenta (mai părușeră mulți între timp): „*Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement*” (*loc. cit.*). Raționamentul, în continuare, se citește ușor în transparență: dacă eternitatea este centrul (unicul punct nemișcat, egal apropiat de toate celelalte), iar dacă ambele sunt pretutindeni (circumferința nefiind nicăieri), atunci „posesiunea” la care se referă Boethius aparține tuturor punctelor. Aici se află miza noastră. Hermeneutică. Nimic nefiind iresponsabil, totul merită (și trebuie) interogată: logica întregului se găsește lizibilă integral în fiecare punct. O formulare de multă vreme cunoscută a cercului hermeneutic. Leibniz avea să-și propună grăuntele de nisip care, mai târziu, l-a amuzat pe Hegel – în ciuda enciclopedismului său, care nu doar că admitea, ci chiar impunea o mișcare similară a lecturii integrale.

Memoria de manual (întotdeauna puțin perspicace) îi atribuie lui Pascal oprirea în ipoteza contrară. Dacă nu există nimic stabil înaintea infinitului, nimic nu are înțeles ferm:

[După *rien ne s'arrête pour nous* (v. supra):] *C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. (Loc. cit.).*

Însă memoria de manual (întotdeauna prietenă uitării) escamotează faptul că, într-o structură dublă, oricare gest conține propria sa răsturnare<sup>23</sup>. Imensitatea punctului este pura expresie a ubicuității centrului. Familiarul se revelează ca stranie absolută pentru că este abreviere a de-neconținutului<sup>24</sup>. Schema, fără îndoială, s-a bucurat de un succes enorm, literatura, de altminteri, cunoscând-o și folosind-o bine de la începuturi. (Modele existau. Câte personaje biblice au revelația, privindu-L pe Iisus, că omul din fața lor este Cine este?). Mai către noi, romanul-enigmă – și nu doar – joacă totul pe identificarea unei situații ori a făptașului, pe agnițiune, pe revelarea neașteptatului în imediat. Bineînțeles că este vorba, de cele mai multe ori, despre variante foarte relaxate ale gestului original și necesar, însă centralitatea centrului se confirmă nu prin limitare la puritatea „sinelui”, ci prin forța de regăsire în aparenta neutralitate a marginalului, în demontarea sensului „alterității” etc. Menținând o referință decisivă aici, vom sesiza că deja *Elogiul Elenei* captase mișcarea: „multe din cele spăimântătoare sunt lăsate deoparte, dar lucrurile ce se dau la o parte sunt aidoma celor spuse”<sup>25</sup>. Or, spirit de finețe, Pascal nu avea de ce să agraveze pedagogia textului: un spirit similar avea să „prindă” în oglinda sa oglinda celor scrise:

*Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences: rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient.*

<sup>23</sup> Fără îndoială că nu ne-am întrebat până acum suficient pentru ce Hegel și, mai încoace, Heidegger nu-l strigă tare pe Pascal în lista invitaților de marcă la symposionul lor filosofic. Primul, după știrea noastră, îi dedică francezului câteva cuvinte – în care îl tratează ca pe un calofil dispensabil –, plus câteva (extraordinare, ce-i drept) observații de lectură la *Provinciales* (în *Grundlinien der Philosophie des Rechts*).

<sup>24</sup> Borges rezumă într-o gorgonizantă străfulgerare (fals eufemizată, ceea ce o face încă mai drastic paralizantă) locuirea familiarului de către monstruos. În *El Aleph*, pe când comite imposibila enumerare a ceea ce se dă ca absolută simultaneitate („Nimic nu m-a înfricoșat mai mult decât faptul că toate ocupau același punct, fără suprapunere și fără transparență. Ceea ce au văzut ochii mei s-a petrecut simultan: transcriu, însă succesiv, așa cum îngăduie limbajul”, trad. rom. de Darie Novăceanu, în *Moartea și busola*, Editura Univers, București, 1971, p. 336; sublinierea noastră), amintește că „am văzut în sertarul unui birou (scrisul m-a făcut să tremur) scrisori obscene, de necrezut, precise, pe care Beatriz i le trimisese lui Carlos Argentino...” (pp. 337–338).

<sup>25</sup> Gorgias, *Elogiul...*, op. cit., p. 477. (În original: Καὶ τὰ μὲν δειματοῦντα πολλὰ μὲν παραλείπεται, ὅμοια δ' ἐστὶ τὰ παραλείπόμενα οἷάπερ <τὰ> λεγόμενα).

*Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé. (Loc. cit.).*

Firește. Mă aflu între cele două infinituri (*Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes... – loc. cit.*). Exact în mijloc – deoarece ele sunt două numai în funcție de mine. „Începutul” infinitului mic era „începutul” infinitului mare dacă eu, în loc de 1,77 metri, măsuram 30 de centimetri. Și? Descalificam în vreun chip infinitul mare dacă eram înalt de 10 metri? Nu: doar l-aș fi mutat cu 8,23 metri de centimetri mai încolo, ceea ce, trebuie să convenim, pentru un infinit este (la propriu!) egal cu zero. Avem un singur infinit, dublu determinat în funcție de poziția mea – care nu contează. Oricât aș alerga, oricât aș număra, m-aș afla tot în exactul centru al lumii – fiindcă infinitul ei este *infini*t. Ceea ce înseamnă că mă aflu acum în locul exact în care m-aș afla dacă m-aș fi deplasat cu 10.000 de galaxii mai încolo: în centrul Universului (mă rog, al naturii).

Să reluăm: *Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé.* În ordinea textului. 1. *Compris* nu are a fi înțeles (doar) ca „înțeles”, ci deopotrivă ca *prindere laolaltă*. Extremele nu pot fi *cuprinse: bien compris?... Com-pris?... 2. Avem oare îngăduința de a ne juca? ... étant bien compris.* Fiindul bine cuprins? Bun, și dacă ar fi așa, totuși de ce *compris*? Fiindcă fiindul este dublu, deci nu poate fi decât (în cel mai bun caz) *compris*.

Mecanismul operant aici este în mare măsură similar celui al recuperării metatopice. (Am scris adesea despre aceasta din urmă, dar vom relua în continuare detaliile potrivite contextului de față). Orice sistem pornește de la precipitarea unor opoziții<sup>26</sup> ierarhice (temei/întemeiat, etern/trecător, imuabil/mișcător, simplu/compus, prototip/simulacru etc.). În consecință, logica opozitivă este logica fondatoare a oricărui sistem, ea rămânându-i definitorie în oricare dintre momentele sale. Deci, unica șansă de a te opune sistemului este să nu i te opui. Deoarece opoziția, inclusiv aceea față de el însuși, îi aparține definitoriu. Plasându-te în afara sistemului, te plasezi în lăuntruul său, i te supui, deoarece exterioritatea se opune interiorității, iar interiorul sistemului se definește prin opoziție (care poate fi – și este – și aceea dintre

<sup>26</sup> S-ar putea spune – și n-ar fi nimic nou: s-a mai spus – că este lăsată să opereze aici confuzia (tipică sofisticii) între opoziție și contradicție, tensiunea logică trecând ilicit drept tensiune ontologică, termenul sau enunțul drept teză (adică poziție – de la θέσις, punere, poziție, plasare, așezare... –, aptă a genera opoziție), conceptul drept obiect, astfel comițându-se o ipostaziere lingvistică. Firește, această observație este pronunțat neatentă, fiindcă opoziția fondatoare a oricărui sistem este cea dintre fizic și metafizic, dintre materie și formă, sistemul însuși, de bună seamă, ca *ordine* a unei materii – indiferent care este aceasta și cum este înțeleasă – fiind de natură formală, adică metafizic. Or, dacă vorbim despre sistem ca *ordine* a unui conținut, cu alte cuvinte dacă îl instituim cu necesitate ca metafizic, adică drept rețea regulată de concepte cărora le răspund obiecte în realitate (realitatea fiind chiar această răspundere), atunci care mai este noima distincției dintre contradicție și opoziție? Observația discutată, privită astfel, pare asemănătoare, ca logică, nevoii de a spune că puiul a trecut strada pentru că ideea de pui a trecut ideea de stradă...

interior și exterior)<sup>27</sup>. Similitudinea structurală a efectelor anclanșate de scriitura pascaliană cu atare stratagemă sistemică se manifestă pe mai multe paliere. Să enumerăm câteva<sup>28</sup>.

1. A sta pe loc este același lucru cu a te mișca. Pentru că, natura fiind infinită, centrul său este pretutindeni, ceea ce înseamnă că, oriunde te-ai afla, te afli în centru. Este același lucru a încerca să te apropii de marginile lumii și a nu încerca: marginile nu există. Avem aici unul dintre cele mai originale feluri de antropocentrism: omul este cu necesitate în centrul Universului – și *de aceea* nu poate ști cu adevărat nimic (fără de rest) și nici nu poate ajunge nicăieri.

2. (Schimbăm persoana. Probabil că nu numai verbală). Neputând ajunge nicăieri, mă află simultan peste tot. Fiindcă sunt punctul de inflexiune a celor două infinituri, ceea ce înseamnă că sunt centrul Universului, al naturii, iar natura este o sferă al cărei centru este pretutindeni. Pascal face, într-un sens, legătura între Zenon și teoria relativității. Un spațiu infinit este un spațiu care cere un timp infinit pentru a fi parcurs. Or, dacă nu mă mișc, am nevoie de un timp infinit pentru a parcurge chiar și cel mai mic spațiu. Dacă nu întind mâna către bucata de ceară de pe masă, ea se află la o distanță infinită – pentru că, neîntinzând mâna, voi avea nevoie de un timp nesfârșit pentru a o atinge.

3. Având nevoie de un timp infinit ca să ating obiectul cel mai apropiat, mă află stând pe loc. Or, starea pe loc este posibilă doar pentru ceea ce se mișcă infinit. „*Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties ? – Oui. – Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible. C'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie; car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit*” (231 Bruschvicg). Nu știu nimic fiindcă sunt asemenea lui Dumnezeu, care este omniscient: El este unul, indivizibil și nemișcat *pentru că* se deplasează în toate punctele (așa cum centrul sferei infinite este unul fiind toate punctele, ca mine dacă stau pe loc, stare imposibilă și inevitabilă).

4. Stând nemișcat, sunt martor pentru tot ceea ce este. Nu am nevoie de maimuțe infinite pentru aceasta: sunt deja *logic* în toate punctele și în toate momentele – *deoarece* nu sunt nicăieri, așadar nicicând. Borges o arată cu eleganța lui dificil egalabilă (ceea ce face ca micul pasaj să merite reproducerea în original):

*Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real. Le pregunté qué sabía de la Odisea. La práctica del griego le era penosa; tuve que repetir la pregunta. „Muy poco – dijo –. Menos que el rapsoda más pobre. Ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé”.* (Din povestirea *El inmortal*).

<sup>27</sup> Să ne amintim că „Metafora este neghina discursului”. A te opune sistemului care funcționează pe baza opoziției reproduce mișcarea (în autodizolvare a) acestui exil metaforic al metaforei.

<sup>28</sup> Poate că formularea cea mai explicită pe care o oferă Pascal este cea de la 272 (Bruschvicg): *Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.*

5. Despre felul în care un text este prezent prin aceea că i se anunță (– comemorează) absența am scris în *Cerneală simpatică* (op. cit.). Pascal – nu, conform cugetării 370 Brunschvicg. Ne permitem a reproduce un pasaj consistent:

Un cenotaf – presupunând că nu jucăm economia pe o iscusință poetică – destul de laș. În fine, *prima facie*. Pascal: „*Pensée échappée, je la voulais écrire; j'écris, au lieu, qu'elle m'est échappée*” (*Pensées*, 370 ed. Brunschvicg). Presimțim un exorbitant du-te-vino (și ne abținem să ilustrăm zisa mișcare cu vreun citat din Burgess ori cu vreun pasaj din Gilbert Durand – legând creația, religia, muzica și mecanica...). Vorbeam despre cenotaf. Locul semnalării absenței unui absent. (Avalanșa de *genitive* nu este chiar inocentă în rețea, păstrându-ne prin zona exorbitată a seriei adineaori amintite...). Legătura cu un asemenea ciudat monument funerar este confirmată prin evidenta voce a lui Platon, care își recitește *Phaidros* ca și cum ar fi Duhul din *Hamlet*: Pascal, imediat înainte, în aceeași *Cugetare* (370 Brunschvicg) (nu) spune: „*Hasard donne les pensées, et hasard les ôte; point d'art pour conserver ni pour acquérir*”.

Pascal produce un *semn*. Adică: reprezentarea prezentului în absența lui. Pasajul *tăiat* („*Les passages entre crochets sont ceux rayés par Pascal*” – anunță ediția Brunschvicg) tinde a complica infinit construcția. Prezent, lipsește. Absent – iată-l. Deja destul semnificativ risipit (în pagină) pentru a-l susține. – Pe cine?, ar întreba un actor. Și nu fără justificare. Despre *cine*, despre *ce* vorbim?... Ce *sens* are o asemenea discuție?<sup>29</sup>.

Figurile oximoronice angajate în discursul cu funcție metatopic recuperatorie pentru sistem sunt greu – la limită imposibil – de ierarhizat în gândirea pascaliană. Punctul mobil cu viteză infinită, sfera defectivă de circumferință, jocurile de oglinzi (precum acela stabilit prin structura de cenotaf a pasajelor despre absență/prezență<sup>30</sup>)

<sup>29</sup> *Cerneală simpatică*, op. cit., p. 25.

<sup>30</sup> Ne-am întrebat deja, în aceeași *Cerneală simpatică*, în ce măsură tăieturile semnalate de către Brunschvicg (iar acum public vizibile în reproducerile electronice ale paginilor manuscrise) nu operează conform aceleiași logici a cenotafului. Cugetarea 370 pare a oferi o cheie de lectură în atare direcție, dată fiind coincidența formei și a conținutului: tăietura anunță absența cugetării despre absența cugetării din acea cugetare. Nu vom insista aici, dar vom repeta o sugestie privind apropierea dintre efectele unei astfel de scriituri a absenței și mecanismul operant în deviza cartesiană *Larvatus prodeo*. Mă maschez pentru a indica prezența măștii ca indiciu al prezenței absenței: iată cum nu mă vedeți. O evidentă circumscriere a gestului mistic prin excelență: a indica prezența absenței, a indica misterul fără alterarea lui ca mister, a vorbi despre ceea ce nu se poate vorbi. De altfel, în construcțiile de acest tip, nerostitul servește drept imagine evocatoare a *de-nerostitului*. Iar dificultatea unor asemenea texte constă tocmai în discriminarea de către cititor a elipselor cu caracter implicit ilustrativ față de hiaturile motivate ontologic. În sensul că este necesară o extrem de minuțioasă arheologie a textului pentru a decide (în măsura în care o decizie este cu putință) dacă un pasaj mimează retoric o fractură semantică datorată unei limitări ontologice sau dacă nu este vorba despre o atare pantomimă, ci despre mortala frizare a liniștii ce debordează infinit discursul. În fond, distincția este aceeași precum cea dintre tăcere și liniște sau precum cea dintre alteritate și straniețate. Bineînțeles, tăcerea este alteritate docilă pentru discurs, masiv semantizată, pe când liniștea este straniețate (ne-ar plăcea să amintim germanul *Unheimlichkeit* sau latinescul *immensitas* – pentru a face legătura cu infinitul pascalian), sistare ontică a logicului.

etc. sunt, simultan, echivalente și ireductibile una la cealaltă. Sunt echivalente pentru că, într-o „structură infinită” (un alt oximoron), toate elementele sunt în cele din urmă – *pentru că* nu există un „în cele din urmă” – una<sup>31</sup>, și ireductibile pentru că, de asemenea, într-o structură infinită, nu este cu puțință o recenzie care să epuizeze *toate* elementele participante la compoziția acestui ori acelui element. O bună cale de examinare a unui atare labirint va fi fiind dată de întoarcerea la „analiza infinită”.

Neîndoielnic, „analiză infinită” nu există. Nu pentru că am adera obligatoriu la schema pascaliană a interminabilei divizibilități (de pildă, a unui acarian în Universuri mai mici și care îl conține în infinite ipostaze, ca în oglinzile paralele), ci pentru că însuși cuvântul *analiză* exclude interminabilitatea. Puțină etimologie. „Analiză” provine din grecescul ἀνάλυσις, de la verbul ἀναλύω, format din ἀνά („în sus”, „înapoi în sus” – de unde, spre exemplu, ἀνάβασις) și λύω („a dezlega”, „a dizolva”, „a descompune”, a „desface”). Reproducem aici un pasaj grăitor din Derrida, care, discutând despre Freud – ceea ce nu ne va incomoda uitând –, observă că:

*Il lui a fallu garder en particulier les deux motifs constitutifs de tout concept d'analyse.*

*La concurrence de ces deux motifs figure dans la figure même de la langue grecque, à savoir de l'analyse. C'est d'une part ce qu'on pourrait appeler le motif archéologique ou analogique tel qu'il se marque dans le mouvement en ana (remontée récurrente vers le principiel, le plus originaire, le plus simple, l'élémentaire, ou le détail indécomposable); et d'autre part un motif qu'on pourrait surnommer lythique, lythologique ou philolythique, marqué dans la lysis: décomposition, déliaison, dénouement, délivrance, solution, dissolution ou absolution, et du même coup achèvement final; car ce qui double le motif archéologique de l'analyse, c'est ici un mouvement eschatologique, comme si l'analyse portait la mort extrême et le dernier mot, de même que le motif archéologique en vue de l'originaire se tournerait vers la naissance<sup>32</sup>.*

Arheologie și eschatologie. Or, în chip evident, într-o „analiză infinită” – *pentru că* este *infinită* – ceea ce lipsește sunt, tocmai, ἀρχή și ἔσχατος. Dacă *Tyroglyphus farinae* (alias *Acarus siro*) conține vaste universuri „amboatate” (din franțuzescul *emboîter*) în abisul unei picături de apă și dacă, invers, planete gigant sunt gazde ale

<sup>31</sup> Nu pentru că ne-am dori să exagerăm, nici pentru că am ține cu orice preț la simetrie, cităm aici un alt pasaj din Borges – pentru concizia ilustrării celor în joc:

*El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona. (Din povestirea *Los teólogos*).*

<sup>32</sup> Jacques Derrida, *Résistances. De la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris, 1996, p. 33.



unor acarieni cât Soarele nostru, egal unei picături de apă de pe alte planete, mici la rândul-le<sup>33</sup>, atunci analiza ca *analiză* nu este cu putință.

În sens propriu, considerând exactă analiza *analizei* așa cum o propune Derrida în pasajul de mai sus, cultura și civilizația cărții își depliază structura aidoma acesteia: demersul arheologic tinde să recupereze punctul (/momentul) genezei, iar demersul eschatologic tinde să prezentifice punctul (/momentul) apocalipsei finale (etimologic, sintagma nu este un pleonasm, ea însemnând „revelația finală”). Deci, miza oricărei *analize* este înscrierea obiectului analizat între geneză și apocalipsă, cele două repere liminale determinând structura Cărții.

La fel ca în toate celelalte cazuri, consecințele sunt duble. Mai întâi, pare că Pascal devansează observațiile lui Derrida privitoare la situarea (/des-situarea) în deconstrucție a sistemului centrat în semn și închis în forma Cărții. Dacă obiectele – nu „în genere”, ci luate unul câte unul, până la epuizare – nu se lasă captate în exercițiul analitic și predate materiei semnificante a unui domeniu organizat defînibil ca *livresc*, atunci nimic nu poate fi supus în mod propriu sistemului. Ar fi aici o exemplificare a modului în care Pascal interpretează ideea paulinică după care „litera ucide, iar duhul face viu” (2. Cor., 3,6<sup>34</sup>), interpretare amenajată printr-un filtru sigur impregnat de augustinism, dar și complicat de fertila ambiguitate a expresiei franțuzești: *La lettre tue* (683, Brunschvicg). Litera ucide / litera tăcută. Extrasă din secțiunea dedicată *Figurilor* (în care, puțin mai devreme, la 677, se spusese/*scriesese* că *Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir. Chiffre a<sup>35</sup> double sens: un clair et où il est dit que le sens este caché*), această afirmație vine – cel puțin la o primă lectură – a dezlega „elementele” lumii de orice condiție impusă rațiunii și prin rațiune<sup>36</sup>: cartea este un cenotaf care trimite în absență la *enormitatea* și la *imensitatea* lumii. (Deja etimologic, *enormitatea* este nesocotirea normei, *imensitatea* este nesocotirea însăși.) În plus, avem în *La lettre tue* figura eufemizantă a liniștii ca tăcere: Pascal *scrie*, ceea ce semnalează (neputând să *desemneze* în mod propriu) absența – din și prin text a – absenței ca liniște, ca sistare ontică a *logos*-ului. Divizibilitatea interminabilă a ceea-ce-este împiedică legarea unei onto-logii. Pe de altă parte, nu poate fi ignorată nici deschiderea – întotdeauna și fatalmente paradoxală – către o

<sup>33</sup> Poate că nu este fără noimă, în acest punct, să trimitem în grabă către un tip de exercițiu hermeneutic definitoriu pentru așa-numita Școală a Suspiciunii și – cu precădere – spre consecințele unei aplicări intransigente a metodei genealogice nietzscheene (luând în calcul metoda rizomatică a unui Deleuze).

<sup>34</sup> În greacă: ...τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτένει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ, iar în *Vulgata*: ...*littera enim occidit Spiritus autem vivificat*.

<sup>35</sup> Renunțăm a discuta în acest loc eventualul sens al falsei greșeli: *a* în loc de *à*. Poate sugestia unei elipse din grabă (tocmai citiserăm: *Figure porte...*, fără articol), poate, fiindcă nu există iresponsabilitate în text, *altceva*, ascuns. Oricum, nu este singura omisiune la care suntem constrânși acum: cine a susținut că am fi epuizat sensurile cuvântului *chiffre*?...

<sup>36</sup> *La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens; et ainsi il n'y en a point* (274, Brunschvicg).

inflexiune apofatică a discursului pascalian: imposibilitatea ontologiei este la rândul său doar o figură impusă de amănuntul că Dumnezeu, *imens*, nu „încapă” în carte/Carte. Precum și la Descartes, nu se pune problema „inexistenței” celor pe care „le atingem și le vedem” (*à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons – Meditația a II-a*), ci doar aceea a posibilității minții de a le cuprinde (*comprendre*, cuvânt ce leagă – să repetăm, cu toate scuzele – atingerea – *toucher* – cu viziunea – *vue* – echivalabilă înțelegerii, deoarece cuplăm sistematic *l'œil et l'esprit*). Departe de naiva negație, atât Pascal, cât și Descartes recurg în ecoul subtextului la o dis-locare tipic hiperbolică. Avem, chiar aici, *un morceau de cire, un ciron – que nous croyons comprendre le plus distinctement (Meditația a II-a)* –, dar ele sunt la o distanță infinită. *Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie...* (233, Brunschvicg).

O nedumerire (ce-i drept, puțin atentă) s-ar lăsa presimțită aici. Am ajuns, de la teza minusculului acarian – ori, dincolo, a bucății de ceară –, la estimarea operativității unei des-situări apofatice a discursului, am subînțeles (așadar) o mișcare aferetică lizibilă în filigranul demersului, apoi am încercat să-l urmăresc pe acesta din urmă – fără *urmă* – în deschiderea sa hiperbolică. Însă cum, totuși, de nu ne-am deplasat, în atare parcurs, din proximitatea gănganiei de la care porniserăm? Faptul de a o multiplica metaforic prin aducerea dinainte a „mai-nimicului” de pe masa de lucru a lui Descartes nu ne lansează cu nimic mai hotărât către Absolutul necesitând o asemenea contorsiune violentă spre vaga întrezărire a stării de sistare ontică a *logos*-ului. Însă acest „mai-nimic” veșnic divizibil (și care, deci, zădărnicește *a priori* anclanșarea eficientă a oricărui mecanism de recuperare metatopică – întrucât angajează analiza infinită, adică imposibilitatea *de facto* a plasării datului în orizontul definit al cărții) nu este, în primă instanță, decât „aproape-de-nevăzutul” lui Gorgias. Cum se trece de acolo încoace – am căutat să indicăm anterior<sup>37</sup>. Și mai intim co-textului pascalian, putem rămâne la destul de neproblematice sesizare a detaliului că, dacă operăm într-o zonă – /rețea – în care ne-au condus temele centralității ubicue și, respectiv, responsabilității absolute, nu avem de ce să ne deplasăm din aparentul nostru punct de pornire; dar despre inutilitatea acestei deplasări ne-a vorbit, mai devreme, însuși Pascal<sup>38</sup>.

Începusem prin a sesiza, despre cuvinte, că nu sunt niciodată folosite, ci dimpotrivă. În sensul că, mai curând invers, ele sunt cele care se folosesc de „semnatar”, de „autor” – ca de vehicule pentru ocurențe în și prin care limba își

<sup>37</sup> A se vedea *supra*, discuția conectând *Elogiul Elenei* și fragmentul 26.

<sup>38</sup> Într-un sens, cu multe precauțiuni, am putea suspecta aici o spectaculoasă prelungire (în formă de labirint) a unei căi de gândire amplu antipatizate în Evul Mediu „oficial”. Opera *De tomis, id est de divisionibus* – a lui David din Dinant – este, foarte probabil, conform lui Gilson, aceeași „cu lucrarea *Quaternuli*, condamnată în 1210” (Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. rom. de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 354). Albert cel Mare, Toma d'Aquino și Nicolaus Cusanus au criticat mai mult sau mai puțin amănunțit gândirea lui David. A se vedea abrevierea acestei provocări în Gilson, *op. cit.*, mai ales p. 354. Filiația Dionisie (Areopagitul)-Eriugena-David ar trebui să ne rețină cu precădere atenția acolo.

precipită figurile. Îndărăt la Gorgias, ne amintim că „Lucrurile pe care le vedem nu sunt, prin natura lor, ceea ce vrem noi, ci numai ce este dat fiecăruia să fie”<sup>39</sup>. Și, de asemenea la Gorgias, ne amintim că lucrurile pe care le vedem (să zicem, eventual, *les corps que nous voyons*) funcționează, față de noi, la fel ca discursul (în orice caz – pentru Elena...). De unde rezultă că nici lucrurile pe care le auzim<sup>40</sup> nu sunt, prin natura lor, ceea ce vrem noi, ci numai ce este dat fiecăruia să fie. Și tot astfel cu lucrurile pe care le spunem. Cu fireștile scuze pentru sufocanta repetiție, „lucrurile pe care le spunem nu sunt, prin natura lor, ceea ce vrem noi, ci numai ce este dat fiecăruia să fie”. Iar această donație aparține limbii. În ambele sensuri ale expresiei: îi aparține atât pentru că limba este agentul donației, cât și pentru că este destinatarul ei. O destul de stranie specie de donație, fără îndoială, având în vedere că are atât un agent, cât și un destinatar, ceea ce pare să o stabilească în zona pe care se decupează condiția scrisorii. Dar, pe de altă parte, ce putea fi mai lesne de așteptat la *urma* (inepuizabilă a) unui drum *înscrind* semnul, deplasarea de la ureche la ochi, sensurile absenței, efectele de rezonanță ale mecanismului de recuperare metatopică?...

De altminteri – și pe aici se lasă căutată și miza propriului nostru demers –, Pascal încearcă, mai pretutindeni<sup>41</sup>, să assembleze un mecanism alternativ pentru efectuarea acestei mișcări de recuperare, una crucială pentru sistem, păstrând în același timp *nealterată* straniețea – care, destructurantă, ucigătoare în imediată prezență, rămâne simultan și finala „țintă” a oricărui discurs (cel puțin filosofic). Ritmicele moderări, ponderări, semnalări ale regiunilor de forță diminuată ale rațiunii joacă rolul de indicii eufemizante pentru zona mată ce bordează și debordează sistemul, refuzând totodată falsificarea stranieții în chipul familiar al unei alterități docile, însă care nu face decât să răstoarne metodic prezența într-o comodă imagine speculară a ei înseși. Mai degrabă decât sensul matematic, „ponderarea” capătă celălalt înțeles din limba franceză (reținut, de altfel, și la noi) al verbului *pondérer*, a echilibra, a contrabalansa, a reduce puterea sau efectele – ceea ce face legătura, îndărăt, cu un înțeles al cuvântului *raison* care scapă adesea traducerilor. În limba română, avem două cuvinte corespunzătoare nuanțelor din franceză, anume „rațional” și, respectiv, „rezonabil”. Dicționarele nu omit, pentru expresia *être raisonné*, echivalentul *être pondéré*. Abordările puțin grijulii au determinat frecvente neclarități (și, uneori, veritabile confuzii) pentru versiunile propuse în alte limbi – nu doar ale textelor pascalienne, la drept vorbind. Și, pentru a sesiza incongruențele, nici măcar nu ar fi nevoie – utilizând aici un verb drag lui Leibniz – de a „rabiniza” cuvintele, adică de a le interpreta cu nesfârșită migală; este la îndemâna oricărui utilizator modest al limbii române să prindă noima unei

<sup>39</sup> Gorgias, *Elogiul Elenei*, op. cit., p. 477.

<sup>40</sup> De altfel, o specie a „lucrurilor pe care le vedem” sunt „lucrurile pe care le citim”. Platon, în *Phaidros*, se juca masiv cu te(a)ma trecerii a ceea ce se aude către ceea ce se vede (trecere marcată ca scriere). Această trecere este deja operată, din câte vedem, în *Elogiul Elenei*.

<sup>41</sup> Am ales aici a ne concentra asupra mai cunoscutelor *Pensées*, dar am fi putut la fel de bine – chiar dacă „mai lung” – să optăm și pentru *Les provinciales* ori (mai cu seamă) pentru *L'art de persuader* (care ne-ar fi predispus în mai mare măsură la apropierea de Gorgias).

observații cum că „Este nerezonabil să pretinzi un comportament rațional unui îndrăgostit”. Este rațional să-i spui unui disperat că va muri (cum o arată diagnosticul), însă e rezonabil să eviți o atare fidelitate față de rațiune. Pascal ponderează însăși rațiunea – ceea ce este rezonabil: o știm bine: *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses. (...) est-ce par raison que vous aimez?* (277, Brunschvicg). Revenind la problema noastră, Pascal sesizează două necesități de semn contrar – ceea ce, desigur, generează, simetric, noi așezări chiastice în perspectiva unei eventuale soluții –, anume: necesitatea de a supune sistemului (pentru a da rost unicei mărețe puteri de care dispune fragila trestie gânditoare) straniețate lumii *așa cum nu o poate abrevia și reproduce discursul și fără naiv-teatralul recurs la masca unei alterități dinainte docile, ca și cum același actor ar juca deopotrivă eroul și balaurul și la sfârșit ar pretinde să fie crezut că eroul a biruit de-adevăratelea bestia, respectiv necesitatea de a menține discursul vital. Misticul, poetul pot exceda limbajul liniștii (un pleonasm abia dacă disimulat) – deoarece trăirea, ca miză a lor, nu stă (în cazul misticului) sau nu se rezumă (în cazul poetului) în/la cuvinte. Misticul prizonier în discurs devine teolog, iar poetul blocat la vorbe decade în condiția de versificator. De partea cealaltă, logicianul care „scapă” în emoție păcătuiește ca retor. Filosofia, însă, oricât ar suna aceasta de simplist, datat, didactic sau cum vom fi binevoind a o califica, trebuie să pună laolaltă lumina discursului și afania straniețării. Contorsiunile spectaculoase ale chiasmelor pascalienne par destinate realizării acestui scurtcircuit inconceptibil și ineludabil.*