

Colecția
ACADEMICA
306

Seria
Filosofie

Cornel-Florin Moraru este profesor asistent al Universității Naționale de Arte din București, doctor în filosofie al Universității din București în domeniul filosofiei și filolog clasicist. Prin studiile și cercetările sale își propune regândirea din perspectivă meontologică a istoriei filosofiei occidentale și românești cu ajutorul instrumentelor puse la dispoziție de hermeneutica filosofică contemporană și conturarea premiselor dezvoltării potențialului filosofic al limbii române.

Cornel-Florin Moraru, *Atitudinea estetică în filosofia artei. Aplicații asupra esteticii lui Lucian Blaga și Maurice Merleau-Ponty*
© 2018 Institutul European Iași pentru prezenta ediție

INSTITUTUL EUROPEAN

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161
euroedit@hotmail.com.; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MORARU, CORNEL-FLORIN

Atitudinea estetică în filosofia artei. Aplicații asupra esteticii lui Lucian Blaga și Maurice Merleau-Ponty / Cornel-Florin Moraru. - Iași: Institutul European, 2018

Conține bibliografie

ISBN 978-606-24-0222-8

1

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/ 1996.

Printed in ROMANIA

CORNEL-FLORIN MORARU

**ATITUDINEA ESTETICĂ
ÎN FILOSOFIA ARTEI**

Aplicații asupra esteticii lui Lucian Blaga
și Maurice Merleau-Ponty

INSTITUTUL EUROPEAN
2018

CUPRINS

Cuvânt prevenitor / 9

Introducere / 15

Capitolul I. Cele două gigantomahii pentru ființa (omului) / 27

1. Prima gigantomahie: Fixarea naturii umane în filosofia clasică greacă / 32
2. A doua gigantomahie: Deconstrucția raționalității filosofice / 37
 - 2.1. Între antropologie și filosofie. Disputa pentru studierea omului / 37
 - 2.2. Ipostazele filosofice și ipostazele antropologice ale omului / 40
 - 2.3. Asemănări conceptuale și diferențe atitudinale / 42

Capitolul II: Omul ca existență în două orizonturi. Temeiurile preteoretice ale gândirii blagiene / 47

1. Considerații preliminare / 47
2. Orizontul misterului ca *prius* și *origo* al umanității / 54
3. Două tipuri de mistere: protomisterul și mistere-precipitat / 62
4. Categoriile abisale ca „vaduri de ieșire din concret” și personanța / 67
5. Accentul existențial și trecerea între cele două orizonturi / 73

Capitolul III. Orizont preteoretic și atitudine estetică la Lucian Blaga / 79

1. Locul esteticii în sistemul filosofic blagian / 79
2. Estetică și metafizică. Toposul atopic al esteticului și des-centrarea eului gânditor / 84
3. Atitudine estetică, atitudine cognitivă și sensibilitate / 94
4. Dis-poziție topologică și satisfacție estetică. Con-simțirea destinului uman / 101
5. Frumos estetic și frumos natural. Atitudinea estetică și estetizarea naturii / 104
6. Arhitectura valorică a trăirii estetice și constituirea valorilor / 109
 - 6.1. Constituirea valorilor / 110
 - 6.2. Cele cinci tipuri de valori estetice și constituirea experienței estetice / 115
 - 6.2.1. Valorile polare / 116
 - 6.2.2. Valorile vicariante / 118
 - 6.2.3. Valorile terțiare / 121
 - 6.2.4. Valorile flotante / 122
 - 6.2.5. Valorile accesorii / 124
7. Cele două ordini ale constituirii obiectului estetic / 125
8. Cosmos și cosmoid. Coincidența structurală a lumii cu lumea operei de artă / 129

Capitolul IV. Omul ca existență corporală în lume. Temeiurile preteoretice ale gândirii lui Maurice Merleau-Ponty /133

1. Existența în lume și problemele tradiției filosofice / 133
2. Percepție și chiasm. Cele două perioade ale gândirii lui Maurice Merleau-Ponty / 139
3. Inserția omului în lume. Corpul ca vehicul al conștiinței în lume / 143
4. Corp obiectiv și corp fenomenal. Ființa în lume și schema corporală / 149
 - 4.1. Ideea de corp fenomenal / 149
 - 4.2. Corpul fenomenal și dublul anonim al existenței în lume / 151
 - 4.3. Ancorarea corporală în lume și intenționalitatea prereflexivă / 153
 - 4.4. Schema corporală și dubla intenționalitate a ființării în lume / 155
5. Gândire și orizont antepredicativ / 158
6. Dublă intenționalitate și credință perceptivă / 162
7. Credință perceptivă și reflexivitate / 165
 - 7.1. Credință perceptivă, iluzie și hermeneutică afectivă / 165
 - 7.2. Credință perceptivă și conștiință reflexivă. Conversia reflexivă / 169
 - 7.3. Deschidere către lume și suprarefecție / 173
8. Vizibilul, invizibilul și carnea / 176
9. Întreșeserea și chiasmul. Încarnarea și deschiderea către lume / 180

Capitolul V. Atitudine și constituire estetică în gândirea lui Maurice Merleau-Ponty / 185

1. Atitudine estetică și percepție / 185
2. Lumea ca spectacol și trăirea estetică / 189
 - 2.1. Intersubiectivitate și lume culturală. Caracterul fermecător al artei / 193
 - 2.2. Trăire estetică și dublă intenționalitate / 198
3. Atitudinea ca putere a unui anumit spectacol și percepția estetică / 202
 - 3.1. Atitudine și corporalitate / 202
 - 3.2. Atitudini judicativizante și atitudini nonjudicativizante / 204
 - 3.3. Atitudine nonjudicativizantă și non-filosofie / 209
 - 3.4. Atitudine artificială și atitudine artistică. Coincidența artei cu filosofia / 211
 - 3.5. Atitudine estetică și atitudine creatoare / 214
4. Atitudine estetică și schemă afectivă / 216
 - 4.1. Eros, libido și schema afectivă / 216
 - 4.2. Dorință și satisfacție estetică / 220
5. Lumea operei de artă și reconstrucția relației eu-lume / 223
6. Satisfacție estetică și valorizare / 227
 - 6.1. Mecanismul hermeneutic al constituirii valorilor în genere / 227
 - 6.2. Valorizarea stratificată și constituirea obiectului estetic / 231

Capitolul VI: Atitudinea estetică la Lucian Blaga și Maurice Merleau-Ponty. Genealogia și archeologia experienței estetice / 235

1. Genealogia atitudinii estetice. Concepte fundamentale / 236
 - 1.1. Fondul Anonim și anonimitatea orizontului pre-personal de existență / 236

- 1.2. Metafizica între mitologie și hermeneutică / 241
- 1.3. Transpoziții conceptuale și transpoziții senzoriale / 245
- 1.4. Matrice ideatică și matrice stilistică / 248
- 1.5. Metaforă și simbol / 251
- 1.6 Concluziile comparației genealogice / 253
- 2. Archeologia atitudinii estetice / 255
 - 2.1. Des-centrarea orizontului conștiinței și redefinirea naturii umane / 255
 - 2.2. Inconștient și atitudine estetică / 260
 - 2.3. Inconștientul individual și inconștientul colectiv ca ipostaze ale nimicului / 263

Capitolul VII: Concluzii generale / 267

Bibliografie / 275

Cuvânt prevenitor

Lucrarea de față redă spre publicare textul tezei de doctorat pe care am susținut-o în toamna anului 2017 la Facultatea de Filosofie a Universității din București, cu titlul *Antropologie și atitudine estetică în transcendentalismul lui Lucian Blaga și Maurice Merleau-Ponty* și care a beneficiat de îndrumarea prof. univ. dr. Gheorghită Geană. Am ales să nu aduc modificări și adăugiri textului doctoral, pe de o parte din cauza faptului că timpul scurs de la susținere nu-mi permite o detașare critică față de text și, pe de altă parte, deoarece cred că este un gest de minimă onestitate față de cititori să mă prezint așa cum am făcut-o și în fața comisiei de examinare, fără cosmetizări și adăugiri post-factum.

Prin urmare, cititorul se află în fața aceluiași text susținut la examenul doctoral, cu plusurile și minusurile sale, cu luminișurile și întunecimile sale, cu răspunsurile și aporiile sale. Aceste „meandre” ale textului reclamă însă o serie de remarci preliminare care au rolul de a ghida preventiv privirea cititorului. Noima acestui *Cuvânt prevenitor* este, așadar, dublă. Pe de o parte, el aduce o seamă de lămuriri privitoare la câteva aspecte de detaliu la care am reflectat în timpul scurs de la susținerea doctoratului și, pe de alta, el răspunde unora dintre recomandările și obiecțiile comisiei de examinare.

Trebuie spus încă din capul locului că efortul de a gândi conceptul de *atitudine estetică* în coordonatele gândirii contemporane m-a adus la confluența a mai multe domenii ale filosofiei și ale științelor umaniste în genere. Aici am găsit izvorul unora dintre prejudecățile noastre culturale care stau la originea gândirii postmoderne. De aceea, rog de pe acum cititorul să *nu* înțeleagă această sintagmă (*i.e.* „gândire postmodernă”) cu prejudiciul de imagine pe care-l are postmodernitatea în genere. Gândirea postmodernă, așa cum mă raportează la ea în paginile următoare, este un dat cultural în care trăim cu toții, indiferent că vrem sau nu. Ea nu este doar un curent trecător, ci o condiție istorică de care, cel puțin cei mai tineri dintre noi, nu ne putem „vindeca”, oricât am apela la „remediile homeopate” ale studierii altor epoci ale filosofiei. Falsitatea acestor remedii nu este însă una absolută, ci constă tocmai în pretenția de a „scoate” gândirea din mediul în care s-a dezvoltat și a-i oferi un altul, presupus „mai bun”. Dar noi nu citim niciodată un text, așa cum recunoaște calculatorul un cuvânt într-o poză, ci îl investim cu propriile noastre supoziții, reflexe de gândire și idei, care implacabil sunt (și) de sorginte istorică. A nu se înțelege de aici că studierea textelor clasice ale filosofiei nu este benefică. Ea este, în opinia mea, chiar un imperativ. Dar

scopul acestui studiu nu e acela de a înțelege trecutul *ca trecut*, ci de a ne înțelege *pe noi înșine* mai bine, de a desluși intricațiile prezentului.

Lucrurile stau astfel deoarece, înainte de a fi o doctrină anume, postmodernismul este o *forma mentis* care privilegiază gândirea hermeneutic-afectivă în fața gândirii riguroso-raționale. Prin urmare, atâta timp cât nu mai credem că putem cuceri adevărul „gol-goluț” doar cu ajutorul rațiunii și instrumentelor sale, cât timp avem conștiința faptului că orice înțelegere este, totodată, o interpretare, suntem postmoderni, indiferent dacă cercetăm textele homerice sau dadaismul. Or, tocmai deoarece nu este un „curent cultural”, ci o „condiție istorică”, postmodernitatea trebuie înțeleasă și asumată, nu blamată și refulată dintr-o dorință de distanțare față de un anumit gânditor sau „curent” de gândire. Cu această dorință de înțelegere mi-aș dori ca cititorii să lectureze paginile ce vor urma.

Totodată, țin să atrag de la început atenția asupra faptului că, în încercarea de a înțelege *ce anume* din ființa noastră ne face să apreciem arta și frumosul în genere, a trebuit să explorez atât teritorii ce-mi erau familiare, cum ar fi ontologia umanului sau estetica, cât și teritorii străine habitatului meu mental de la începutul cercetărilor doctorale, cum ar fi antropologia (în special cea culturală), psihanaliza sau biologia evoluționistă. Acest drum a fost lung și nu lipsit de bifurcații aporetice, dar cum fiecare călător ia cu sine în periplul său ceva care să-i amintească de „acasă” și să-l țină departe de rătăcirii, eu am luat cu mine o constantă a preocupărilor mele filosofice – *perspectiva meontologică de a privi filosofia*. Aceasta presupune, înainte de toate, o disciplină a privirii de a se uita dincolo de „*ce sunt lucrurile*”, către nimicul care le originează și le dă sens, o privire dincolo de ființa lucrului, care revelează lipsa originară de teme din spatele oricărei gândiri filosofice și, de altminteri, din spatele oricărei gândiri în genere.

Un astfel de exercițiu meontologic nu este lipsit de importanță în ordine filosofică deoarece suntem obișnuiți să plecăm în căutările noastre mai mult sau mai puțin livrești de la o credință fundamentală, care însă nu este fundamentată pe nimic și nici nu poate fi fundamentată pe nimic: aceea că *lucrurile pe care le percepem și le cercetăm există, sunt ceva, au ființă* – fie că această ființă este o ființă „intențională” sau „reală”. Astfel, tindem să pierdem cel mai adesea din vedere faptul că privirea noastră, cu tot „bagajul” său conceptual, este cea care le *dă* ființă și, totodată, ne punem în pericolul de a „vâna fantome” – fantome ale gândirii, fantome ale imaginației, fantome ale propriului nostru sine. Pentru a evita această rătăcire, trebuie să dăm nimicului ceea ce-i al lui, anume rolul de *principiu*, de „începătură” a oricărei uimiri și cercetări filosofice.

Fără îndoială că greutățile acestui mod de a gândi sunt mari, mai ales deoarece, după mai bine de două milenii de gândire filosofică orientată spre ființă, am uitat cum să privim nimicul. În tendința noastră naturală de a înțelege *ce sunt lucrurile*, nu reușim decât în mod excepțional să păstrăm nimicul în nimicnicia sa. Obișnuiți cu obiectele obișnuite ale gândirii noastre, cu „existențele” acestei lumi,

noi uităm că nimicul este o idee fără chip și mereu îl întruchipăm – îi dăm formă, îl substanțializăm, îl ipostaziem. Lucrurile stau astfel deoarece vrem să înțelegem *ce* este nimicul, și prin acest *ce* vizăm deja o „esență” sau o „ceiță”, cum se exprima Dimitrie Cantemir. Așa că prima „asceză” mentală ce trebuie făcută este aceea de a ne abține să gândim nimicul cu implicarea vreunui sens substanțial, de a *nu* încerca să vizăm *fenomenul nimicului în sine* – lucru de altfel cu neputință –, ci mai degrabă modul în care noi îi confecționăm ipostaze sau măști prin simpla vizare intențională.

Doar astfel, cred eu, putem surprinde modul de funcționare al atitudinii estetice, care este tocmai o *modalitate originară de a da ființă obiectului* pe care îl numim „estetic”. Ea, împreună cu restul atitudinilor noastre (ex. cea etică, cea religioasă, cea științifică) formează un sistem complex de modalități de raportare la lume și de donație de ființă, care încă se așteaptă a fi studiat în toată complexitatea sa. Motivul acestei stări de fapt este acela că, chiar și în vremurile noastre, filosofia are o abordare preponderent cognitivistă, care privilegiază atitudinea științifică și care impune un anumit model de cunoaștere, incompatibil cu ceea ce am numit „cunoaștere estetică” sau „cunoaștere afectivă”.

Pentru a putea ocoli această tendință a filosofiei către o abordare cognitivistă, am încercat o dis-locare a gândirii celor doi filosofi studiați, dis-locare care a necesitat însă și o serie de resemantizări conceptuale și inovații terminologice asupra cărora am atras atenția la locul potrivit. De aceea, cititorul ar trebui să ia în seamă încă de la început faptul că, oricând se află într-un astfel de context, înțelegerea prealabilă a respectivului concept trebuie „pusă în paranteze”, deoarece ar putea mai mult încurca. Am ales o astfel de cale în favoarea inovației conceptuale deoarece, încă de la Kant, apare în filosofia modernă ideea că este de preferat resemantizarea unui concept al cărui înțeles actual este „impropriu” față de înțelesul său originar-istoric, în locul inventării unui nou doar de dragul noutății¹, practică în care pare-mi-se că filosofia contemporană se complăce poate prea des. Când scriu aceste rânduri, am în minte în special conceptele legate de metodologia de comparație meontologică, anume cel de *genealogie meontologică*

¹ „În ciuda mării bogății a graiurilor noastre, gânditorul se găsește deseori stingherit când e vorba să găsească o expresie care să redea exact conceptul lui și în lipsa căreia el nu se poate face înțeles bine nici altora, nici chiar lui însuși. A făuri cuvinte noi e o pretenție de a legifera în materie de limbi vorbite, pretenție care reușește rareori, și înainte de a recurge la acest mijloc disperat este prudent să căutăm într-o limbă moartă și savantă, pentru a vedea dacă se găsește în ea acest concept împreună cu expresia lui adecvată; și chiar dacă vechea lui folosire ar fi devenit incertă, din cauza neglijenței autorilor ei, totuși e mai bine să se consolideze sensul care-i era propriu (...) decât să se piardă totul numai fiindcă ne facem inteligibili.” (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, Editura IRI, București, 1998, pp. 282-283).

și de *archeologie meontologică*. Acestea trebuie înțelese într-un sens etimologic-grecesc, nu în sensul cu care s-au consacrat în filosofia contemporană în scrierile lui Michel Foucault.

Rămânând în sfera gândirii kantiene, mai vreau să aduc o ultimă clarificare, care vizează folosirea în paginile ce urmează a termenilor de „transcendental” și „transcendentalism”. Ei trebuie priviți într-un sens larg ce apare, de altfel, și în textele kantiene, pe lângă sensurile mai specializate. Se poate numi „*transcendentală*” orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*². Așadar, transcendentalismul este o *tendință a gândirii*, o modalitate de abordare a filosofiei, care implică un „deja-disponibil”, un „prealabil”, pe baza căruia gândirea însăși se constituie. Din perspectiva cercetării noastre, nu contează dacă acest „prealabil” este un „deja-constituit” de tip cultural-inconștient – cum pare a sugera Lucian Blaga în cazul matricei stilistice – sau un sediment al experienței trăite, format la nivel existențial, ca în cazul lui Maurice Merleau-Ponty. Pentru scopurile cercetării noastre, distincția dintre un *a priori* în sens tare – ce poate fi găsit la Lucian Blaga – și un *a priori* în sens slab – ce poate fi văzut la Merleau-Ponty – nu se aplică. Deși sensurile în care este gândit acest „prealabil” sunt diferite, ele denotă aceeași tendință comună filosofiei celor doi, anume aceea de a da o mai mare atenție *modului* în care cunoaștem obiectele, decât „obiectelor însele”.

Prin urmare, *transcendentalismul* nu face trimitere la o doctrină în genere, ci la o anumită condiție a gândirii filosofice contemporane, moștenită ca atare din modernitate, anume aceea de a renunța la pretenția cunoașterii „realității înseși” în favoarea cercetării „lumii conștiinței”. E adevărat că ambiguitatea provine aici de la nivel lingvistic, unde sufixul „-ism” (lat. -ismus, gr. -ισμός) este unul polisemantic și, pe lângă înțelesul de „doctrină” sau „sistem” (un înțeles derivat și neoriginar de altfel), poate da cuvintelor cărora li se alătură, printre altele, și înțelesul de „tendință” sau „condiție” (chiar în sens medical – de exemplu, „anevrism”, „reumatism” etc.). În cazul lucrării de față, transcendentalismul este o condiție a gândirii, o tendință asumată adesea chiar inconștient, similară „sincretismului” gândirii elenistice, de exemplu, și tocmai de aceea nu trebuie investit cu alte înțelesuri.

În fine, rezerv ultimele rânduri ale *Cuvântului prevenitor* pentru a mulțumi acelor persoane datorită cărora cercetarea de față a fost posibilă. În primul rând, îi mulțumesc profesorului Gheorghită Geană pentru amabilitatea cu care m-a acceptat ca doctorand al său și pentru răbdarea cu care mi-a ghidat primii pași în lumea fascinantă a antropologiei culturale. Îi mulțumesc profesorului Viorel Cernica pentru sprijinul călduros acordat de-a lungul timpului și pentru faptul că, prin cărțile și cursurile sale, mi-a dat nimicul să-l gândesc. Îi

² *Ibidem*, p. 66.

mulțumesc, de asemenea, profesorului Constantin Aslam, care mi-a deschis privirea către un domeniu unde se aflau multe răspunsuri pe care eu le căutam în zadar în alte locuri, anume estetica filosofică. Nu în ultimul rând, dedic această carte părinților mei, care, într-un context istoric ce nu le oferea nici un motiv riguros, au pus afectivitatea înaintea rațiunii de fiecare dată când m-au susținut în proiectele mele privitoare la filosofie sau la filologia clasică, dovedind astfel că ei înșiși au o gândire de coloratură postmodernă – lucru pentru care îi admir.

Introducere

Prezenta teză de doctorat ia în cercetare problema atitudinii estetice și a constituirii transcendente a obiectului estetic în contextul filosofiei contemporane printr-o comparație între Lucian Blaga și Maurice Merleau-Ponty. Pe această cale urmărim să oferim o perspectivă asupra redefinirii naturii umane și a filosofiei în întregul său ca urmare a problemelor ridicate la începutul epocii postmoderne¹ de apariția antropologiei culturale și definirea ei drept știință ce studiază, printre altele, și *condiția umană*². Prin această redefinire, după cum vom argumenta, omul nu mai este văzut ca *ființare rațională*, ci ca *ființare dis-pusă afectiv*, motiv pentru care întreg orizontul de studiu al filosofiei se reconfigurează, apărând în centrul discuției filosofice o seamă de teme marginale sau chiar ignorate complet de filosofia tradițională.

Prin urmare, demersul nostru vizează argumentarea, între altele, a următoarelor teze: 1) că la începutul epocii postmoderne a avut loc o redefinire a esenței umane care a avut ca efect o reconfigurare a întregului orizont al gândirii filosofice, fapt ce 2) a fost prilejuit de o criză impusă de descoperirile nou apărutei antropologii culturale; 3) în urma acestei redefiniri, omul a fost gândit, în esența sa, ca ființare dis-pusă afectiv sau ființare estetizantă și, drept consecință, 4) estetica a dobândit o importanță fundamentală pentru filosofie.

¹ Vom defini în mod convențional Postmodernitatea ca epocă a gândirii filosofice care începe odată cu Nietzsche și se manifestă printr-o tendință de a incorpora în gândirea filosofică viața însăși, alături de dispozițiile afective concrete ale omului. Pe scurt, gândirea postmodernă este o gândire anti-tradiționalistă, antimetafizică, antiesențialistă și orientată spre trăirea concretă mai degrabă decât către concepte abstracte. Din lista curentelor filosofice ce pot fi incluse în această tendință fac parte fenomenologia, hermeneutica, existențialismul, deconstructivismul ș.a. Pentru moment ne vom rezuma doar la această descriere succintă, urmând ca temeurile ei să fie dezvoltate în cercetarea ce urmează.

² „Antropologia este o disciplină cu rădăcini atât în științele biologice, cât și în științele umaniste și antropologii au fost de ceva vreme implicați în strângerea de informații și testarea de teorii privitoare la condiția umană.” (Joann Jacoby, Josephine Z. Kibbee, *Cultural Anthropology. A Guide to Reference and Information Sources*, Second Edition, Unlimited Libraries, London, 1991, p. 50).

Așa stând lucrurile, trebuie să subliniem încă de la început că ceea ce ne interesează în această cercetare nu este estetica³, într-un sens restrâns, didactic, ci ceea ce această disciplină ne scoate la iveală privitor la ființa omului însuși ca viețuitoare dis-pusă afectiv. Cu alte cuvinte, suntem interesați *de o atitudine a omului* care se manifestă în primul rând în legătură cu arta, dar se poate manifesta și în legătură cu alte obiecte sensibile sau intelectuale. În calitate de modalitate a omului de a se deschide către lume, problema *atitudinii estetice* devine centrală filosofiei și începe se impregneze toate domeniile acesteia abia odată cu Postmodernitatea, când, după cum vom vedea, deschide un nou orizont de explicitare hermeneutică a naturii umane.

Avem, așadar o distincție ce trebuie clarificată din capul locului: cea dintre estetică și atitudine estetică. Pe de o parte, disciplina filosofică numită „estetică” este acel domeniu tematic de filosofare în care sunt explicitate diverse fenomene privitoare la trăirea provocată de obiecte artistice în genere. Încă din secolul al XVIII-lea, ea a fost definită de Alexander Baumgarten din perspectivă cognitivă ca „știință a cunoașterii sensibile” (lat. *scientia cognitionis sensitivae*, ger. *die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis*)⁴ și are drept subiect principal de studiu „frumosul artistic”. Atitudinea estetică, pe de altă parte, așa cum o înțelegem noi, nu ține de o disciplină propriu-zisă, ci este o structură înscrisă în constituția de ființă a omului. Ea este fundamentul ontologic care asigură posibilitatea constituirii esteticii în calitate de disciplină filosofică și are un spectru de aplicabilitate mult mai mare. Ea se poate manifesta în legătură cu orice obiect al lumii cotidiene, atunci când sensul său este transfigurat și intră în joc contemplarea prin anumite categorii, diferite de cele ale intelectului, numite îndeobște „categorii estetice”.

³ Pe parcursul lucrării de față vom opera cu o distincție sistematică între estetică și filosofia artei. Dacă prima disciplină studiază trăirea estetică și mecanismele sale ontologice ce țin de ființa omului, cea de-a doua studiază statutul ontologic al operei de artă. Pe de o parte avem o ontologie a umanului și, pe de cealaltă, o ontologie a obiectului artistic. Fără îndoială că cele două discipline sunt legate intim laolaltă de atitudinea estetică ce trebuie să fie pusă în joc în ambele cazuri, dar ele se diferențiază la nivelul discursului factic ca două „regiuni ontologice” diferite. Pe de o parte, în cazul filosofiei artei avem o cercetare din perspectiva atitudinii estetice a regiunii ontologice a obiectelor artistice și, de cealaltă parte, avem o cercetare din perspectiva atitudinii estetice a regiunii ontologice a umanului. Pentru mai multe detalii privitoare la această distincție, a se consulta Constantin Aslam, Cornel-Florin Moraru, *Curs de filosofia artei. Mari orientări tradiționale și programe contemporane de analiză*, Volumul 1: Filosofia artei în premodernitate, Editura UNArte, București, 2017, p. 32 sqq.

⁴ Alexander Baumgarten, *Teoretische Aesthetik: Die Grundlegenden Abschnitte der Aesthetica (1750/58)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983, §1.

Pentru a înțelege însă resorturile redefinirii filosofiei în postmodernitate și emergența atitudinii estetice ca temă centrală de cercetare, trebuie să adoptăm și o *perspectivă istorică*. Or, dacă privim retrospectiv la istoria filosofiei observăm că una dintre primele definiții ale acestei discipline a fost aceea de „*artă a răsucirii sufletului*”⁵ de la „lumea devenirii”, către „lumea ideilor”, de la ființările individuale și trecătoare către ființa universală, necesară și eternă. Interesant și paradoxal totodată este însă faptul că, definindu-se pe sine ca „*artă a răsucirii*”, filosofia nu prea și-a „răsucit privirea” asupra problemei artei în genere și a constituirii obiectului estetic în mod special. Deși avem niște încercări izolate și mai înainte, abia odată cu venirea Modernității estetice s-a constituit ca disciplină filosofică de sine stătătoare prin Alexander Baumgarten, un gânditor din școala lui Christian Wolff care a scris în anul 1750 primul tratat de estetică⁶. Acest context de apariție ni se pare în mod special interesant deoarece denotă faptul că nu vreo înclinație personală sau vreo preferință circumstanțială a dat impulsul nașterii esteticii, ci tocmai necesitatea, dictată de rațiunea suverană, de a prinde absolut toate fenomenele lumii într-un sistem enciclopedic al filosofiei.

Așadar, chiar dacă estetica s-a născut mai târziu, ea s-a născut grație unei necesități ce ține de chiar felul de a fi al cercetării filosofice așa cum era ea concepută la începutul Modernității ca sistem al rațiunii⁷. Dar pretențiile totalizatoare și raționalizante ale filosofiei nu s-au născut peste noapte, la trecerea dintre gândirea scolastică și cea modernă. Încă de la Heraclit *rațiunea*, în ipostaza de λόγος⁸ cosmic, a pus bazele acestei direcții și a pus filosofia pe făgașul său. A fost însă nevoie ca gândirea însăși să absolutizeze rațiunea ca natură umană căreia i se supune întreaga lume și să năzuiască la construcția pur teoretică a unui „sistem al rațiunii” care să includă toate aspectele lumii sub un singur set de principii date de rațiunea însăși sau, în cel mai bun caz, „judecate” de rațiunea însăși⁹.

Pe această cale observăm un lucru paradoxal: acela că există un motiv comun al apariției esteticii ca disciplină filosofică și al marginalității acesteia în

⁵ Cf. Platon, *Republica*, 549c-d.

⁶ Alexander Baumgarten, *Teoretische Ästhetik: Die Grundlegenden Abschnitte der Aesthetica (1750/58)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983.

⁷ „Sistemul este *lege a ființei*, și el este propriu *Dasein*-ului modern, iar sistemul și caracterul de sistem desemnează poziția modificată a cunoașterii în adevărul ei temei și în adevărata ei amploare.” Martin Heidegger, *Sistemul filosofic și constituirea lui în epoca modernă*, în F.W.J. Schelling, *Filosofia artei. Despre relația artelor plastice cu natura*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, traducere și notă introductivă de Gabriel Liiceanu, Studiu introductiv de Gabriel Liiceanu, Editura Meridiane, București, 1992, p. 553).

⁸ Cf. Heraclit, DK B, 1.

⁹ Cf. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, Editura IRI, București, 1998, p. 23.

orizontul problemelor filosofice. Aceeași definiție a omului ca *ființare rațională*, prezentă explicit la Aristotel¹⁰, dar subînțeleasă de mai mulți gânditori prearistotelici începând cu Heraclit, a fost cea care a orientat filosofia într-o direcție cognitivistă și a făcut-o să ignore – sau chiar să „izgonească” din cetatea filosofiei¹¹ – problemele ridicate de afectivitatea umană. Încă din primele fragmente filosofice privitoare la artă, ea s-a arătat mai degrabă ca o formă de magie care, prin fermecarea noastră la nivel afectiv, face ca „amăgirea să ne cuprindă mintea”¹². Pentru a contracara acest pericol, omul trebuia să dea ascultare „spusei (μῦθος) Zeului”¹³, aceeași spusă care, în calitate de λόγος, era rostuitoare a κόσμου-ului în întregul său la Heraclit. Așadar, lumea însăși și arta trebuiau constituite prin rațiune iar, din perspectiva acesteia din urmă, arta ori nu reprezintă mare lucru, ori, mai rău, este o sursă de corupere deoarece „înflăcărează” emoțiile iraționale și aduce cu sine seducerea omului în direcția unei lumi ireale și fantomatice din spatele petelor de pe pânza tabloului. Ironia sorții face ca, la mai bine de două milenii distanță, aceeași rațiune să dicteze filosofiei *instituirea esteticii* ca disciplină aparte, subsumată unui sistem.

Din păcate, această instituire, fiind dictată tot de rațiunea suverană, nu a adus mari schimbări în percepția problemelor legate de artă în rândul filosofilor. Din perspectivă cognitivistă, estetica rămâne o disciplină marginală, necesară *completării sistemului*, dar departe de a fi necesară în sine și pentru sine. Acesta este și motivul pentru care, până la Schopenhauer, dar mai ales la Nietzsche, estetica este o disciplină în care majoritatea gânditorilor se aventurează mai degrabă din obligație față de rațiune decât din uimire autentică. Afirmatia tocmai făcută nu trebuie înțeleasă însă în sens valoric. Pentru a dezvolta o concepție estetică riguroasă, un filosof nu trebuie, neapărat, să fie cunoscător și pasionat de artă. Bunăoară, despre Kant, de la care avem una dintre cele mai complexe și ofertante teorii ale judecății estetice, știm că nu a avut acces la arta „mare” a vremii sale și că, după chiar propriile-i cuvinte, a scris *Critica facultății de judecare* pentru că „o critică a rațiunii pure, adică a facultății noastre de a judeca conform principiilor *a priori*, ar fi incompletă dacă critica facultății de judecare (...) nu ar fi tratată ca parte a ei”¹⁴.

Prin urmare, scopul demersului nostru este ca, pornind de la observațiile istorice tocmai făcute să punem în lumină simptomele cele mai importante ale

¹⁰ Aristotel, *Politica*, 1253a.

¹¹ Cf. Platon, *Republica*, p. 595a *sqq.*

¹² Empedocles, DK B, 23.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte româno-german, index de concepte, de Roduca Croitoru, Editura All, București, 2007, p. 48.

redefinirii filosofiei în Postmodernitate ca o „a doua răsucire a privirii”. În vederea acestei sarcini, ne vom folosi de comparația dintre rolul pe care atitudinea estetică îl joacă în gândirea lui Lucian Blaga și în cea a lui Maurice Merleau-Ponty, prilej cu care vom observa că, deși se diferențiază atât la nivelul metodei de cercetare, cât și la nivelul tematizării, există mai multe tendințe care fac ca cele două gândiri analizate să fie străbătute de același spirit postmodern. Dacă filosofia tradițională privește către orizontul rațional-abstract al *lumii ideilor*, filosofiele studiate privesc către un orizont preteoretic, antepredicativ și prepersonal de existență care este, în sensul cel mai propriu al cuvântului, pre- sau chiar in-conștient.

Lucrurile stau astfel deoarece, sub orizontul conștiinței rostuit de un *cogito* discursiv, Lucian Blaga și Maurice Merleau-Ponty încearcă să regăsească un orizont anonim la care orice creație culturală, în genere, și artistică, în speță, se raportează. Acest orizont, după cum ni se va revela, este un orizont al afectivității care, din perspectiva „celei de-a doua răsuciri”, se constituie ca temă fundamentală de cercetare pentru filosofie și care ne forțează să regândim din temelii ființa omului ca *viețuitoare dis-pusă afectiv* sau *viețuitoare estetizantă*. Prin astfel de resorturi, atitudinea estetică părăsește marginalitatea în care a fost condamnată de tribunalul rațiunii și pătrunde în chiar inima cercetării filosofice și în definiția ontologică a omului însuși.

Schimbarea de atitudine care vine cu gândirea postmodernă impune, credem noi, și o altă orientare metodologică. De aceea, în paginile cercetării de față vom încerca să dis-locăm gândul celor doi gânditori și, cu ajutorul unei hermeneutici pre-judicative¹⁵, să-l plasăm pe un teren meontologic¹⁶. Prin aceste operații, vom putea urmări cu mai mare claritate modul în care, gândirea lui Lucian Blaga și cea a lui Maurice Merleau-Ponty sunt, de fapt, *tautologice la nivel meontologic și contradictorii la nivel discursiv*¹⁷. Să explicăm pe scurt ce înțelegem prin această afirmație.

¹⁵ Folosim termenul de „hermeneutică pre-judicativă” într-un sens similar celui folosit de Viorel Cernica, pentru care el denotă „interpretarea originară a unor subiecte de experiență, aplicând o *epoché* radicală prin care este suspendată valabilitatea tuturor prejudecăților noastre de tipul «judecăți valabile pentru oricine, oriunde și oricând»” (Viorel Cernica (coord.), *Studii de hermeneutică pre-judicativă și meontologie*, vol. I, Editura Universității din București, București, 2016, p. 15).

¹⁶ Meontologia este disciplina filosofică care se definește ca discurs asupra nimicului și a fenomenelor conexe acestuia cum ar fi neființa, inconștientul, incognoscibilul, inefabilul etc.

¹⁷ Atenționăm asupra faptului că, în contextul de față, conceptul meontologic de „tautologie” nu se referă la acel concept al logicii formale care denotă valabilitatea universală a unei propoziții și nici la conceptul lingvistic conform căruia tautologia este rostirea aceleiași idei cu cuvinte diferite. În sensul folosit aici, tautologia se referă la experiențele non-judicative care stau la baza enunțurilor noastre teoretice și denotă

Experiența estetică a fost, încă din Antichitatea greacă, pusă în legătură cu entități inefabile și incognoscibile. Cel mai bine poate fi observat acest lucru în tradiția platonice și neoplatonică, unde Frumosul este gândit ca idee supremă și, alături de Unu și Bine, este situat *dincolo de ființă*¹⁸ și pus în legătură cu *dorința* (ἔρως)¹⁹. Asta face ca, în ordine epistemologică, noi să nu sesizăm aceste „idei supreme” prin rațiune și discurs. Mai mult decât atât, ele nu pot dobândi nici măcar o „constituire obiectuală” propriu-zisă deoarece, fiind dincolo de ființă, ele sunt mai degrabă nimic decât ceva. Singurul mod în care obiectul estetic se poate constitui este, prin urmare, cu ajutorul unui fel de „constituire afectivă”, care, după cum vom vedea, se prezintă în tiparele unei hermeneutici aparte. De aceea, „obiectul” experienței estetice este întotdeauna un fel de *ipostază a nimicului*, un obiect care, deoarece nu poate fi rostit și definit rațional, rămâne într-un anume fel inefabil, incognoscibil, asaltat de motivații sau pasiuni inconștiente și fără un statut ontologic bine delimitat.

Dacă așa stau lucrurile, *putem gândi nimicul, în acest context, în sensul de „neconstituire”*, sens cu care ne vom referi în mod sistematic la acest fenomen pe parcursul lucrării de față. Drept urmare, prin hermeneutica afectivă ce dă naștere obiectului estetic, noi reușim să surprindem la nivel afectiv ceva din această neconstituire fundamentală, dar, în același timp, o și ipostaziem în „ceva”, în speță, într-un obiect estetic. Motivul acestui reflex stă în natura conștiinței înseși – conform principiului intenționalității noi nu putem viza ceva decât în mod obiectual. Nimicul *ca nimic* nu poate fi nicidecum vizat de vreun act intențional. Prin urmare, ceea ce „este nimic” va fi de fiecare dată constituit, chiar împotriva naturii sale și a voinței noastre, devenind astfel *ceva*. Spre exemplu, privind o operă de artă, încercăm să justificăm sentimentul de satisfacție pe care-l avem indicând anumite elemente de coloristică, de compoziție, de tehnică picturală etc. Cu toate acestea, ceea ce ne-a cauzat efectiv trăirea estetică nu a fost nimic din toate acestea. Ele sunt doar urmări ale ipostazierii unei experiențe non-judicative într-un context conceptual. Opera de artă însăși, ca obiect estetic, este o ipostază a nimicului ceea ce este echivalent, în termenii lui Theodor Adorno, cu faptul că „prin simplul fapt că există, operele de artă postulează existența unei realități inexistente”²⁰

acea situație în care, pornind de la aceleași experiențe non-judicative, se pot dezvolta teorii diferite sau chiar contradictorii la nivelul tematizării discursive.

¹⁸ Plotin, *Enneade*, I, 6, 9.

¹⁹ Cf. Platon, *Banchetul*, traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, Humanitas, București, 2006; Platon, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere IV*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983; Plotin, *Enneade*, I, 6, 4.

²⁰ Theodor W. Adorno, *Teoria Estetică*, traducere din limba germană de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble, Cornelia Eșianu, Coordonare, revizie și postfață de Andrei Corbea, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, p. 87.

Astfel, atingem prima dintre cele două „legi generice” ale oricărei interpretări meontologice, anume aceea că *orice ipostaziere a nimicului se face într-un anumit context conceptual*. Nimicul ipostaziat în domeniul ontologiei este neființa, în domeniul psihologiei – inconștientul, în domeniul lingvisticii – inefabilul, în domeniul epistemologiei – incognoscibilul, în domeniul esteticii – obiectul estetic ș.a.m.d. Prin urmare, fiecare ipostaziere a nimicului are o anumită *genealogie* care-i oferă *topos*-ul de manifestare în domeniul conștiinței. Acest „context genealogic” dă sens și greutate ipostazierii, în-ființând astfel ceea ce, mai înainte, nu era decât o presimțire vagă de ordin afectiv. În încercarea noastră de a arăta asemănarea gândului lui Lucian Blaga și a lui Maurice Merleau-Ponty vom încerca să punem în lumină *genealogia similară* în care viziunile lor despre atitudinea estetică și despre constituirea obiectului estetic iau naștere. Astfel, ne putem asigura că, indiferent de deosebirea de tematizare și de atitudine teoretică adoptată, *experiența meontologică* ce stă drept principiu al celor două concepții este aceeași.

Pe de altă parte însă, trebuie să fim conștienți de faptul că, pe lângă contextul conceptual ce definește orice *genealogie*, ipostazierea nimicului în orizontul conștiinței se face și după un anumit principiu, care asigură coerența întregului orizont. În mod tradițional, principiul acesta era cel al rațiunii deoarece omul însuși era gândit ca ființare rațională. Filosofia contemporană însă, după cum am sugerat deja, favorizează o constituire după principiul afectivității, omul fiind definit – implicit sau explicit – ca ființare cu dis-poziție afectivă. Această a doua lege a oricărei interpretări meontologice spune, în alte cuvinte, că *orice ipostaziere are o „arheologie”, „ghidare principială”* după care paradoxala constituire a nimicului este de fiecare dată făcută. Prin urmare, pentru ca demersul nostru să fie coerent din punct de vedere meontologic, va trebui să punem în lumină atât diferențele, cât și asemănările arheologice dintre cele două sisteme de gândire.

În acest punct trebuie însă să atenționăm asupra faptului că *genealogia* și *arheologia* unei ipostazieri a nimicului nu trebuie să fie confundate cu conceptele metodologice omofone de inspirație nietzscheană care se regăsesc la Michel Foucault. Pentru gânditorul francez, *arheologia* „descrie discursurile ca pe niște practici specificate în elementul arhivei”²¹ adică în elementul „sistem[ului] general al formării și transformării enunțurilor”²². Ea are, prin urmare, de-a face cu un complet alt domeniu, cel al textelor și, în ultimă instanță, al istoricității scrierii, radical diferit de orizontul de constituire al conștiinței umane, la care se referă *arheologia* în sensul nostru. În mod similar stau lucrurile și cu *genealogia* lui Foucault, care este o modalitate de a face o „istorie a prezentului” sau o „critică a ideilor și practicilor care ascund contingenta vieții

²¹ Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, traducere, note și postfață de Bogdan Ghiu, Editura Rao, București, 2006, p. 164.

²² *Ibidem*, p. 162.

umane după perspective anistorice sau de dezvoltare formale”²³. După cum se poate vedea fără un efort de explicitare suplimentar, nici una dintre aceste metode nu are în spate o experiență a nimicului sau a altui fenomen meontologic, sesizat ca atare sau con-simțit măcar la nivel afectiv. Prin urmare, ele sunt radical diferite de conceptele meontologice pe care noi le avem în vedere.

Acestea fiind spuse și metodologia după care se va ghida cercetarea fiind schițată, trebuie să mărturisim că, deși literatura secundară este disponibilă din plin în cazul ambilor filosofi, ea reflectă, de obicei, alte perspective metodologice decât cele pe care le-am expus mai sus. Din câte avem cunoștință, nu s-a publicat până în acest moment o interpretare sistematică și metodologică a gândirii lui Lucian Blaga sau a lui Maurice Merleau-Ponty din perspectivă meontologică. Așadar, demersul nostru este posibil să se desprindă pe alocuri, prin parcursul și metodologia sa, de alte încercări exegetice actuale. Din acest motiv, trimerile pe care le vom face la literatura secundară trebuie considerate mai degrabă ca *ilustrări aproximative* ale poziției noastre, decât ca temeuri de sine stătătoare în argumentare. Ele vin să dea mai multă intuitivitate sau, în unele cazuri, să completeze perspectiva prezentată, însă linia de desfășurare a cercetării noastre urmărește, în genere, o logică diferită de cea în care ele au fost inițial rostite.

În cazul gânditorului român, în mod special, starea literaturii exegetice actuale mai ridică și o altă problemă: deși s-a scris foarte de mult despre Lucian Blaga în genere²⁴, domeniul esteticii sale filosofice a fost, în mare parte, lăsat descoperit deoarece majoritatea comentariilor la estetica sa sunt făcute de literați, nu de filosofi, motiv pentru care ele răspund unei alte ordini conceptuale și metodologice decât cea a filosofiei. În cazul celorlalte domenii ale gândirii blagiene, cele care formează nucleul epistemologico-metafizic, lucrurile stau mai bine întrucât sunt mai multe studii filosofice, însă și aici ne-am lovit de o dificultate. O bună parte din literatura secundară scrisă despre Blaga înainte de Revoluția din 1989 este inutilizabilă din cauza nuanțelor doctrinare prea evidente.

În aceste condiții, vom încerca să folosim cât mai rodnic acele lucrări exegetice pe care le-am găsit utile și să evităm pe cât posibil disputele privitoare la diversele puncte de vedere, diferite de ale noastre, prezentate în literatura secundară. Procedăm astfel sub constrângerea dorinței de a oferi un text cât mai bine structurat, cu un fir călăuzitor clar și cu o metodologie deja anunțată, care să nu aibă prea multe divagații critice care suspendă pe moment firul argumentativ general cu probleme care, până la urmă, nu aduc un plus de înțelegere consi-

²³ Mark Bevir, *What is Genealogy* in *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), p. 274.

²⁴ Atât de mult s-a scris despre opera lui Lucian Blaga, încât este una dintre puținele personalități culturale române care beneficiază de propria sa, *Bibliografie* (Ilie Rad. Vatamaniuc, *Lucian Blaga, 1895-1961. Bibliografie*, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1977).

derabil și, pe deasupra, îngreunează lectura. Excepție de la acest principiu vom face doar atunci când considerăm că o anumită poziție exegetică, intrată deja în conștiința filosofică a publicului, riscă să zădărnicească eforturile noastre.

Dacă, în fine, punem cap la cap considerațiile tematice și metodologice expuse mai sus, putem obține deja o prefigurare a cuprinsului cercetării noastre. Plecăm de la premisa unei „a doua răsuciri” a privirii filosofice, prilejuită de descoperirile antropologiei culturale, prin care gândirea postmodernă se întoarce din *topos*-ul abstract al universalului, în care a fost pusă de definiția naturii umane ca rațiune, la un orizont existențial preteoretic concret. Această întoarcere nu se face, însă, în mod naiv, ci trăgând învățăturile lungului ocol prin „lumea ideilor” și orientându-se către o hermeneutică pre-judicativă sau existențială care își propune să ia în calcul și „sensurile mute” ale afectivității, laolaltă cu situația factică în care subiectul se află. Cele două răsuciri ale privirii se înfățișează astfel ca două moduri de a concepe natura umană, stabilite prin îndelungi dispute culturale ce marchează întreaga istorie a filosofiei, dar care se precipitează în două perioade relativ punctuale – epoca clasică a filosofiei grecești și perioada de cumpănă dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea. Așa cum, în vremea lui Platon și în perioada anterioară ei, s-a dus o „gigantomahie” pentru problema ființei și constituirea filosofiei ca știință (după criteriile științifice ale vremii)²⁵, la începutul Postmodernității s-a dus o altă gigantomahie, prin care filosofia a fost nevoită să se redefiniească din temelii pentru a supraviețui, ca disciplină autonomă, șocului venit dinspre alte științe umaniste și, în special, dinspre antropologia culturală și socială. Primul capitol va trata aceste două mari dispute care au ca rezultat două definiții ale naturii umane prin intermediul cărora privirea filosofică și-a organizat (și își organizează încă) orizontul de cercetare.

Cel de-al doilea și cel de-al treilea capitol vor aborda problema orizontului preteoretic de existență al omului, respectiv a concepției privitoare la atitudinea estetică și a constituirii obiectului estetic în contextul gândirii lui Lucian Blaga. Întrucât am spus că redefinirea filosofiei în Postmodernitate privește, pe de o parte, coborârea într-un orizont preteoretic de existență al omului și, pe de altă parte, privilegierea atitudinii estetice, ne propunem ca, pentru fiecare dintre cei doi filosofi luați în discuție, să urmăm această împărțire sistematică. Prin urmare, în cel de-al doilea capitol vom arăta cum gândește Lucian Blaga, la nivel existențial, orizontul originar de existență al omului ca *ansamblu orizontic* format din orizontul lumii date și din orizontul misterului, întrunite laolaltă prin ceea ce filosoful român numește „accent existențial”. Pe baza acestei concepții privitoare la ansamblul orizontic originar, vom putea, în cel de-al treilea capitol, să determinăm locul ocupat de estetică în gândirea blagiană, precum și conotația metafizică a teoriei sale privitoare la atitudinea estetică. Tot în acest capitol, după

²⁵ Platon, *Sofistul*, 245d.

ce va fi circumscrisă conceptual ideea de „atitudine estetică”, vom aborda problema constituirii estetice și a procesului de valorizare asociat acesteia. După cum vom vedea, pentru Lucian Blaga, procesul prin care un obiect este constituit prin intermediul atitudinii estetice implică ideea de satisfacție a setei de mister specifice omului la nivel ontologic și, ca urmare a acestei satisfacții estetic-revelatorii, a sedimentării unui set de cinci straturi valorice sau de cinci specii de valori estetice. Pe această cale, vom arăta modul în care sedimentările experiențelor estetice plăcute creează repere în vederea constituirilor viitoare, acest proces revelându-se ca *hermeneutică afectivă*. Pornind de la acest tip special de hermeneutică, experiența estetică repetă *in nuce* cosmogeneza, motiv pentru care opera de artă ni se va dezvălui în calitate de *cosmoid*.

Următoarele două capitole, respectiv capitolul al patrulea și al cincilea, sunt dedicate gândirii lui Maurice Merleau-Ponty și urmăresc aceeași structură ca și cele două capitole dedicate lui Lucian Blaga. În capitolul cu numărul patru vom analiza concepția filosofului francez cu privire la orizontul antepredicativ și pre-personal al lumii pornind de la care orice constituire perceptivă sau reflexivă poate fi făcută. Tot în acest capitol vom analiza și mecanismele de funcționare a percepției, precum și conceptele prin care gânditorul francez vrea să depășească în mod radical tradiția filosofică. În rândul acestor concepte se vor regăsi idei precum cele de „vizibil”, de „invizibil”, de „întreșere”, de „chiasm”, de „carne” ș.a.m.d. Folosind rezultatele astfel obținute, vom încerca să abordăm în mod frontal problema atitudinii estetice și a constituirii obiectului estetic în gândirea filosofului francez. Pentru asta, va trebui să distingem mecanismele percepției simple de mecanismele percepției estetice și să arătăm cum opera de artă se constituie printr-un fel de „suprapercepție”, care poate fi apropiată de conceptele de „suprarefecție” și „hiperdialectică” din gândirea lui Merleau-Ponty. Toate acestea, după cum vom vedea, nu sunt decât „reconstrucții” ale metodelor filosofiei clasice în contextul celei de-a doua răsuciri de privire filosofică și au, în plus față de metodele tradiționale, o aderență la situația faptică și la orizontul preteoretic de existență al omului. La finalul acestui capitol, vom arăta modul în care opera de artă se constituie cu ajutorul atitudinii estetice tot printr-un fel de hermeneutică afectivă, ca și în cazul lui Lucian Blaga și tot prin apel la o satisfacție estetică gândită în termeni fenomenologici ca ecou afectiv al umplerii obiectului intențional cu material intuitiv. Ca și în cazul filosofului român, această satisfacție este un fenomen fundamental pentru constituirea obiectului estetic și pentru caracterul valoric al acestuia.

Ultimul capitol al cercetării noastre, care va fi urmat de un set de concluzii generale asupra întregului parcurs al lucrării, are drept scop punerea laolaltă a rezultatelor celor patru capitole anterioare, în care am analizat concepțiile filosofice ale celor doi gânditori. Urmărind metodologia meontologică de lucru pe care am expus-o deja în capitolul de față, vom efectua o comparație a *genealo-*

giilor și a *arheologiilor* celor două demersuri. Ca urmare a acestei comparații, ni se va revela faptul că cele două concepții sunt legate printr-o *tautologie la nivel original sau nonjudicativ* și diferențiate printr-o *contradicție la nivelul discursului*. Cu alte cuvinte, vom arăta că cei doi gânditori au avut *aceeași intuiție nonjudicativă* asupra atitudinii estetice și a constituirii obiectului estetic, însă, la nivelul tematizării, instrumentele de lucru folosite și scopurile sistematice ale propriilor cercetări i-au făcut ca, în anumite puncte, să adopte poziții contrarii. Esențial este însă faptul că ambii gânditori sunt ilustrări ale unei tendințe mai generale de redefinire a naturii demersului filosofic în Postmodernitate pe baza redefinirii naturii umane, o tendință care face ca atitudinea estetică să ia locul atitudinii teoretice ca atitudine privilegiată a filosofiei în genere.

Astfel, putem demonstra faptul că filosofia a ieșit din aporiile în care a fost aruncată de descoperirile antropologiei culturale prin redefinirea felului de a fi al discursului filosofic și prin aducerea în prim plan a unor subiecte marginale pentru filosofia tradițională, cum ar fi problema atitudinii estetice. Profitul demersului pe care-l pornim acum nu se oprește însă la surprinderea acestei turnuri a gândirii filosofice și a fructificării virtuților atitudinii estetice. El poate aduce un plus și în ceea ce privește metodologia de cercetare în genere, prin instrumentele comparației meontologice ale cărei linii generale le-am expus și, pe deasupra, poate deschide drumul către redefinirea relațiilor filosofiei cu antropologia. După cum vom sugera în repetate rânduri, în special în primul capitol, domeniile și metodele celor două discipline pot fi gândite într-o relație de complementarietate de așa natură încât să se poată lumina reciproc. În măsura în care o dezvoltare a acestor relații ar fi necesitat un studiu mai complex, am preferat să schițăm doar la nivel principial această posibilitate și să lăsăm desfășurarea ei sistematică pentru o altă ocazie.

Prin rezultatele tocmai enumerate, credem că cercetarea noastră este relevantă pentru o întreagă serie de domenii ale filosofiei contemporane precum hermeneutica filosofică, fenomenologia, hermeneutica pre-judicativă, meontologia și, nu în ultimul rând, estetica. De asemenea, urmarea sistematică a drumurilor deschise aici ar putea croi chiar și noi domenii de cercetare filosofică, a căror constituire riguroasă se lasă încă așteptată, cum ar fi metafizica meontologică, estetica meontologică sau o teorie hermeneutic-afectivă a artei.

