

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. Întreșesarea 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**

Capitolul I

Cele două gigantomahii pentru ființa (omului)

Filosofia, ca știință umanistă, a trebuit încă de la începuturile sale să-și definească un „concept de lucru” privitor la ceea ce înseamnă „natură umană”. În jurul acestei probleme ce vizează tocmai ființa omului, adică a aceluia care, în cadrul filosofiei, este mereu „prins în întrebare”¹, s-au dus mai multe lupte. Dintre acestea însă, două ni se par de importanță deosebită pentru discuția noastră. Prima este cea care a avut loc în perioada inaugurală a filosofiei și care a pus temeiurile istorice ale acestei discipline, cea la care Platon însuși face referire în *Sofistul*². Cealaltă, cea care necesită în mod special atenția noastră, a avut loc la cumpăna dintre secolele XIX și XX, când filosofia însăși, pusă de restul științelor umaniste mai nou apărute și de antropologie în mod special într-o criză fără precedent, a trebuit să-și redefiniească conceptele fundamentale și să își remodeleze metodele de lucru.

Această a doua gigantomahie ni se pare a fi mai profundă și de o mai mare amploare decât prima. Ea nu este, precum cea despre care vorbește Platon, o dispută între *indivizi*, ci o dispută între *discipline* privitor la care știința umanistă are dreptul de a-și aroga discursul, tradițional filosofic, despre natura umană. Din acest motiv, este și mai greu de abordat, întrucât nu mai avem de-a face cu *viziuni distincte în cadrul aceleiași discipline*, ci cu *discipline diferite* care-și dispută aceeași „felie teoretică”. În sensul originar grecesc al cuvântului, abia aceasta este o adevărată *gigantomahie* deoarece ea implică o luptă pentru un anumit mod de rostuire care nu ține de ambiții omenești individuale, ci de o un cadru teoretic în care natura umană însăși va urma să fie „guvernată” la nivel principial dintr-un fel de discurs sau altul. Așa cum mitologica *gigantomahie* a impus o ordine nouă a domeniului *κόσμος*-ului, înlocuind vechiul panteon grecesc cu zeii olimpieni, și a doua *gigantomahie* despre care vorbim vine să înlocuiască o ordine tradițională a gândului filosofic cu alta de natură diferită.

Încă dinainte de începutul secolului al XX-lea antropologia a scos în lumină un anumit relativism cultural conform căruia „civilizația nu este ceva

¹ Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivi de Notes de travail, texte établi par Claude Lefort accompagné par d'un avertissement et d'une postface, Gallimard, Paris, 1964, pp. 46-47.

² Platon, *Sofistul*, 245d.

absolut, ci relativ, iar ideile și concepțiile noastre sunt adevărate doar cât ține civilizația noastră³. Chiar dacă pare contraintuitiv, ideile de universalitate și necesitate cu care lucrăm, construite pe baza unei definiții a omului ca ființă rațională, nu sunt mai puțin legate de contextul cultural decât ceremoniile nuptiale, de exemplu. „O cercetare critică arată mai degrabă că formele de gândire și acțiune pe care suntem înclinați să le considerăm ca fiind bazate pe natura umană nu sunt valide la modul general, ci sunt caracteristice propriei culturii noastre specifice”⁴. Tocmai de aceea, „liniile de comportament pe care le credem a fi fondate adânc în natura umană sunt, de fapt, expresii ale culturii și subiectul modificării odată cu schimbarea culturii”⁵. Fără o natură umană rațională la care să se raporteze în mod constant și pe care să o ia drept axiomă în deducerea tuturor trăsăturilor unui „sistem al rațiunii” care să înglobeze toată realitatea, edificiul filosofiei nu putea fi durat.

Dar nu numai filosofia s-a găsit într-o astfel de situație. Restul științelor umaniste și chiar și științele naturii, în frunte cu fizica, au preluat ceva din asumptiile relativiste ale antropologiei și le-au integrat în propriile domenii⁶. Acest fapt este cu atât mai surprinzător cu cât chiar și științele puternic matematizate au coborât din lumea platonice a ideilor și entităților matematice pentru a dobândi o mai puternică aderență la concret. Teoreticienii științei „au renunțat la imaginea formalizată și siderală a științei în favoarea unei imagini mai dinamice și mai omenești, obținută cu mijloacele istoriei, psihologiei, sociologiei, antropologiei”⁷, motiv pentru care putem vedea în această tendință spre relativizare o trăsătură generică a *Weltanschauung*-ului sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX. Prin urmare, nu avem de-a face neapărat cu o influență directă și tranșată prin dialog nemediat între diversele discipline, ci mai degrabă cu pătrunderea în „atmosfera culturală” a vremii a unor idei care, credem noi, își au obârșia în primele eforturi de înțelegere ale naturii umane concrete venite dinspre antropologie.

Prin cercetările sale de teren în zone ale lumii exotice și necunoscute anterior omului european, antropologia culturală a atras atenția asupra faptului că modul de definire al naturii umane utilizat de tradiția filosofică este doar un set de presupuziții culturale și că multe dintre culturile extra-europene folosesc valori diferite de valorile rațiunii și ale științei pe care filosofia le considera general-umane. Mitul „omului rațional” a început să se destrame și filosofii au început să

³ Franz Boas, Wm. H. Dall, *Museums of Ethnology and Their Classification in Science*, vol. 9, no. 228 (Jun 17, 1887), p. 589.

⁴ Franz Boas, *Race, language, culture*, Macmillan, New York, 1940, p. 258.

⁵ *Ibidem*, p. 259.

⁶ Cf. Gheorghiuță Geană, *Modele socio-culturale în filozofia contemporană a științei în Angela Botez, Vasile Tonoiu, Cătălin Zamfir (coord.), Epistemologia științelor sociale*, București, Editura Politică, 1981, pp. 110-119.

⁷ *Ibidem*, p. 103.

se îndrepte spre *topos*-uri tematice ignorate de filosofia tradițională, în speranța că astfel vor putea da, pe această cale, un răspuns destrucției ideii de natură umană propusă de antropologie. În condițiile date, două erau căile ce puteau fi urmate. Prima dintre ele impunea preluarea în filosofie a descoperirilor și metodelor antropologice în vederea construirii unei *antropologii filosofice*⁸ care să îmbine premisele și unele dintre metodele antropologiei și cu principii ale cercetării filosofice pentru a constitui o așa-numită „filosofie post-colonialistă”. Cea de-a doua se constituie ca „răspuns” filosofic dat descoperirilor antropologice prin metode și construcții specific filosofice și poate fi numită *filosofie antropologică*. Să zăbovim preț de câteva rânduri asupra acestor direcții.

Cea ce numim *antropologie filosofică* este o tradiție de gândire ilustrată de Edward Said prin lucrarea sa *Orientalism*, în care avansează premisa faptului că „Orientul aproape că a fost o invenție europeană și a fost, încă din Antichitate, un loc al ficțiunii, al ființării exotice, al amintirilor și peisajelor care te bântuie și al experiențelor remarcabile”⁹. Împotriva unei astfel de viziuni romanțate, Said propune o regândire a problemelor acestei regiuni „din interior”, pornind de la specificul mentalului oriental ca atare și nu de la o anumită imagine misticizantă cu care această lume a fost încărcată de gânditorii și literații europeni. Deși această direcție de cercetare a fost fructuoasă o perioadă de timp, oferind premisele unei înțelegeri autentice a specificului oriental, din cauza exagerărilor teoretice ea a devenit, din păcate, aproape impracticabilă. O serie de gânditori post-colonialști au impus necesitatea ca studiile privitoare la o cultură, pentru a fi în concordanță cu specificul mentalului cultural, ar trebui să fie scrise, în totalitate, în limba respectivă și de nativi ai culturii respective. După cum se poate însă lesne observa, o astfel de poziție duce la o enclavizare culturală care vine în opoziție cu tendința generală spre globalizare a cercetării contemporane. Așadar, chiar dacă postcolonialismul, în forma sa *light*, este un domeniu de studiu ofertant, în forma sa radicală devine impracticabil. Acesta este și motivul pentru care, pe parcursul cercetării de față, nu ne vom abate prea mult atenția asupra lui.

⁸ Facem distincția dintre „antropologie filosofică” și „filosofie antropologică” în continuarea argumentelor date de Gheorghiu Geană (*Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, Criterion Publishing, București, 2005, pp. 81-92). Pe scurt, deși ambele sunt o combinație de premise, metode și tematizări specifice celor două discipline, în sintagma „antropologie filosofică”, accentul cade pe antropologie, pe când, în sintagma „filosofie antropologică”, el cade pe filosofie. Cu alte cuvinte, antropologul care face filosofie va păstra mai mult din specificul antropologiei în studiile sale, pe când filosoful care se abate asupra temei culturii cu argumente preluate în cercetările antropologice, va rămâne mai fidel premiselor și metodelor cercetării filosofice. Între cei doi este o diferență importantă, pe care nu o putem trece cu vederea.

⁹ Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p. 3.

În ceea ce privește *filosofia antropologică*, lucrurile stau altfel, deoarece ea se formează dintr-o necesitate internă a gândirii filosofice de a se redefini pe sine și a cuprinde în cercetările sale un domeniu la care filosofia tradițională a avut prea puțină aderență: domeniul naturii umane surprinse în existențialitatea ei factică. Atât Lucian Blaga, cât și Maurice Merleau-Ponty se raportează la antropologie în mod integrativ, încercând să arate că cercetările antropologice, în calitate de discurs empiric despre om ca ființare culturală, trebuie să se situeze cu necesitate în orizontul primordial de existență generic-uman care oferă terenul nedeterminat pe care orice cercetare empiric-culturală poate lua naștere. Înainte de a studia diferitele culturi, trebuie să postulăm existența unui temei de intersubiectivitate care să asigure posibilitatea comunicării. Fără o astfel de intersubiectivitate, metoda observării participative ar fi complet inutilă dacă cercetătorul nu ar avea capacitatea de a prelua informațiile specifice acelei culturi, de a le filtra prin propria afectivitate și rațiune și, ulterior de a le reda textual. Cu alte cuvinte, simplul fapt că *antropologia* este posibilă postulează un orizont nedeterminat și intersubiectiv de existență al omului în genere pornind de la care orice determinare culturală poate avea loc. O ființare ipotetică, care să aibă aceleași trăsături cu ale omului, dar nu și un orizont originar-nedeterminat de existență sau care, în termeni blagieni, să nu trăiască într-un orizont al misterului, nu s-ar putea angaja în observarea participativă. El ar observa evenimentele din jurul său așa cum le observă orice viețuitoare non-umană – fără a înțelege, în sens comparativ-conceptual, nimic din ele și fără a putea echivala, măcar la nivel de trăsături generice, două fapte de cultură cu structură și înțeles similare.

Pe calea acestei „turnuri antropologizante”, apare în filosofie un iz de anti-tradiționalism care va duce, după cum vom vedea, la ceea ce Merleau-Ponty avea să numească „non-filosofie” sau „a-filosofie”. Aceasta este o filosofie care, călcând peste principiile necesității și universalității presupuzițiilor tradiționale despre omul rațional, se îndreaptă către accidental, către situația factică și către dis-poziția afectivă sau „sensul mut” și „pre-rațional” care rostuește dinainte orice discurs al nostru. O astfel de tendință anti-tradiționalistă se va simți din plin și în opera lui Lucian Blaga care, deși năzuiește să construiască un sistem filosofic în sens tradițional, substituie definiția omului ca ființare rațională celei a omului ca „ființare metaforizantă”¹⁰.

Ideea care ne va ghida întreaga cercetare privește tocmai această mișcare a filosofiei de a îngloba – din propria perspectivă – descoperirile antropologiei și, astfel, de a-și salva statutul de disciplină „umanistă”. În acest scop, definiția tradițională a naturii umane a trebuit destructurată și înlocuită de o definiție a omului ca „viețuitoare dis-pusă afectiv” sau viețuitoare estetizantă. Odată cu această

¹⁰ Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii* în Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011, p. 358.

mişcare, pe care o regăsim atât la Lucian Blaga, cât și la Maurice Merleau-Ponty, „ierarhia” sau „ordinea” disciplinelor tradiționale ale filosofiei tinde să lase în urmă „apolinicul olimpic” al rațiunii și să se orienteze mai degrabă înspre dionisiacul dis-pozițiilor afective nestatornice și schimbătoare. La fel ca în gigantomahia mitologică, filosofia își schimbă „panteonul conceptual”, punând în poziția de „primi rostuitori” ai orizontului său de cercetare concepte ignorate de tradiție.

Nu întâmplător am folosit aici conceptele nietzscheene de „apolinic” și „dionisiac”. Gânditorul german a fost primul care s-a încumetat la această transfigurare a filosofiei în mod sistematic și care a adus dispunerea afectivă în lume în centrul cercetării filosofice¹¹. Din perspectiva lui Nietzsche, „nu există nici «spirit», nici rațiune, nici gândire, nici conștiință, nici suflet, nici voință, nici «adevăr»: toate sunt ficțiuni inutilizabile”¹² care, absolutizate de filosofia tradițională, blochează calea către viața concretă a omului și către trăirile sale. Pe această cale, este contrapus „omul teoretic” – adică filosoful tradițional, a cărui figură emblematică este Socrate¹³ – artistului sau „omului afectiv”, care întrușipează „noul filosof”.

Este adevărat că, într-o oarecare măsură, această tendință poate fi văzută și la Hegel, care consideră accidentalul ca latură a esențialului, de care acesta are nevoie în mersul Spiritului Absolut prin istorie. Acolo însă, accidentalitatea și non-raționalitatea era sublimată tot într-un anumit fel de rațiune, o „rațiune spirituală”, care stă la capătul fenomenologiei Spiritului și care este unul dintre stadiile ultime și necesare ale împlinirii drumului Spiritului către cunoaștere de sine¹⁴. De la Nietzsche însă, procesul de redefinire a conceptului de natură umană – concept fundamental pentru filosofie – a dobândit o radicalitate care avea să antreneze după sine eforturile multor gânditori.

Merită însă spus că acest efort nu este încă dus până la capăt, dar că, și acesta este o poziție pe care urmează să o probăm de-a lungul cercetării de față, el

¹¹ „[Istoria filosofiei a condus la] cunoașterea greșită a pasiunii și a rațiunii, de parcă ultima ar fi o entitate în sine, iar nu mai degrabă o stare relațională a diferitelor pasiuni și dorințe; și ca și când orice pasiune nu ar avea în sine propriul quantum de rațiune.” (Friedrich Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor (fragmente postume)*, traducere și studiu introductiv de Claudiu Băciu, Editura Aion, Oradea, 1999, §387).

¹² *Ibidem*, §480.

¹³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei* în Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, Ediție critică științifică în 15 volume de Giorgio Colli și Mazzino Montinari, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998, §15.

¹⁴ „Rațiunea este spirit, întrucât certitudinea de a fi orice realitate s-a ridicat la adevăr și ea își este conștientă de ea însăși ca fiind lumea ei, și este conștientă de lume ca fiind ea însăși” (G.W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 2000, p. 253).

se apropie de o împlinire. Avem nevoie, poate, de un „alt Platon” și de un „alt Aristotel” care să strângă la un loc toate aceste eforturi de (re-)definire a naturii umane de la Hegel și Nietzsche încoace, așa cum cei doi au făcut-o pentru tradiția preclasică greacă. Până la ivirea unor astfel de gânditori însă, noi ne vom rezuma să arătăm că atât în gândirea lui Lucian Blaga, cât și în cea a lui Merleau-Ponty se pot surprinde cu ușurință urmele acestei *gigantomahii* a filosofiei postmoderne și că elementele puse la dispoziție de cei doi prefigurează o înlocuire a definiției omului ca *ființare rațională* cu definiția omului ca *ființare estetizantă* sau ca *ființare dis-pusă afectiv*. În vederea acestei sarcini însă, trebuie să ne oprim, mai întâi, asupra modului în care antropologia a dezlănțuit, în cadrul filosofiei, o dispută fără precedent.

Ilustrarea contextului general al celor două gigantomahii – cea inaugurală și cea postmodernă – este și scopul capitolului de față, care va avea două părți principale. În prima parte vom vedea modul în care definiția omului ca *ființare rațională* a fost instituită încă din epoca clasică grecească printr-un proces ce se întinde de la Heraclit la Aristotel. În cea de-a doua parte ne vom concentra asupra elementelor aduse în prim-planul culturii europene de către antropologie și care au produs o „criză” a cercetării filosofice.

1. Prima gigantomahie: Fixarea naturii umane în filosofia clasică greacă

Cu privire la natură în genere și la natura omului în mod special, filosofia a dus lupte pe toate fronturile și în toate epocile. Nu numai că sub această problemă a stat întreg începutul filosofiei, cu gândirea pre-parmenidiană¹⁵, a cărei

¹⁵ Folosim o diviziune diferită a epocii vechi grecești deoarece, după criteriile relevante pentru discuția noastră, socratismul nu a constituit un prag privilegiat al istoriei filosofiei, pe când gândirea parmenidiană, da. În fragmentele ce ne-au rămas de la Parmenide, se folosește pentru prima oară în context filosofic conceptul de „ființă” sau, mai exact, despre „faptul-de-a-fi” (τὸ ἔόν în greaca parmenidiană sau contras, τὸ ὄν, ulterior). Din perspectiva gândirii despre om această distincție este foarte importantă din punct de vedere meontologic deoarece este diferența dintre φύσις ca proces prin care ceva ia naștere – adică devine, *din nimic*, ceva – și sensul în care această naștere se impune pentru conștiință. Prin urmare, în ordine meontologică, natura marchează *procesul* prin care nimicul, în calitate de ἀρχή, instituie domeniul umanului, pe când ființa este doar „urma fosilizată” a acestei instituirii, acel sens cu iz de substanțialitate și suficiență de sine care este, de fapt, *rezultatul* procesului de naturare. Așa cum distingem în genere între *creșterea* unui copac și copacul însuși, la fel ar trebui să facem distincția între *în-ființare* și *ființa însăși*. Prima este un proces de