

PERCEPEREA FRUMOSULUI LA PLOTIN. PREFIGURAREA UNEI CĂI MEONTOLOGICE DE CONSTITUIRE A ESTETICII

CORNEL-FLORIN MORARU

Universitatea Națională de Arte din București / Universitatea din București

The Perception of Beauty in Plotinus. The Foreshadowing of a Meontological Way for the Constitution of Aesthetics. In this essay I tackle the problem of perception in the context of the plotinian philosophy, with an emphasis on the “psychological” mechanisms involved in the perception of Oneness, Goodness and Beauty. As I argue, these are “meontological” ideas that are perceived by the human soul through a peculiar power, namely an “ineffable consent” of the unity with the first principle. Subsequently, these impressions left by the idea of Beauty in our soul enter a special hermeneutical process through which they form the multitude of ideas populating the “intellectual world”. Following the steps of the platonic analysis of Eros and its epistemological role, Plotin rethinks the foundations of the Platonian epistemology and ontology, giving it a meontological turn which can be used to rebuild modern-day aesthetics as a rigorous philosophical science.

Keywords: meontology, hermeneutics, Plotinus, Plato, Neoplatonism, perception, Eros.

Problema frumosului se pune în filosofia greacă încă din perioada presocratică când, în mediile pitagoreice, s-a dezvoltat o teorie a frumosului gândit ca armonie, simetrie și proporție¹. Această teorie, deși neatestată documentar în forma sa inițială, a constituit cadrele generice în care întreaga gândire estetică s-a mișcat de-a lungul Antichității, Evului Mediu și al Renașterii. Ea suferă însă de o oarecare neîmplinire structurală, anume aceea că lasă deschisă problema mecanismelor intime ale trăirii estetice. Cu alte cuvinte, în forma atribuită lui Pitagora, teoria frumosului ca armonie nu pune nicio clipă problema determinării modului în care noi percepem frumosul și nici de mecanismele sufletești care sunt implicate într-o astfel de percepție. De aceea, ea se cerea completată printr-o teorie a sufletului și a facultăților acestuia de cunoaștere și percepție.

O astfel de completare se profilează abia în epoca clasică a filosofiei grecești, când Platon leagă percepția ideilor în genere de trăirea estetică asimilată iubirii sau dorinței pasionale (ἔρως)². Deși filosoful atenian păstrează vechea concepție pita-

¹ Cf. Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, *Weidmannsche Verlagsbuchhandlung*, Berlin, 1960, 1960, pp. 96 sqq.

² 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.

goreică despre frumos³, el devine interesat de mecanismele sufletești ale modului în care frumosul, oricum ar fi el gândit „în sine”, ajunge să fie vizat, perceput și cunoscut de om. Prin această extensie teoretică, fenomenul în cauză devine, pe lângă un atribut al obiectelor, și o „prezență” sau „asistență” (παρουσία)⁴ la care sufletul tinde, în special prin partea sa „superioară”, adică prin νοῦς⁵. Viziunea platonice deschide astfel calea spre o concepție *ierarhică și ontologică* potrivit căreia mintea trebuie să urce treptele frumosului, pornind de la frumosul din lucruri și ajungând, după eforturi considerabile, să contemple frumosul în sine sau la *ideea* de Frumos, gândită ca entitate situată în domeniul ontologic al „lumii inteligibile”.

De la eforturile teoretice ale lui Platon au trebuit însă să treacă mai bine de șase secole pentru ca o altă abordare radicală a problemei percepției frumosului să apară și să reia gândirea platonice pe alte temeuri. Această reconfigurare a filosofiei trăirii estetice avea să fie făcută de gânditorii neoplatonici care, încă începând de la Plotin, au ținut să gândească inefabilul de dincolo de ființă sau, în termeni mai simpli, neființa. La aceștia, teoria despre perceperea frumosului este pusă în special în legătură cu teoria privitoare la perceperea Binelui și a Unului, ideea de Frumos fiind gândită ca un fel de manifestare a ideii Binelui⁶ pentru sufletul cuprins de ἔρως care, purificat de toate afectările simțurilor, se angajează în actul de contemplare.

După cum vom argumenta în cele ce urmează, această turnură a gândului platonice privitor la filosofia trăirii estetice survenită în neoplatonism nu este doar o simplă „completare” a acestuia, ci are la bază o viziune radical diferită. Dacă la Platon, temeuriile trăirii estetice erau de tip ontologic, ele fiind puse principial în legătură cu contemplarea ideilor care constituie ființa lucrurilor, la Plotin și, ulterior, la ceilalți neoplatonici, temeuriile trăirii estetice devin unele de tip *meontologic*⁷. De vreme ce, pentru Plotin, Binele, Unul și Frumosul sunt idei care depășesc ființa, *trăirea estetică este o trăire a inefabilului, a incognoscibilului, neființei sau a nimicului*. Ele trimit la o „putere” a sufletului nostru prin care ne raportăm la principiul ce se află „dincolo” de ființă și este inaccesibil restului „puterilor” noastre sufletești. Prin aceasta, neoplatonicii au descoperit o nouă capacitate de cunoaștere prin care noi putem consimți prezența neființei chiar în adâncul propriului nostru suflet.

³ μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι – „Căci pare că măsura și proporția corespund pretutindeni frumuseții și virtuții” (Platon, *Philebos*, 64e)

⁴ Conceptul de παρουσία este dificil de tradus în limba română deoarece adună laolaltă sensurile de „prezență”, „asistență”, „întâlnire” și „încarnare”. După cum vom vedea, acest cuvânt are un rol fundamental în gândirea lui Plotin, unde definește totodată „încarnarea” ideii în lucru și prezența ideii pentru conștiință.

⁵ În mitul sufletului ca atelaj înaripat, vizitiul, care întruchipează νοῦς-ul, este cel ce „scrutează” (καταδεῖν) sau contemplă (θεωρεῖν) ideea (Cf. Platon, *Phaidros*, 245c sqq).

⁶ Plotin, *Enneade*, I, 6, 9.

⁷ Prin meontologie ne referim la disciplina filosofică ce consideră, ca temei ultim al lucrurilor, *faptul de a nu fi* (τὸ μὴ ὄν) mai degrabă decât *faptul de a fi* (τὸ ὄν).

1. TOPOLOGIA NEOPLATONICĂ. LUMEA SENSIBILĂ, LUMEA INTELIGIBILĂ ȘI NELOCALIZAREA PRINCIPIULUI PRIM

Pentru a putea înțelege sorgintea meontologică a gândirii plotiniene despre frumos, trebuie însă, mai întâi, să luăm în considerare topologia universului neoplatonic. Aceștia moșteniseră, pe de o parte, distincția platoniciană dintre „lumea inteligibilă” (κόσμος νοητός) și cea sensibilă (κόσμος αισθητός) și, pe de alta, aporiile privitoare la principiul prim din gândirea aristotelică⁸, motiv pentru care s-au văzut nevoiți să reconcilieze caracterul singular al principiului prim cu multitudinea de manifestări ale ființei prin idei. De aceea, așa cum ideea, unică fiind, are puterea de a întemeia o multitudine de existențe singulare, și ideile în multiplicitatea lor, gândite ca „lume inteligibilă”, trebuiau să-și găsească unitatea într-un principiu unic care nu putea fi decât *o idee de un tip aparte*. Acest principiu care se vrea a întemeia atât lumea inteligibilă cât și lumea sensibilă trebuia să fie totodată neființial și nesensibil, întrucât principiul, conform gândirii grecești, trebuie să fie *altceva* decât entitățile pe care le originează.

Deși unică, acest „tip aparte de idee” se manifestă sub trei denumiri: ideea Unului, a Binelui și a Frumosului. Nu dorim să intrăm în detalii privitoare la distincțiile subtile dintre ele deoarece nu sunt relevante pentru tema cercetării de față. Putem însă asuma în mod schematic, nu fără întemeieri textuale solide, faptul că Plotin a gândit Unul ca principiu unic al tuturor lucrurilor, în timp ce Binele, echivalat adesea cu Unul⁹, pare a desemna mai degrabă chipul pe care principiul unic îl ia în raport cu dorința umană (ἔρως). Frumosul, la rândul său, este gândit în mod ambiguu, fie ca un fel de cvasi-echivalent al Binelui, fie ca *provenit* din Bine¹⁰, în prelungirea analizei platoniciene a teoriei ἔρως-ului¹¹. Pentru scopurile noastre însă, este suficient să luăm în considerare statutul aparte al acestor trei manifestări ale principiului unic al tuturor lucrurilor, fără a distinge radical rolurile fiecăreia pentru suflet. După cum vom vedea, modalitatea prin care le percepem este comună și diferită atât de percepția senzorială (αἴσθησις), cât și de cea noetică (νοῦς).

Spre deosebire de ideile obișnuite, care sunt folosite pentru a întemeia lucruri concrete, Frumosul, Binele sau Unul nu întemeiază, propriu-zis, nicio existență. La nivel ontic vorbim despre *un scaun* frumos sau *un stilou* bun, dar niciodată nu vorbim despre „frumos” sau „bine” ca ființări de sine stătătoare. La fel și în cazul Unului, avem de fiecare dată un exemplar dintr-o anumită ființare, niciodată o ființare care este, prin sine, întruchiparea unității. Drept urmare, aceste idei se regăsesc la nivel ontic doar într-un mod fantomatic și sunt exprimate la nivel lingvistic ca *attribute* ale lucrurilor, nu ca lucruri. Ele sunt idei care au nevoie de un substrat în care să se disipeze și de care să se prindă. Din acest punct de vedere, avem de-a

⁸ Aristotel, *Metafizica*, II.

⁹ Plotin, *Enneade*, VI, 9, 6.

¹⁰ Cf. Plotin, *Enneade*, I, 6, 9.

¹¹ Cf. Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 132 *sqq.*

face cu idei „generice”, care pot fi atribuite oricărui lucru sau idee, indiferent de clasă sau gen, spre deosebire de ideile obișnuite care, la nivel ontic, se pot atribui doar unei anumite clase de ființări. Așadar, Unul, Binele și Frumosul sunt idei „fără înfățișare” care, printr-un fel de „deflagrație” sau „revărsare”¹², se pot „alipi” oricărei idei, parazitând-o și punând-o într-o lumină nouă. „Un scaun” este privit altfel în comparație cu „un scaun bun” tocmai pentru că el, ca ființare ontică, se constituie prin întrepătrunderea a două idei – cea de scaun și cea de Bine – dintre care cea de-a doua exprimă ceea ce noi azi am numi o „valorizare”, nu o substanță propriu-zisă.

Așa stând lucrurile, ca idei care nu se pot manifesta la nivel ontic în calitate de ființări de sine stătătoare, Unul, Binele și Frumosul sunt idei *meontologice*. Ele nu fac parte din τόπος-ul ființei, ci îl depășesc și, prin deflagrație, se alipesc restului ideilor oferindu-le unitate, scop și frumusețe. De aceea, ele nu pot constitui ființa înțeleasă ca substrat de sine stătător al lucrurilor bune prin sine, ci sunt percepute doar ca un fel de „prezență” (παρουσία) inefabilă care „se alătură ființei” (παρ-ουσία) și oferă voūç-ului apetența sau dorința pentru a căuta să le cunoască. Cu alte cuvinte, „mișcătorul nemișcat” al lui Aristotel se mișcă doar în lumina Binelui, Unului și Frumosului spre care tinde¹³. De aceea, „Unul e considerat mai puțin ca principiu static al uniunii ființelor decât ca principiu dinamic al Inteligenței. El e mai puțin obiectul însuși al Inteligenței decât rațiunea care face ca Inteligența să aibă obiecte”¹⁴.

Vedem astfel cum prezența fără chip și formă a Unului, Binelui sau Frumosului formează noemele ca pe niște „obiecte” ale unui voūç pur, separat de gândirea discursivă (διάνοια), care populează „lumea ideilor”. Ulterior, gândirea (διάνοια) plăsmuiește această „prezență inefabilă” sub înfățișarea diverselor gânduri discursive care nu sunt nimic altceva decât noemă exprimată prin λόγος, un fel de „mijloc” (μέσον)¹⁵ prin care sufletul aduce inteligibilul pur în sensibilitate prin „întruchipare” și, invers, prin care se „sublimează” sensibilitatea prin rațiune¹⁶. Pe parcursul acestei plăsmuiri care trage lucrurile spre sensibilitate, deja „dăm formă” informatului, transformându-l astfel în opusul său. Unul nu este simplă idee, ci principiul tuturor ideilor și tocmai de aceea „el este fără formă, fie și inteligibilă”¹⁷. „Amorfi” fiind, Unul trebuie să rămână nedeterminat, motiv pentru care chiar și numele pe care i-l atribuim trebuie văzut ca o „predicare” despre *el*, ci ca o predicare despre modul în

¹² Plotin, *Enneade*, V, II, 1.

¹³ Καὶ χρῆ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἐαυτῷ νοεῖν τε καὶ ἐαυτὸν καὶ νοεῖν ἐαυτὸν ὄντα τὰ πάντα. – Trebuie admis un astfel de voūç astfel încât să fie în prezența binelui și [principiului] prim și să privească către acela, dar care să fie și laolaltă cu sine, să se „intuiască” pe sine și să se „intuiască” pe sine ca fiind toate. (*Ibidem*, VI, 9, II)

¹⁴ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 125.

¹⁵ Plotin, *Enneade*, II, 9, 2, 9.

¹⁶ Blumenthal, J.-H., *Plotinus's Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, p. 105.

¹⁷ Plotin, *Enneade*, VI, 9, 3.

care el „se înfățișează” minții noastre¹⁸. Noi, „înconjurându-l din exterior, vrem să interpretăm propriile noastre dispoziții privitoare la el”¹⁹ și, nereușind să facem acest lucru, cădem în aporie²⁰.

Așadar, efortul noetic este unul aferent unui tip special de *hermeneutică a „dispozițiilor” afective* (τὰ πάθη) sau *hermeneutică patetică* prin care încercăm să „dăm chip” intuițiilor noastre nondiscursive. Intrarea într-un astfel de efort hermeneutic trebuie să fie însă acompaniată de realizarea faptului că orice punere în discurs a acestor „experiențe nonjudicative” ale „celui fără chip și formă” aduce cu sine o oarecare ipostaziere și transformare a lor. Dintr-un astfel de efort rezultă multitudinea de idei ce populează „lumea inteligibilă” și care, conform gândirii plotiniene, sunt intuite în mod nediscursiv prin voũς²¹. Drept urmare, εἶδος-ul nu este decât o înfățișare iconic-nediscursivă a afectărilor (πάθη) provocate la nivelul cel mai profund al sufletului nostru de către Unu, care se manifestă pentru „dorința erotică” drept Bine sau Frumos.

Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că topologia neoplatonică nu este nici pe departe una realistă, chiar unele dintre entitățile sale ar putea fi interpretate, la limită, în sens realist. Ea se configurează în jurul atitudinii noastre față de lucruri, care determină și modul în care noi le percepem. În centrul topologiei plotiniene nu stau, așadar, clase de ființări, ci modalități de percepție. „Lumea sensibilă” (κόσμος αἰσθητός) este acel τόπος în care noi percepem lucrurile prin intermediul simțurilor (αἴσθησις), pe când lumea inteligibilă este acel τόπος în care noi percepem lucrurile prin intermediul voũς-ului. Nu avem de-a face cu două „lumi” în înțeles fizicist, ca ansambluri de entități de sine stătătoare, ci cu două „ordini ale percepției”²².

Acesta este și motivul pentru care, cel puțin în context neoplatonic, termenul de κόσμος poate că nu ar trebui tradus prin „lume”, ci mai degrabă prin celălalt sens principal al său, anume cel de „ordine”. Privirea noastră și modalitățile de percepție cu care ne este dotat sufletul determină o anumită ordine a lucrurilor care, în termenii metafizicii plotiniene, corespunde unui anumit τόπος – unui „loc” în care o anumită entitate își poate manifesta prezența. Acest loc nu trebuie însă gândit în sensul *spațiului* modern, ci ca un „rost”, ca o deschidere datorită căreia ființarea sau ființa ajung să prindă chip. Drept urmare, „locul” ființărilor percepute prin simțuri este ceea ce putem numi „ordinea sensibilă”, cea care ne este cea mai familiară și, tocmai de aceea, este determinată de Plotin adesea prin adverbul „aici”, pe

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ ἡμᾶς οἶον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη (*Ibidem*).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ „Unul e deci principiul mereu prezent, infinit de fecund al actelor Inteligenței; nu în Unu, ci în inteligență se găsește activitatea creatoare al cărei principiu el este. În inteligență nu se găsește, la propriu, o viziune a Unului, fiindcă această viziune, în care ea s-ar absorbi fără să se diferențieze, n-ar mai fi gândire intelectuală.” (Émile Bréhier, *op. cit.*, pp. 125–126).

²² Pierre Hadot admite această idee când spune că, la Plotin, „lumea spirituală nu se află numai în noi, ci și în afara noastră (...) este de-ajuns să știm să privim în afara noastră pentru a o desluși dincolo de aparențe. Acestei prefaceri a privirii interioare îi va corespunde prefacerea viziunii sensibile” (Cf. Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Polirom, Iași, 1998, p. 69).

când „ordinea noetică” corespunde aceluia „loc” în care noi putem percepe entitățile prin *voûç*, denumită adesea prin adverbul „acolo”. Așadar, *τόπος*-ul nu este ceva de sine stătător, ci se constituie ca „domeniu” asupra căruia un mod sau altul de percepție stăpânește și își impune legea.

O asemenea împărțire a lumii lasă însă pe „din afară” principiul prim al lucrurilor. Or, noi resimțim oarecum principiu ca o anumită prezență (*παρουσία*) inefabilă și, tocmai de aceea, am avea nevoie și de un *τόπος* „meontologic” al Unului, Binelui și Frumosului. Acest *τόπος* însă ar fi o contradicție în termeni. El ar trebui să aibă trăsături dintre cele mai ciudate și paradoxale deoarece ceea ce *nu este*, neființa sau nimicul, nu-și are, prin chiar definiția lui, un „loc propriu”. El se manifestă tocmai prin lipsă. „Prezența” Binelui și Frumosului este un fel de întruchipare a minții noastre care, prin dorința (*ἔρωç*), aduce în fața minții ceea ce, prin chiar felul său de a fi, trebuie să fie absent pentru ca dorința să se poată constitui ca dorință. De aceea, încă de la Platon, *ἔρωç*-ul a fost definit ca „nebuie divină”. El face să apară ceea ce nu poate apărea pentru că nu-și are locul nicăieri, nici în lumea sensibilă, nici în cea inteligibilă, fiind totodată principiul amândurora. Suntem așadar puși în fața unui „loc nelocalizat”, unui *ἄτοπος τόπος*, din care izvorăște orice ordine sau orice loc și care, prin urmare, este în esența sa instabil și imposibil de determinat. „Locul acestuia [al Unului, *n.n.*] nu e nici unul. Căci nu are nevoie de temelie ca și cum nu s-ar putea purta pe sine”²³. Așadar, Unul este un fel de ne-temei care întemeiază totul.

Gândit astfel, ca ne-temei neființial atât al ordinii sensibile, cât și al ordinii noetice, principiul unic este, de fapt, „centrul” fără loc²⁴ spre care tinde și la care se con-centrează atât privirea sensibilă, cât și privirea noetică. El este cel care, prin chiar faptul că ne atrage la sine și ne face să-l îndrăgim, înfățișându-se *ἔρωç*-ului ca Bine și Frumos, ne distrage de la sine abătându-ne *voûç*-ul către diverse „ipostaze” ale sale care, după cum am văzut, sunt ideile ce formează „lumea noetică”.

Rămâne totuși întrebarea privitoare la modul în care acest „nefiind” își manifestă prezența în sufletul nostru și la „puterea” sufletului nostru de a „lua aminte” la această prezență. După cum probabil ne-am putea da seama, intuirea Unului nu se face în mod original nici prin *voûç* și nici prin *αἴσθησιç*. Dacă am percepe Unul în mod noetic, atunci el ar fi o idee ca toate celelalte idei, adică s-ar încadra în *τόπος*-ul ontologic al ființei. Dacă am percepe Unul prin simțuri, atunci el ar fi o ființare tangibilă. Or, după cum am văzut, el este neființial, fiind plasat *dincolo* de ființă și ființare totodată. Așadar, trebuie să avem un *alt* mod de percepție decât *voûç* și *αἴσθησιç* prin care să luăm act de Unu, fie ca Frumos, fie ca Bine și, totodată, un alt sens al transcendenței prin care să gândim Unul ca fiind „dincolo” atât de ființă, cât și de ființare însă, în același timp, în comuniune intimă cu acestea.

²³ Plotin, *Enneade*, VI, 9, 6.

²⁴ *Ibidem*, VI, 9, 8.

2. CON-SIMȚIREA NIMICULUI CA MODALITATE DE PERCEPERE A PRINCIPIULUI PRIM

Acest „alt” mod de percepere prin care îl surprindem oarecum pe „cel fără chip” și îl resimțim la nivel de dispoziție afectivă (πάθος) este denumit de Plotin „con-simțire”²⁵ (συναίσθησις). Ea asigură convergența întregului domeniu al onticului și ontologicului spre principiul unic care le dă ambelor naștere și, totodată, asigură „singularitatea” acestuia. Prin con-simțire, putem lua act de prezența principiului în chiar ființa noastră (παρ-ουσία), în „centrul” sufletului nostru²⁶. Așadar, con-simțirea trebuie gândită ca un fel de *simț al comuniunii*²⁷, care ne leagă de restul existențelor și leagă totodată lumea ideilor de cea sensibilă într-un „tot unitar”.

Așadar, συναίσθησις nu este o posibilitate de percepție specific umană, ci una pe care fiecare entitate provenită din principiu trebuie să o aibă pentru a-și găsi locul și a se rostui pe sine în cadrul „întregului”. Con-simțirea este, așadar, ο συναίσθησις παντός πρὸς πᾶν, ο „con-simțire a fiecărei existențe în raport cu fiecare altă existență”²⁸. Din această perspectivă, natura însăși sau sufletul universal²⁹, la fel ca și cerul³⁰, animalele sălbatice³¹ sau chiar și cele mai mici dintre viețuitoare³² (precum gândacii) au capacitatea de a-și con-simți locul în lume într-o măsură mai mare sau mai mică, pe potrivă puterilor sufletești ale fiecăruia. Într-o perioadă timpurie a gândirii plotiniene, chiar și Unul era presupus ca având o astfel de συναίσθησις ce-i oferă o oarece conștientizare a propriei poziții centrale în

²⁵ Deși nu suntem adepții unei forțări a limbii române, în acest caz am ales să indicăm prin cratimă faptul că accentul cade pe *simțire*, con-simțirea Unului neavând nicio tentă intelectualistă, așa cum are cuvântul românesc „consimțire”. Dificultatea în redarea sensurilor lui συναίσθησις la Plotin este una ce nu poate fi ocolită și se vede și din faptul că una dintre traduceri textelor plotiniene în română nu a oferit o echivalare unică, ci s-a optat pentru adaptarea la context a sensului. Astfel, συναίσθησις este tradus prin „comunitate de simțire”, „conștiință”, „percepție de sine”, „luare la cunoștință”, „percepție intimă” etc. Fiecare dintre aceste sensuri sunt legitime, însă au dezavantajul că pulverizează un concept unic într-o mulțime de echivalări, făcând gândul plotinian opac pentru cititorul care nu deține cunoștințe de limbă greacă. După cum vom argumenta, acest inconvenient este depășit de propunerea noastră de traducere.

²⁶ τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἴον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων κύκλων τὰ κέντρα τῷ τῆς σφαίρας τῆς περιεχοῦσης κέντρῳ, ἀναπαύομενοι. – Înălțându-ne cu partea care nu este cufundată în corp, prin ea ne împreunăm centrul nostru cu un fel de centru al tuturor, așa cum centrele marilor cercuri se împreunează cu centrul sferei care le cuprinde, găsindu-ne astfel odihna (Plotin, *Enneade*, VI, 9, 8).

²⁷ „Simțul comuniunii” nu trebuie confundat cu „simțul comun” din filosofia modernă. Dacă simțul comun era, la moderni, o modalitate de percepere de sine, „simțul comuniunii” este o modalitatea de percepere a altuia în adâncul propriului suflet. Acest altul, în calitate de principiu al tuturor lucrurilor, nu este însă un *altul* absolut, ci desemnează doar doza de inefabil care ne definește pe fiecare ca indivizi unici.

²⁸ Plotin, *Enneade*, IV, 4, 45.

²⁹ *Ibidem*, III, 8, 3.

³⁰ *Ibidem*, II, 2, 1.

³¹ *Ibidem*, I, 1, 11

³² *Ibidem*, IV, 4, 45.

orizontul lumii³³. Ulterior însă, Plotin pare abandona această idee, urmând să nege orice formă de gândire și conștientizare de sine a Unului³⁴. Motivul acestei reorientări doctrinare este acela că orice „activitate sufletească” a Unului ar implica o dorință (ἐρωζ) sau o apetență pentru ceva exterior, pentru ceva ce-i lipsește. Or, cum nimic nu este exterior Unului, acesta nu-și poate dori ceva deoarece „principiul tuturor nu are nevoie de nimic”³⁵.

Dacă așa stau lucrurile, atunci con-simțirea inefabilă a Unului trebuie gândită totodată ca „o conștiință a legăturii sistematice și fixe a părților [sinelui]”³⁶, cât și ca o luare aminte a prezenței prin absență a Unului în „centrul” propriului suflet. Acest ultim aspect trebuie subliniat deoarece este adesea trecut cu vederea de exegeți: Con-centrarea contemplativă asupra „centrului” propriului suflet care are capacitatea de a ne împreuna cu „centrul” nelocalizabil al tuturor lucrurilor. Această împreunare cu principiul prim ne oferă o con-simțire a prezenței paradoxale a acestuia în noi, dar doar în condițiile în care noi înșine suntem „unificați” și depășim distincția dintre noemă și noeză, între gând și actul celui care gândește. O astfel de percepție contemplativă este definită de Plotin ca „un alt fel de a cunoaște” caracterizat prin „ieșire în afară de sine” (ἐκστασις), „simplificare” (ἀπλωσις) și dăruire (ἐπίδοσις) de sine³⁷. În momentul con-simțirii Unului, omul nu mai este nici ființare senzorială, nici ființare noetică, ci „își iese din fire”, cufundându-se în „obiectul” dorinței (ἐρωζ) sale, pentru a se dărui pe sine „resorbindu-se” pentru câteva clipe în principiul prim al întregului.

Întrucât Unul este inefabil (ἄρρητον)³⁸, fără de nume (ὄκ ὄνομα ὄν)³⁹ și fără formă (ἄμορφον), prezența con-simțită este, din perspectivă rațională, un „discurs în dodii”, iar emoția resimțită, deși copleșitoare, este imposibil de articulat în cuvinte. Din perspectiva gândirii (διάνοια), con-simțirea Unului anunță nimicul însuși. Ea ne pune în fața unei confuze, dar puternice, presimțiri inefabile a unei absențe, a ceva ce căutăm să rostim, să numim și să plăsmuim în imagini sau întruchipări. Odată făcut acest lucru însă, Unul ne scapă „printre degete” deoarece nu există imagine care să-l circumscrie pe cel fără chip. Experiența a nimicului, gândită ca o con-centrare asupra Unului și comuniune cu acesta, aduce, pentru Plotin, cu experiența unei „singure calități care le cuprinde pe toate în sine”⁴⁰ într-un fel de contopire nedeterminată a tuturor senzațiilor. În această contopire, nicio calitate nu iese în evidență, niciun substrat nu se profilează, nicio formă nu se formează, ci sufletul se reculege în sine, fiind una cu principiul prim.

³³ *Ibidem*, V, 4, 2.

³⁴ *Ibidem*, VI, 9, 7.

³⁵ ἡ δ' ἀπάντων ἀρχὴ ἀνευδὲς ἀπάντων (*Ibidem*, VI, 9, 6).

³⁶ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 123.

³⁷ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν (Plotin, *Enneade*, 9, 11).

³⁸ *Ibidem*, V, 3, 13.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ „ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα” (*Ibidem*, VI, 7, 12).

În aceste condiții, *con-simțirea consimte nimicul din adâncul sufletului nostru*, acel nimic care ne dă scop și pe care noi dorim continuu să-l constituim, acel „cătrecătre ce” spre care se îndreaptă întotdeauna mintea noastră, dar pe care nu-l poate niciodată „cuprinde” și „lua în primire”. Acest lucru, exprimat implicit de Plotin, este rostit explicit spus abia la capătul periplului neoplatonic prin istoria filosofiei, la Damascius, unde conceptul de συναίσθησις este folosit pentru a denumi modul în care mintea noastră „ia în primire” nimicul absolut, aflat dincolo de Unu⁴¹. Și la Damascius, la fel ca la Plotin, con-simțirea este întotdeauna pusă în legătură cu un sentiment de bine, cu o oarecare plăcere sau cu senzația de venerare, fapt ce apropie oarecum „con-simțirea” de ceea ce, începând cu filosofia modernă, este numit „trăire estetică”. Dacă Frumosul, ca idee meontologică, este pus în legătură indisolubilă cu Unul și Binele⁴², atunci înseamnă că și con-simțirea trebuie pusă în legătură cu trăirea estetică. Drept urmare, în această zonă ar putea fi găsite unele indicii în vederea regândirii din temelii a conceptului de „trăire estetică” și a rolului esteticii în cadrul cunoașterii filosofice.

3. CON-SIMȚIREA CA FUNDAMENT AL TRĂIRII ESTETICE

Urcușul spre contemplarea frumosului, așa cum este descris de Plotin în *Enneada* a V-a, tratatul opt, este un demers apofatic care implică mai multe tipuri de „reducție” (ἀφαίρεσις) sau „purificare” (κάθαρσις) a gândirii. Prin aceste procedee, omul renunța treptat la diverse proprietăți ale lucrului perceptut. Mai întâi masa (ὄγκος), pe urmă locul (τόπος), materialitatea (ὕλη) și orice tip de reprezentare (φαντασία) sau imagine (εἰκόν) despre lucrul contemplat⁴³ sunt „puse în paranteze” pentru ca sufletul nostru să iasă din ordinea obișnuită a percepției. Odată cu aceste reducții se suprimă totodată și activitatea puterilor noastre cognitive deoarece fără masă și materialitate nimic nu poate apărea pentru simțuri, fără loc sau imagine nimic nu poate apărea pentru voūς și, totodată, gândirea (διάνοια) nu poate „lucra” în lipsa reprezentărilor. Practic tot ce ne rămâne este apetența sau dorința pentru frumos, gândită ca ἔρως, și con-simțirea inefabilă a comuniunii (συναίσθησις). Dorința prefigurează unificarea cu „obiectul dorit” și, la apogeul său, chiar efectuează pentru câteva clipe această unificare în răstimpul căreia omul se poate surprinde pe sine ca fiind „unul și totul în același timp, împreună cu zeul acela care e prezent în liniște”⁴⁴. În această liniște în care chiar monologul nostru interior încetează, omul este într-o stare de extaz în care cel ce vede se identifică cu cel văzut⁴⁵ într-un fel de „contragere a cunoașterii” (σύνεσις) care anulează distanța dintre ceea ce modernii

⁴¹ Damascius, *De principiis*, I, 5.

⁴² Plotin, *Enneade*, VI, 9, 11.

⁴³ Plotin, *Enneade*, V, 8, 9.

⁴⁴ Ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφητὶ παρόντος (Plotin, *Enneade*, V, 8, 11).

⁴⁵ *Ibidem*.

ar numi „subiect” și „obiect”. În momentul acestei contragerii, omul este doar consimțire și nu mai percepe nimic altceva decât unirea „sinestezică” cu nimicul care se resimte ca o singură calitate ce conține în sine toate calitățile imaginabile.

Practic, experimentarea Unului, a Frumosului și a Binelui sunt descrise în aceeași termeni pentru că aceleași mecanisme sufletești ne fac să „luăm aminte” la ambele entități de „dincolo de ființă”, ajungând și noi, prin contragerea cunoașterii și con-simțire, oarecum „dincolo de ființă”⁴⁶. Acest „urcuș” însă trebuie acompaniat și de o reîntoarcere în lume și în sine. Din cele discutate până acum însă, am văzut că, pe de o parte, raportarea noastră la Unu este o *hermeneutică a dispozițiilor afective* și, pe de altă parte, con-simțirea Unului se înfățișează ca experimentarea unei „calități care cuprinde în sine toate calitățile” într-un mod nedeterminat. În cazul descinderii noastre în intelect din contragerea specifică comuniunii cu principiul prim, această calitate unică și nedeterminată începe a se determina, încetul cu încetul, odată ce omul „pune laolaltă” toate proprietățile reduse în urcușul său spre Frumos și, astfel, își „revine în fire”, lăsând starea de extaz în urmă.

Această descindere hermeneutică înapoi în fire din ec-staza estetică este confirmată de faptul că, atunci când Plotin vorbește despre experiența estetică în domeniul ideilor, ne este sugerat faptul că, din contemplarea frumosului, reies o sumă de dispoziții afective concrete, încă într-o stare de confuzie, dar totuși mai bine delimitate. Confrunțați cu o idee frumoasă, noi simțim o năucire (θάμβος) și consternare (ἐκπληξίς) plăcute, amestecate cu o sete (πόθον), o dorință (ἔρωος) și un zbucium interior (πτόσην) amestecat cu plăcere⁴⁷. Avem așadar o oarecare precizare a emoțiilor noastre, cu toate că există încă un amestec de trăiri în care echilibrul este fragil. Unității tăcute anterioare, îi este echivalent în registrul noetic un melanj de emoții diferite, îmbrăcate toate în „haina” plăcerii estetice.

Dacă așa stau lucrurile, descrierea experienței frumosului noetic arată deja punerea la lucru a „hermeneuticii patetice” prin care noi ne raportăm prin voūς percepția inefabilă a Unului prin συναίσθησις. Experiența Unului ca Frumos desprinde deja din acea calitate unică și indeterminată o țesătură de trăiri pe care le putem descrie într-o oarecare măsură discursiv. Din indeterminare se trece spre determinare în modul în care ἄπειρον-ul lui Anaximandros se determină pentru a forma „toate lumile posibile”. La Plotin, această mișcare este însă pusă în legătură cu constituirea celor două „ordini” – cea noetică și cea sensibilă. Prin experiența care con-simte Unul sau Frumosul și prin hermeneutica dispozițiilor afective sufletul reușește să dea chip celui fără înfățișare și, ulterior, să-l prindă în cuvânt inefabilul.

În tot acel melanj de emoții, se pot însă distinge doi versanți distincți. Pe de o parte, avem consternarea și năucirea care sunt elemente de „dis-tractive” și, pe de alta, avem setea, dorința și zbuciumul interior care sunt elemente „attractive”. Cum am văzut și în cazul Unului, Frumosul atrage și distrage în același timp. În măsura în care ne face să tindem spre el, principiul prim ne și respinge de la sine, deviind

⁴⁶ *Ibidem*, VI, 9, 11.

⁴⁷ *Ibidem*, I, 6, 4.

gândul nostru către tot felul de chipuri cioplite (εἰκόνα) care constituie tot atâtea idei (εἶδη) ce populează lumea inteligibilă. Practic, ceea ce numim în mod obișnuit „trăire estetică” este doar o umbră slabă a con-simțirii originare a Frumosului care ne oferă, pentru prima oară, posibilitatea de a aprecia un lucru în mod estetic. Recunoașterea Frumosului Unic în lucruri nu este decât o dovadă a faptului că sufletul nostru nu este străin de experiența ecstatică a comuniunii cu nimicul.

Având în vedere cele discutate până acum, „transcendența” plotiniană nu ar trebui, așadar, gândită în sensul transcendenței moderne. Ca termen al Modernității, acesta este incapabil de a surprinde spiritul gândului grecesc, abătându-ne privirea încă de la început în altă direcție decât cea pe care ar trebui să o scrutăm. Faptul că Unul, Binele și Frumosul sunt „dincolo” de ființă nu implică deloc transcendența deoarece noi avem acces la ele prin con-simțire. Problema cu aceste idei este aceea că, amorfe fiind, nu pot fi cuprinse în mod corespunzător de facultățile noastre sufletești. Suntem puși în fața unei perpetue încercări de prindere în percepție, fie ea noetică sau sensibilă, a unui „ceva” care are imposibilitatea structurală de a se dona atare. Minte noastră are însă nevoie de această indeterminare originară pe care să o poată determina în fel și chip. Altfel ea nu ar mai simți impulsul spre cunoaștere și spre trăire, devenind un fel de *intellectus otiosus*. Nedeterminarea originară este numită de Plotin, în mod convențional și nu fără a atrage atenția asupra inadecvării numirii, Unu. După cum am văzut însă, ea seamănă mai mult cu nimicul și determinată din altă perspectivă este tocmai „obiectul” hermeneuticii dispozițiilor afective prin care sufletul nostru se delimitează pe sine de restul lucrurilor și delimitează o întreagă lume de idei și ființări sensibile.

Așadar, Unul nu este transcendent, ci este într-un raport hermeneutic special cu sufletul uman la nivelul cel mai „primar” și „nediscursiv” al acestuia, anume la nivelul dispoziției afective. Sufletul care con-simte prezența inefabilă a Unului intră într-un proces de interpretare a propriilor „dispoziții afective” prin care omul discerne, în spațiul său sufletec, diversele emoții, sentimente sau stări sufletești care-l însoțesc la fiecare pas. Această hermeneutică nu este una discursivă, ci noetică. Noi intuim într-un mod direct cum ne simțim și, cel mai adesea, nu avem nevoie de o afirmare discursivă. Acest domeniu originar al con-simțirii inefabilului și al hermeneuticii patetice este, de fapt, „obiectul tematic” pe care estetica poate și trebuie să și-l revendice pentru a putea înțelege ce este așa-numita „cunoaștere intuitivă” pe care arta o reclamă. El formează baza meontologică pe care se poate clădi o estetică filosofică riguroasă și care trebuie acceptată printre disciplinele „tari” ale filosofiei întrucât vizează entitățile prime și mecanismele structurale prin care sufletul poate lua act de inefabilul de dincolo de ființă și ființare.

4. PREFIGURAREA UNEI ESTETICI MEONTOLOGICE

Vedem astfel că, departe de a se preocupa strict cu arta și aspecte marginale ale filosofiei, estetica este un domeniu mult mai vast și mai originar decât este

considerată la ora actuală în mediile academice. Ea include, pe de o parte, o teorie a trăirii estetice și, pe de alta, o filosofie a operei de artă. Prima dintre acestea trebuie să stabilească „legile” hermeneuticii patetice și modul în care intuițiile noastre nondiscursive ale principiului pot fi prinse în imagini într-o formă cât mai optimă. Calea pe care un astfel de scop ar putea fi îndeplinit este cea a unei analize filosofice a mecanismelor con-simțirii și a modurilor acesteia. La o privire atentă, se va observa că trăirea estetică, gândită ca *συναίσθησις*, este fundamentul trăirii în genere, nu doar un caz particular al acesteia în măsura în care orice tip de trăire umană are la bază o consimțire mai vagă sau mai pregnantă a întregului existenței. Fără o astfel de consimțire am fi în imposibilitatea de a ne raporta la noi înșine și la trăirile noastre ca fiind *ale noastre*. Cu toate acestea, foarte rar trăirea estetică se ivește, în viața concretă, în toată puritatea ei.

Antrenați în hermeneutica propriilor noastre sentimente „subiective”, noi rareori avem răgazul de a urca drumul spre Frumosul prim cu ajutorul reducățiilor despre care am vorbit. De aceea, în trăirile estetice concrete, con-simțirea este în mod automat și implicit transformată în emoții ce pot fi exprimate discursiv în funcție de valorile intelectuale, religioase, culturale sau etice asumate de fiecare dintre noi. Aceste valori și acte de valorizare „acoperă” într-o oarecare măsură originaritatea trăirii estetice și formează așa-numitele opinii și impresii curente, înțelese ca prejudecăți și pre-simțiri. Așa stând lucrurile, sarcina unei filosofii a trăirii estetice este tocmai aceea de a discerne valorile estetice implicate în judecățile de gust de cele non-estetice și de a indica mecanismele prin care obiectul estetic se constituie pornind de la consimțirea inefabilului cu ajutorul acestor valori.

Pe de cealaltă parte, filosofia operei de artă trebuie să arate cum se poate ca o ființare anume să fie produsă cu intenția de a comunica ceva din experiența con-simțirii Unului, a inefabilului. Problema statutului ontologic al operei de artă trebuie, practic, să reveleze mecanismele prin care Unul poate transpare într-o ființare făcută anume de om în acest sens și, ca urmare a acestui fapt, experiența con-simțirii ar putea fi „stimulată” oarecum din exterior prin artă. În ordine meontologică, ordine care este urmată și de Plotin, cel mai originar mod în care poate fi surprinsă experiența nimicului nu este discursul (*λόγος*), ci imaginea nediscursivă (*εἰκόν*) ca înfățișare (*εἶδος*) Unului, motiv pentru care filosofia imaginii și a operei de artă ar trebui să premergează logicii și să-i pregătească acesteia calea. Motivul unei astfel de ordini este faptul că punerea în cuvinte pulverizează unitatea intuitivă a imaginii și o dispersează în timp, ea presupunând deja *εἶδος*-ul, gândit ca „înfațișare noetică” ce se constituie drept acel „despre ce” în jurul căruia se constituie discursul. Cu alte cuvinte, o teorie a „intuiției eidetice”, echivalentă la Plotin cu hermeneutica patetică, ar trebui să așeze temeiurile pe care discursul, prin subiectul său tematic, urmează să le desfășoare.

Gândită astfel, estetica, împreună cu cele două laturi ale sale – filosofia trăirii estetice și filosofia imaginii artistice –, este una dintre disciplinele filosofice fundamentale, nu doar o aplicație a principiilor general-filosofice la artă. Ea este prima

disciplină care urmărește constituirea nimicului ca obiect estetic în conștiință prin hermeneutica dispozițiilor afective. Privită astfel, estetica și-ar putea dobândi locul într-o gândire meontologică ce își propune să scoată în evidență modurile în care mintea noastră interacționează cu inefabilul și dă formă neformatului. Pe această cale, filosofia ar putea ocoli unele dintre aporiile ridicate de cognitivismul și intelectualismul general prin care se definește la ora actuală, mutându-și atenția pe determinarea intuițiilor și experiențelor nondiscursive pe care fiecare dintre noi le avem și care sunt acoperite, de obicei, de prejudecăți. Astfel, filosofia și-ar putea găsi un alt tip de însemnătate pentru viața și înțelegerea de sine a individului.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel, (1) *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1970; (2) *Metafizica*, traducere, comentarii și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001; (3) *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, note și indice alfabetic de Dan Bădărău, IRI, București, 1999; (4) *Metafizica A-N*, traducere notivă introductivă și note de Gheorghe Vlăduțescu, Paideia, București, 2011.
- Bréhier, Émile, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Amarcord, Timișoara, 2000.
- Blumenthal, J.-H., *Plotinus's Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- Damascius, (1) *Damașcii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis*, In *platonis Parmenidem*, C.É. Ruelle (ed.), vol. 1&2, Paris, Klincksieck, 1889; (2) *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006; (3) *Problems and Solutions Concerning First Principles*, translated from the Greek language with Introduction and Notes by Sara Ahbel-Rappe, Oxford, Oxford University Press, 2010; (4) *Traité des premiers principes*, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1986–1991.
- Diels Hermann (ed.), KRANZ, Walther (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, *Weidmannsche Verlagsbuchhandlung*, Berlin, 1960, 1960.
- Hadot, Pierre, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurențiu Zoicaș, prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1998.
- Platon, (1) *Phaedrus* in Plato, *Platonis opera*, Vol. II, edited by J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1967, (2) *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere IV*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- Platon, (1) *Philebus* in Plato, *Platonis opera*, Vol. II, edited by J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1967; (2) *Philebos* traducere de Andrei Cornea în Platon, *Opere VII*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1993.
- Platon, (1) *Symposium* in Plato, *Platonis opera*, Vol. II, edited by J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1967; (2) *Banchetul*, traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, Humanitas, București, 2006.
- Plotinus, (1) *Enneades*, V, ed. P. Henry and H.R. Schwyzer in "Plotini opera", 3 vol., Brill, Leiden, 1951–1973; (2) *Enneade* (3 vol.), ediție bilingvă, traducere și note de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea și Elena Mihai, București, IRI, 2003–2007; (3) *Opere*, 3 vol., traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2003–2009.