

CATEGORIILE ESTETICE ȘI EXPERIENȚA NONJUDICATIVĂ. SCHIȚA ÎNTEMEIERII CATEGORIALE A JUDECĂȚILOR DE GUST

CORNEL-FLORIN MORARU

Problema categoriilor estetice, asupra căreia ne oprim în această lucrare, deși apare în istoria filosofiei universale încă de la Platon¹, nu a fost decât arareori luată în considerare cu atenția de care s-a bucurat, în câmpul logicii, epistemologiei și metafizicii, teoria conceptelor prime ale intelectului. Într-un anume fel, teoria categoriilor estetice a stat mereu în umbra teoriei categoriilor intelectului, motiv pentru care conceptul de categorie estetică nu a ajuns nici astăzi la o formă conceptuală stabilă. Există însă destule „locuri” ale istoriei filosofiei universale din care avem de învățat în ceea ce privește metodologia și constituirea categoriilor estetice.

Ca să ne rezumăm doar la două astfel de exemple, ne vom referi de-a lungul studiului de față la gândirea plotiniană și la cea kantiană, unde categoriile estetice par a fi gândite într-un mod cât se poate de original și riguros din punct de vedere metodologic. După cum urmărim să argumentăm, interpretarea acestor teorii din perspectiva instrumentelor filosofice contemporane ale hermeneuticii ne poate deschide o cale de înțelegere a modului de constituire al categoriilor estetice. Pe urma sugestiilor provenite de aici, vom încerca să gândim acest tip de categorii ca modalități originare de raportare la experiențele noastre nonjudicative² în genere, așa cum sunt ele receptate la nivelul dis-poziției afective³. Astfel, se prefigurează o posibilitate de gândire a modului de constituire al categoriilor estetice, precum și a principiul după care numărul lor poate fi determinat sistematic.

¹ Ne referim în special la tematizarea platoniciană a categoriei frumosului în dialogurile *Phaidos* și *Banchetul*.

² Lucrăm cu conceptul de nonjudicativ înțeles într-un mod apropiat de cel vizat de Viorel Cernica într-o serie de cărți și articole publicate în ultimii ani. Cu toate acestea, punctul nostru de plecare este oarecum opus. Dacă autorul vizat încearcă să indice experiența nonjudicativă într-un mod oarecum indirect, prin de-constituirea unor judecăți deja formate și legitimate din perspectivă judicativă, noi încercăm să surprindem în mod „genetic” modul de formare al acestor categorii prin care ne raportăm la judecățile estetice, așa cum poate fi el desprins din istoria filosofiei. Nu credem că cele două parcursuri se exclud reciproc ci, din contră, sunt într-o relație de complementaritate. Pentru detalii, v. Viorel Cernica, „Hermeneutica pre-judicativă – o introducere” în Viorel Cernica (coord.), *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie*, vol. I, București, Editura Universității din București, 2016, pp. 9–59.

³ În acest context, conceptul de dis-poziție afectivă nu trebuie gândit într-un mod psihologizant, ci, dacă ar fi să folosim limbajul heideggerian, ca un fel de „existențial” al ontologiei umanului. Acesta este, de altfel, rolul cratimei în sintagma în cauză. Dis-poziția afectivă nu este subiectul unor clasificări și delimitări în ordinea fenomenelor psihice ale omului, ci este o „putință” constitutivă a conștiinței noastre, care determină chiar structura de bază a ființei noastre.

Din această perspectivă, categoriile estetice pot fi privite ca un fel de „categorii ale dis-poziției afective”⁴, așa cum categoriile discursivității sunt gândite ca niște categorii ale intelectului. Gândite astfel, ele constituie, din punct de vedere meontologic, forme originare de conștientizare a inefabilului, a incognoscibilului sau a nimicului. Dacă, după cum am arătat în altă parte⁵, categoriile intelectului sunt forme în care orizontul aporetic al omului este determinat în cadrul discursului, acum vom încerca să pătrundem mai adânc în acest orizont aporetic pentru a arăta modurile în care diversele experiențe nonjudicative ne determină raportarea cotidiană la lume prin interogație și aporie.

1. Orizont aporetic și dis-poziție afectivă. Raporturile constitutive dintre categoriile afectivității și cele ale intelectului

Ținem să atragem atenția, în primul rând, asupra faptului că, pentru a se constitui ca atare, orizontul aporetic al existenței umane are nevoie de o fundare în ceea ce numim „dis-poziția afectivă”. Ca structură ontologică a constituției umane, dis-poziția afectivă oferă o anumită dis-punere orizontală a omului în propriul său orizont. La o privire mai atentă, orice întrebare autentică izvorăște dintr-o anumită stare de ordin afectiv și dintr-o „deturnare” a subiectului de la lumea sa cotidiană, „deturnare” care e resimțită ca „nevoie existențială”. Punerea omului într-un orizont aporetic nu este, prin urmare, niciodată dezlegată total de dis-poziție, chiar dacă anumite întrebări se înrădăcinează mai mult în acest orizont decât altele. Miza existențială a actului interogativ însuși este tocmai *satisfacerea* unei nevoi de tip existențial prin articularea unui răspuns. Așadar, întrucât atât *nevoia*, cât și *satisfacția* sunt, în fond, moduri ale dis-poziției afective, actul interogator trebuie gândit ca un pas într-un proces de *hermeneutică a afectivității*, mai degrabă decât ca o origine absolută a orizontului conștiinței umane, cum a fost el conceput de-a lungul istoriei filosofiei.

Acest lucru este vizibil în modul în care s-a constituit exercițiul filosofic de-a lungul întregii istorii a filosofiei. Foarte mulți gânditori au privit filosofia ca un efort de lămurire existențială ce-și are originea ultimă într-o anumită dis-poziție afectivă capabilă de a da un prim impuls actului de interogare și a pune omul în aporie. Pentru a menționa doar câteva dintre aceste dis-poziții originatoare de orizont aporetic, vom indica uimirea pentru filosofia clasică grecească, credința pentru filosofia creștină, îndoiala pentru filosofia carteziană și angoasa pentru filosofia heideggeriană.

⁴ Categoriile estetice sunt gândite în legătură cu afectivitatea încă din zorii epocii moderne. Aceasta este ideea principală înaintată de Edmund Burke în prefața tratatului său *Despre sublim și frumos* (Cf. Edmund Burke, *Despre sublim și frumos*, București, Editura Meridiane, 1981, p. 35 *sqq.*). După cum se va înțelege însă din argumentarea noastră, dis-poziția afectivă este diferită de afectivitate în sensul folosit de empiriștii englezi. Ea nu trebuie gândită în logica „filosofiei facultăților”, ci în contextul gândirii temporal-hermeneutice de tip gadamerian, de exemplu sau în contextul hermeneuticii facticității heideggeriene.

⁵ Cornel-Florin Moraru, „Categorii interogative și categorii verbale la Aristotel. Interpretare «morfoloagică»”, în *Studii de teoria categoriilor*, vol. VIII, București, Editura Academiei Române, 2016.

Lista poate continua, însă important pentru demersul nostru nu este inventarierea tuturor dis-pozițiilor afective cu rol de deschidere și constituire a actului interogator, ci tocmai determinarea relației de fundare care există între orizontul aporetic și orizontul afectivității umane. Abia pornind de la această relație putem gândi mai limpede legătura dintre categoriile intelectului și cele estetice.

După cum s-a mai observat de către exegeții moderni, categoriile intelectului, mai ales în contextul gândirii aristotelice, provin din *stratul mai adânc al logosului*, care este interogativitatea⁶. Gândite ca elemente pre-judicative, aceste categorii sunt „forme” originare în care noi putem formula răspunsuri întrebărilor fundamentale ce ne frământă și în orizontul cărora orice discurs în genere se poate constitui ca discurs ce vine în întâmpinarea nevoii de lămurire co-naturală ființei umane. Faptul că definiția omului a fost gândită încă de la Aristotel în termeni de discursivitate⁷ nu exclude posibilitatea ca discursul însuși, gândit ca trăsătură ontologică definitorie pentru om, să fie determinat de o structură de ființă de tipul dis-poziției afective care are rolul de a dis-pune perspectival omul în cadrul orizontului discursiv și care codetermină raportarea omului la lume. În măsura în care discursul, intențional fiind, este și perspectival, el are nevoie de o anumită dis-punere orizontică dinspre care primește posibilitatea de a exprima, în mod implicit, niște experiențe trăite sau, în termenii asumați de noi, niște conținuturi nonjudicative.

O astfel de fundare este necesară deoarece, fără un fond afectiv, actul interogativ ar fi rupt de existența concretă, încarnată, a omului. Fără o întemeiere în dis-poziția afectivă, întrebarea însăși și-ar pierde miza existențială. La ce bun să ne întrebăm privitor la sensul existenței noastre, de exemplu, dacă răspunsul astfel obținut nu vizează o înțelegere lămuritoare în ceea ce privește propriile noastre presentimente și intuiții tacite? Chiar și în cazul întrebărilor „dezinteresate”, puse din scopuri pur cognitive, avem de-a face cu o „dorință de a ști” care se constituie ca origine și primă izvorăre a orizontului aporetic în care se poate formula întrebarea. Dis-poziția dată de această dorință de a ști scoate omul din de-la-sine-înțelesul orizontului cotidian și îl transpune într-un orizont al neconstituirii, al îndoielii, al misterului. De aceea, putem indica formal conceptul de dispoziție afectivă ca *dis-tragere întru interogare capabilă de a deschide și menține deschis un orizont aporetic-existențial*. Înțeleasă astfel, dis-poziția afectivă scoate omul din fluxul preocupărilor sale cotidiene și îi deschide, prin constituirea unei nevoi existențiale ce trebuie satisfăcută responsiv, orizontul aporetic.

⁶ „Nu numai că [în tratatul despre categorii al lui Aristotel *n.n.*] e vorba de termeni concreți, dar în jumătate din cazuri este vorba de locuțiuni *interogative* pur și simplu substantivizate (...) Atunci nu e, poate, nelegitim să gândim că *stratul mai adânc al logosului*, din care izvorăsc categoriile, este *interogativitatea*. Toate categoriile pot fi prezentate, nespuse mai bine decât în abstract, în concretul acesta deschis al întrebării” (Constantin Noica, „Pentru o interpretare a categoriilor lui Aristotel”, în Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, traducere și interpretare de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2005, p. 72).

⁷ Aristotel, *Politica*, 1253a.

Dacă așa stau lucrurile, la nivelul cel mai profund al ființei noastre stă un întreg „orizont afectiv” în care suntem în mod implacabil „dis-puși” într-un anumit fel în fiecare moment și care nu numai că predetermină în mod structural categoriile în care noi gândim, ci chiar și întrebările pe care (ni) le punem. Chiar dacă „coloratura” acestui orizont poate diferi de la persoană la persoană în funcție de constituția și istoria personală a fiecăruia, ținem să scoatem în evidență faptul că, indiferent de coloratura concretă pe care o poate lua dis-poziția noastră afectivă într-un anumit moment dat, structura ontologică a orizontului ca atare nu se modifică. Întotdeauna dis-tragerea din „de la sine înțelesul” cotidian specifică dis-poziției afective prefigurează atitudinea pe care o putem lua în raport cu un obiect în genere sau cu lumea în întregul său. De aceea, este esențial ca, chiar înainte de a ne raporta „interogativ” la un anumit lucru, el să fie predeterminat afectiv din perspectiva unei dis-poziții anume.

Acest orizont originar al afectivității care predetermină actul interogativ este, totodată, domeniul fundamental de studiu al esteticii, gândită ca disciplină filosofică ce studiază specificul reacțiilor noastre de tip emoțional la obiecte susceptibile de a trezi un tip specific de trăiri, pe care le numim „estetice”. Privite din perspectiva dis-poziției afective, așa numitele „trăiri” nu sunt nimic altceva decât modalități în care conștiința noastră este mișcată la nivel afectiv. Cu alte cuvinte, *așa cum „categoriile cunoașterii” sunt forme de punere în mișcare a conștiinței în cadrul orizontului discursiv, și categoriile estetice sunt forme de punere în mișcare a conștiinței în cadrul orizontului afectiv.*

În măsura în care cele două orizonturi sunt întotdeauna contopite în mod unitar în experiența noastră conștientă, putem spune că orice demers filosofic în genere deține, măcar la un nivel implicit, o anumită înțelegere a acestui orizont primordial al dis-poziției afective și a formelor sale prime, anume „categoriile estetice”. Problema este că, atâta timp cât înțelegerea rămâne implicită, ea poate provoca derapaje conceptuale considerabile în oricare dintre domeniile „nucleului tare” al filosofiei. Pentru a evita acest inconvenient, este necesar ca întrebarea privitoare la specificul categoriilor estetice să fie pusă și dezvoltată în mod riguros. Abia dintr-o astfel de perspectivă, ne putem da seama că estetica nu este doar o disciplină marginală a filosofiei, ci joacă un rol decisiv pentru înțelegerea ființei umane în integralitatea ei.

Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că întreaga noastră raportare la problema judecăților de gust trebuie reconsiderată. Acestea nu sunt, pur și simplu, un alt tip de judecăți care au anumite reguli de constituire ce pot fi gândite pornind de la regulile de constituire ale judecăților cunoașterii, ci, din contră, ele sunt adesea folosite pentru a întemeia astfel de judecăți. Așa cum cunoașterea intuitivă nu poate fi dobândită cu instrumentele logicii conceptuale, nici judecățile estetice nu au același mecanism de constituire cu judecățile de cunoaștere. Deși logica filosofică și estetica pot fi considerate, cum a făcut-o chiar întemeietorul esteticii filosofice⁸,

⁸ Alexander Baumgarten, *Aesthetica*, §1.

„discipline surori”, din punct de vedere formal, domeniile lor tematice sunt diferite prin însăși natura lor, motiv pentru care necesită instrumente de cercetare diferite. Pe de o parte, avem un orizont al discursului, „normat” de logica filosofică, și, pe de alta, avem un orizont afectiv, cercetat de estetică și normat de hermeneutica dispoziției afective.

2. Judecată estetică și discursivitate

Pentru a arăta modul în care categoriile estetice sunt constituite la nivelul originar al orizontului afectiv și felul în care ele deschid orizontul aporetic în care se constituie categoriile intelectului, trebuie, pe de o parte, să indicăm cum este determinată dispoziția afectivă și, pe de alta, să vedem cum această dispoziție deschide orizontul aporetic ce determină actul interogator. În intervalul deschis între dispoziție afectivă și constituire responsiv-interogativă se situează categoriile estetice care, prin chiar definiția lor, țin de domeniul nonjudicativului și au o raportare aparte la discursivitate în genere.

Prima diferență notabilă în ceea ce privește intenționalitatea discursului estetic este faptul că judecățile și categoriile estetice nu se referă, propriu-zis, la lucruri. Ele vizează lucrurile doar printr-o *intentio obliqua*, printr-o vizare „piezișă”, nu printr-o vizare directă, așa cum se întâmplă în cazul categoriilor intelectului. De aceea, și modul în care discursul estetic se constituie trebuie să aibă *alte legi* decât cele ale constituirii discursului de cunoaștere. Deși distincția dintre *intentio recta* și *intentio obliqua* nu a fost niciodată una „de prim-plan” în filosofia contemporană, contextul de față impune o explicitare a ei.

Originea sa ultimă se găsește în distincția medievală dintre *intentio prima* și *intentio secunda* care a prins contur în timpul așa-numitei „cerți a universalilor”. Fără a intra în detalii care depășesc scopurile lucrării de față, trebuie să spunem că atât exegeții arabi ai lui Aristotel, cât și cei de expresie latină au încercat, prin această dublă definire a intenției, să dea seama de modul în care noi ne raportăm la lucruri în genere⁹. Pe de o parte, avem de-a face cu o intenție „primă”, prin care „obiectul discursului” este vizat ca atare și, pe de altă parte, o intenție „secundă”, prin care „obiectul” discursului este luat drept „pretext” pentru a viza altceva. În contextul esteticii, aceste două concepte sunt folosite de Theodor Adorno în încercarea de a explica teoria kantiană a judecății de gust ca fiind un „discurs indirect” care nu se referă la un obiect, ci la o „reprezentare” sau „reprezentare” despre obiect¹⁰.

⁹ O trecere în revistă a dezbaterilor medievale privitoare la aceste două tipuri de vizare discursivă se găsește în Kwame Gyekye, „The Terms *Prima Intentio* and *Secunda Intentio* in Arabic Logic”, în *Speculum*, Vol. 46, No. 1 (Jan., 1971), pp. 32–38.

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Teoria estetică*, traducere din limba germană de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble și Cornelia Eșianu, coordonare, revizie și postfață de Andrei Corbea, Pitești, Editura Paralela 45, 2005, p. 232 *sqq.*

Dacă încercăm însă să gândim, în orizontul acestei distincții, intenționalitatea în sens fenomenologic, atunci putem spune că judecățile estetice nu spun „ceva despre ceva”, ci spun „ceva despre modul în care noi re-simțim ceva”. „Obiectul” discursului estetic – ceea ce este contemplat – este doar un pretext pentru a ne referi la dis-poziția noastră afectivă. El nu se constituie „în carne și oase” ca obiect al discursului. Cu alte cuvinte, spunând despre un tablou că este frumos noi nu spunem, de fapt, nimic despre el ca atare, ci despre modul în care acesta ne dis-pune afectiv, despre modul în care el „ne mișcă”.

Drept urmare, judecățile estetice au o structură intențională radical diferită de cea a judecăților cognitive, deoarece „obiectul” lor nu este un obiect constituit ca atare, ci o dis-poziție afectivă inefabilă prilejuită de un obiect și care nu poate fi constituită conceptual, ci doar prefigurată la nivel emoțional-originar, la nivelul la care conștiința noastră este „mișcată” de obiectul estetic. În termeni kantieni, acest lucru se traduce prin faptul că „frumosul este ceea ce place universal fără concept”¹¹. Cel mai adesea nu putem spune, ce anume ne place la un lucru, semn că intelectul nu este implicat în mod efectiv, împreună cu categoriile sale, în formarea judecății, ci doar indirect, prin „acordarea cu imaginația”¹² în absența oricărei determinații conceptuale. Acest lucru înseamnă că frumosul însuși, în calitate de categorie estetică, *nu este un concept propriu-zis*, cel puțin nu așa cum sunt restul conceptelor obișnuite.

Categoriile estetice, adică acele „concepte” prin care noi facem referire la o dis-poziție afectivă inefabilă vor avea, prin urmare, asemenea judecăților estetice, tot un fel de intenționalitate oblică. Ele nu se referă la nimic concret, nu se constituie prin recurs la o obiectualitate ființială anume, ci au în vedere o raportare reflexivă la propria „stare sufletească”. Cu alte cuvinte, ele „obiectualizează” inconceptibilul. De aceea, nu putem spune *ce este frumosul* în afara unei referințe la dis-poziția afectivă care, la rândul său, este determinată orizontic și temporal de întâlnirea cu un anumit *obiect estetic*. Așadar, din perspectiva analizei filosofice, frumosul trimite *către* obiectul care ne afectează doar indirect. În virtutea intenționalității directe cu care folosim discursul în mod cotidian, categoriile estetice sunt însă obiectualizate prin intermediul substratului ființial la care ne raportăm indirect, cu toate că, în mod originar, ele întruchipează neființa însăși.

Dacă așa stau lucrurile, trebuie să acceptăm faptul că, în procesul de formare a unei judecăți estetice, are loc o oarecare *hermeneutică afectivă* prin care noi „dăm chip” propriilor noastre trăiri, încercăm să le cuprindem în cuvinte și să le conferim un substrat. În cadrul acestui proces, încercăm să ne lămurim în legătură cu ceea ce simțim și, astfel, să constituim aparențe obiectuale unor dis-poziții care, prin chiar felul lor de a fi, sunt „reticente” sau chiar „recalcitrante” la obiectualizare. În acest

¹¹ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*. Traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte germano-român, index de concepte de Rodica Croitoru, București, Editura All, 2007, p. 158.

¹² *Ibidem*, p. 186.

mod, obținem niște ipostaze ale inefabilului, niște „transpoziții conceptuale”¹³ ale nimicului însuși care nu fac decât să indice indirect fenomenul care le-a originat. Drept urmare, *categoriile estetice nu sunt concepte, ci transpoziții conceptuale. Ele doar se înfățișează drept concepte când, de fapt, nu sunt decât treceri ale unei experiențe nonjudicative în domeniul judicativului prin obiectualizare și în-ființare.*

Toate observațiile de mai sus ne sugerează că întreaga intenționalitate a discursului trebuie, în ceea ce privește domeniul esteticii, regândită din temelii. Pentru a înțelege modul de formare al categoriilor estetice și mecanismele lor de constituire, dar și pentru a pune în lumină constituirea judecăților estetice, avem nevoie de o altă „gramatică” și de o altă „sintaxă”, întrucât cele ale limbajului obișnuit sunt concepute pe calapodul intenționalității directe. În măsura în care categoriile estetice sunt expresii discursive ale inefabilului, ne putem aștepta la multe similarități între discursul *meontologic*, în cadrul căruia încercăm să „prindem în rostire” nimicul însuși, și discursul *estetic*. Acest lucru n-ar trebui însă să ne mire deoarece, de-a lungul timpului, cele două tipuri de discurs au apărut de mai multe ori împreunate, câteodată chiar articulându-se reciproc.

Pentru a ne opri doar la cei doi autori pe care i-am luat drept exemplu în introducerea acestei lucrări, în ambele cazuri experiența estetică este pusă în legătură cu o entitate de sorginte meontologică. La Plotin, *Unul supraființial* este cel vizat de suflet în procesul de lămurire estetică privitoare la categoria Frumosului¹⁴, pe când, la Kant, *suprasensibilul* sau *necon condiționatul* sunt acele „entități” vizate de ideile estetice¹⁵. De aceea, analiza mai atentă a acestor fenomene ne-ar putea da niște indicii importante cu privire la relația dintre categoriile estetice și discursivitate în genere.

3. Dis-poziție afectivă și discursivitate. Inefabilitatea categoriilor estetice la Plotin și Kant

Pentru a înțelege modul în care categoriile estetice pot trimite la inefabil în calitate de transpoziții conceptuale, trebuie să vedem modul în care această transpoziționare are loc. Cu alte cuvinte, trebuie să vedem cum și de ce mecanismele constitutive ale conștiinței noastre trebuie să preia o experiență nonjudicativă și inefabilă și, prin trecerea ei în domeniul limbajului, să-i dea o formă conceptuală sau judicativă pentru ca, ulterior, să o integreze în discurs alături de restul elementelor lumii.

¹³ Împrumutăm această expresie de la Lucian Blaga, care gândește categoriile abisale drept „transpoziții conceptuale ale unor factori care lucrează în inconștient” (Lucian Blaga, *Artă și valoare*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 125).

¹⁴ Plotin, *Enneade*, I, 6, 9.

¹⁵ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, ed. cit., §49 (pp. 262–267).

Unul dintre motivele care fac necesară transpoziționarea este acela că, după cum s-a observat în repetate rânduri, lumea noastră este o lume discursivă¹⁶. Lucrurile pentru care nu avem niciun cuvânt sau nicio descriere discursivă la îndemână, pur și simplu nu există pentru noi. Mai mult decât atât, încă de la Platon a fost observat că lumea sensibilă este susținută în existență de o „lume inteligibilă”, care este „procesată prin gândire”. Or, gândirea este tot o formă de discursivitate, un „dialog interior”¹⁷, motiv pentru care putem spune că lumea este efectiv susținută de dialogul nostru interior. Pentru om gândirea unui anumit fenomen determină existența efectivă a acestuia în planul conștiinței. Cu alte cuvinte, fără discurs nu există lume.

Ca urmare, apare necesitatea transpoziționării experiențelor nonjudicative: *conștiința umană nu poate păstra experiența nonjudicativă în neconstituirea sa*. Cu alte cuvinte, ea nu poate viza nimicul *ca* nimic. Mereu suntem tentați să dăm determinații conceptuale și descrieri discursive inefabilului tocmai pentru că, din perspectiva conștiinței, o descriere deficitară este mai bună decât lipsa oricărei descrieri. De aceea, categoriile estetice, în calitate de *transpoziții*, nu răspund de aceleași legi ca și categoriile discursului. Dacă determinațiile epistemologice ale unui concept trebuie să corespundă *riguros și exact* determinațiilor fenomenului, așa cum este el receptat de conștiință, categoriile estetice implică un „acord” sau o „potrivire” generică cu acel ceva la care se referă. În funcție de numărul de posibilități în care se poate face acest acord, se determină și numărul de categorii estetice.

Ținem însă să menționăm faptul că între conceptul de „acord” sau „armonizare” și cel de „corespondență” există o diferență fundamentală care determină diferențele intrinseci dintre discursul estetic și cel cognitiv. „Corespondența” implică o anumită adversitate, obiectul discursului trebuind oarecum să „dea seama” de starea de lucruri cu care este corelat și, la rândul său, starea de lucruri să „răspundă” determinațiilor discursive care-i sunt atribuite. De aceea, corespondența nu se poate face în absența distincției dintre „subiect” și „obiect” – omul, ca subiect ce rostește discursul, se raportează la obiectul ce-i stă în față. Acordul, în schimb, sau armonizarea nu necesită această distincție. Din contră, ea șterge orice separație între cele două, deoarece raporturile dintre părțile armonizate nu sunt de adversitate, ci de concordanță. Ele, pur și simplu, se împletesc într-o unitate imposibil de desfăcut în mod analitic, într-o „întrunire” originală în care fiecare își donează una alteia ființa. Acesta este și motivul pentru care, experiența estetică ar trebui gândită mai degrabă în termeni de „seducție”¹⁸,

¹⁶ Logocentrismul orizontului de existență uman este una dintre trăsăturile de bază ale gândirii filosofice. Încă de la Heraclit, *logos*-ul a fost privit ca trăsătură principală a lumii. Această idee este, în continuare, folosită în mod constant în proiectele filosofice contemporane și este una dintre puținele trăsături comune ale discursului analitic și a celui continental.

¹⁷ „Așadar, gândirea și discursul sunt același lucru (...) dialogul cu sine, care se ivește în adâncul sufletului fără glas, a fost numit de noi gândire” (Platon, *Sofistul*, 563e).

¹⁸ „Il y a donc des moments heureux pour le génie, lorsque l'âme enflammée comme d'un feu divin se représente toute la nature, et répand sur tous les objets cet esprit de vie qui les anime, ces

„farmec”¹⁹ și „contopire” a subiectului cu obiectul estetic, pe când experiența cognitivă a fost văzută, de-a lungul timpului, din perspectiva unei „detașări” a omului care face posibilă distanța necesară unei cunoașteri „obiective”.

Spre exemplu, la Kant avem doar două categorii estetice principale – frumosul și sublimul – deoarece temeiul plăcerii resimțite în cadrul experienței estetice constă în acordul dintre obiectul estetic (prezentat cu ajutorul imaginației) și o „facultate” a conceptelor (fie intelectul, fie rațiunea)²⁰. La Plotin însă, avem o singură categorie estetică principală deoarece acordul se face între obiectul dorinței pasionale (*ἔρως*) gândită ca dis-poziție unificatoare a tuturor „puterilor (*δυνάμεις*) sufletului” și obiectul estetic. În timpul experienței estetice, conștiința – sau sufletul în termenii lui Plotin –, unificată de *ἔρως*, „se armonizează” (*συναρμόττεται*)²¹ cu acele obiecte (sensibile sau inteligibile) care se apropie, constitutiv vorbind, de „arhetipul” obiectului dorit. Mânați de *ἔρως*, noi suntem ispitiți în direcția anumitor obiecte, ne lășăm atrași de ele și, în fine, râvnim contopirea cu ele. Obiectul dorit este, prin definiție, „frumos” și, la nivelul dis-poziției afective, el ne mișcă deplasând oarecum centrul orizontului nostru afectiv. În ambele cazuri, atât la Plotin, cât și la Kant, nu există o corespondență riguroasă, antitetică, între obiectul estetic și dis-poziția subiectului care contemplă, ci subiectul însuși intră într-un joc al seducției estetice prin care distanța între el și obiectul contemplat este suprimată.

Gândită astfel, ca „joc liber al forțelor de cunoaștere (*Erkenntniskräfte*)”²², experiența estetică este o formă de suprimare a distincției dintre subiect și obiect prin „reprezentare” sau „imitație”, înțeleasă în stil gadamerian ca „metamorfozare în plâsmuire”²³ prin raportare la un arhetip care, prin definiția sa, nu este complet constituit²⁴. Pentru ca experiența estetică să se împlinească, obiectul estetic trebuie să intre într-un raport de concordanță deplină cu ceea ce am putea numi, în mod

traits touchants qui nous séduisent ou nous ravissent” (Charles Batteux, *Les beaux arts réduits à un même principe*, Paris, 1746, pp. 30–31).

¹⁹ „Și când noi spunem Iubire, trebuie să înțelegeți prin aceasta dorința Frumuseții, deoarece aceasta este la toți Filosofii definiția Iubirii, iar Frumusețea este acel farmec ce se naște cel mai mult și cel mai adesea din armonia mai multor lucruri” (Marsilio Ficino, *Asupra Iubirii sau Banchetul lui Platon*, în românește de Sorin Ionescu, Timișoara, Editura de Vest, 1992, p. 101).

²⁰ „...prin urmare, [satisfacția estetică] este legată doar de prezentare sau de facultatea acesteia, unde facultatea de prezentare sau imaginația este considerată, în cazul unei intuiții date, acordându-se cu *facultatea conceptelor* intelectului sau rațiunii, ca stimulente al celei din urmă. De aceea, cele două feluri de judecăți sunt *singulare*, dar totuși pretind validitate universală pentru fiecare subiect, chiar dacă revendicările lor se referă doar la sentimentul de plăcere și la nicio cunoaștere a obiectului” (Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, p. 186).

²¹ Plotin, *Enneade*, I, 6, 2.

²² Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, ed. cit., p. 156.

²³ Cf. H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cerceș et. all., București, Editura Teora, 2001, pp. 92–100.

²⁴ Vorbim despre definiția antică a arhetipului, în calitate de „matriță primordială” care nu are în sine formă, ci este oarecum „forma tuturor formelor” și, în același timp, „idee a tuturor ideilor”. În calitate de arhetip, Frumosul nu este o idee constituită ca atare, ci o „prefigurare ideatică” ce ghidează conștiința sau, în termeni antici, sufletul, întru constituirea celorlalte idei.

paradoxal „reprezentarea neconceptuală” a frumuseții sau, în termeni kantieni, „raportare a reprezentării la *cunoașterea în genere*”²⁵. La fel, în cazul lui Plotin, „obiectul dorit” nu este deja cunoscut, ci el apare ca o re-cunoaștere și aducere în minte (*ἀνάμνησις*) a ideii inefabile și supraființiale de frumos, surprinsă în obiectul estetic. Discernerea frumosului este posibilă ca armonizare între obiectul estetic și „ideea din suflet”²⁶, în condițiile în care ideea de frumos este o idee neconceptuală deoarece, fiind „în același loc cu binele”²⁷, ea este un fel de „idee generică” sau o „prefigurare ideatică” la care participă toate ideile dar care nu este complet constituită niciodată. Așadar, atât la Kant, cât și la Plotin, acordul specific trăirii estetice apare doar în mod existențial fără o determinare conceptuală anume. Survenirea frumosului este un eveniment în care conștiința noastră are, într-un anume fel, acces la necondiționat și supraființial.

În acest context, merită să atragem atenția asupra distincției kantiene dintre *facultate* (*Vermögen*) și *putere* (*Kraft*), deoarece la nivelul traducerilor textelor kantiene apar adesea confuzii terminologice. Din câte se poate observa din literatura exegetică, ideea de „facultate” (*Vermögen*) are, pentru Kant, sensul unei „posibilități cognitive”²⁸, pe când *puterea* (*Kraft*) este gândită ca „actualizarea unei *Vermögen* în condițiile stimulării senzoriale”²⁹. Asupra sensului acesta din urmă dorim să zăbovim deoarece, luate în abstract, așa-numitele „facultăți” nu pot da naștere, de la sine *putere*, experienței estetice care este, prin excelență, o trăire și are caracter eminentamente existențial. Pentru ca experiența frumosului să aibă loc, „facultățile” trebuie stimulate senzorial într-un context concret de viață. La fel se întâmplă în cazul „puterilor sufletului” la Plotin, reunite prin *ἔπος* sub ispita lucrului frumos. Acestea, în afara prezenței obiectului estetic pentru conștiință nu sunt nimic și se resorb în neființă. Ca și facultățile kantiene, *puterile sufletului* la Plotin trebuie gândite mai degrabă ca niște potențialități care se manifestă doar în context existențial. Luate în abstract, ele nu sunt nimic și nu pot da seama de felul de a fi al experienței estetice concrete.

Acesta este, credem noi, și motivul pentru care Kant și-a intitulat opera privitoare la judecățile de tip estetic și teleologic, *Kritik der Urteilskraft*: în astfel de contexte, „facultățile” noastre nu pot fi gândite altfel decât în condițiile actualizării lor existențiale, în anumite circumstanțe temporale. Din perspectiva lucrării noastre, dis-poziția afectivă nici nu ar putea fi gândită în mod substanțialist, ca un fel de facultate în înțelesul obișnuit al termenului, deoarece ea arată disponerea noastră într-un orizont existențial-afectiv care, dezlegat de sensul său temporal, nu ar avea niciun sens. În dis-poziție accentul cade pe dis-locarea existențială a omului, de ispitirea lui într-o direcție proiectivă sau alta.

²⁵ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, ed. cit., p. 156.

²⁶ Plotin, *Enneade*, I, 6, 3.

²⁷ *Ibidem*, I, 6, 9.

²⁸ Beatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 7.

²⁹ *Ibidem*.

Gândit din această perspectivă, acordul afectiv necesar constituirii categoriilor și judecăților estetice nu este unul logic-discursiv în sensul larg al termenului – constituit prin definiții, raporturi, raționamente logice sau matematice etc. –, ci se formează printr-un fel de „con-simțire”³⁰ inefabilă, printr-un „asentiment” conform căruia un anumit obiect este pus în relație de potrivire cu o experiență nonjudicativă. Spre exemplu, la Plotin, „obiectul frumos” se acordă și, în cele din urmă, se întrunește unificându-se cu „obiectul dorit”, înțeles drept corelat al *ἔρωσ*-ului. „Semnul” acestei potriviri este, de asemenea, tot o experiență nonjudicativă – anume „satisfacția estetică”. La Kant, această satisfacție apare, după cum am văzut³¹ în legătură cu ambele categorii estetice fundamentale – frumosul și sublimul – și are o natură diferită în fiecare caz. Pe de o parte, atunci când satisfacția estetică survine prin acordul neconceptual al imaginației cu intelectul, ea este legată de reprezentarea *calității*³², pe de alta, atunci când survine prin acordul neconceptual al imaginației cu rațiunea, ea este legată de reprezentarea *cantității*³³, cu mențiunea că, în ambele cazuri, avem de-a face cu un acord între „puteri” ale conștiinței, nu cu facultăți luate în abstract. De aici, și fenomenologia diferită a celor două tipuri de satisfacție estetică. În cazul frumosului avem de-a face cu „un sentiment de favorizare a vieții (...) asociabil atracției și jocului imaginației”³⁴, pe când, în cazul sublimului, avem „sentimentul unei blocări momentane a forțelor vitale, urmată imediat de o izbucnire mult mai puternică a lor”³⁵.

La Plotin apare același mecanism al categorizării experiențelor nonjudicative prin transpoziții conceptuale, cu singura diferență că, dată fiind „psihologia” plotiniană, nu se mai pot delimita două tipuri de acord, ci doar unul singur, motiv pentru care, la Plotin, avem o singură categorie estetică fundamentală, adică frumosul. Deoarece trăirea estetică este determinată de *ἔρωσ*, singura „armonizare” ce poate fi făcută este între „obiectul perceput” și *arhetipul* obiectului dorit, adică „prefigurarea ideatică” a frumosului. Cu cât obiectul perceput este mai asemănător arhetipului frumuseții, cu atât „frumusețea” lui este mai mare. Dar, întrucât *dorința pasională* are drept scop ultim contopirea cu obiectul dorit, și trăirea estetică va fi deplină în momentul „contopirii” cu frumosul.

Pentru a contempla frumosul ultim, omul are nevoie de o „ieșire în afară de sine” (*ἔκστασις*), „simplificare” (*ἁπλῶσις*) și dăruire (*ἐπίδοσις*) de sine³⁶. Are loc

³⁰ La Plotin, *synaisthesis*, pe care o traducem acum prin „con-simțire” este facultatea prin care sufletul nostru poate percepe ideile care sunt plasate, în metafizica neoplatonică, „dincolo de ființă” – Unul, Binele și Frumosul. În perioada neoplatonică târzie, acest mod de percepere a devenit modul prin care noi putem „lua act” de nimicul însuși, gândit de Damascius ca „principiu prim al tuturor lucrurilor” (Cf. Damascius, *De principiis*, I, 5).

³¹ V. nota 19.

³² Kant, *Critica facultății de judecare*, ed. cit., p. 186.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, pp. 186–187.

³⁶ Plotin, *Enneade*, VI, 9, 11.

un proces de sublimare a conștiinței în care ea, treptat, se eliberează de toate determinațiile materiale și devine, în fine, un fel de „conștiință arhetipală”, confundându-se cu obiectul contemplat și fiind total absorbită de acesta. Astfel, intervine un fel de „contragere” (*σύνεσις*)³⁷ a conștiinței ce anulează interstițiul dintre „subiect” și „obiect”. Întrucât nu mai poate fi vorba despre o distanță între subiect și obiect, „cunoașterea” frumosului nu se face prin „puterile intelective” (*νοῦς*) deoarece acestea introduc o distanță, un clivaj, dar nici prin intuiție sensibilă (*αἴσθησις*). Con-simțirea (*συναίσθησις*)³⁸ dată de o dis-locare a situației afective este actul prin care noi percepem frumosul arhetipal ca „o singură calitate care cuprinde în sine toate calitățile”³⁹.

Pornind de la aceste considerații aplicate la cele două sisteme de gândire, putem intui mai bine relația esteticului cu discursivitatea. Categoriile estetice nu sunt concepte propriu-zise, ci transpoziții conceptuale ale unor „dis-locări afective” semnalate printr-un sentiment de satisfacție înrudit cu plăcerea. De aceea, ele nu-și primesc justificare dinspre rațiune și discursivitate, ci dinspre dis-poziția afectivă. În orizontul discursului, ele nu trebuie considerate a fi mai mult decât niște „indicatori” ai unor experiențe nonjudicative. Așadar, judecățile estetice în care sunt implicate aceste categorii vor fi, la rândul lor, confirmate sau infirmate pe baze afective, nu pe baze logic-raționale, motiv pentru care criteriul „adevărului estetic” este unul diferit de cel al „adevărului cognitiv”.

Urmărind acest parcurs, trebuie însă să vedem care este modul în care categoriile estetice *negative* pot fi valorizate estetic. Frumosul este o categorie estetică pozitivă, care a fost tematizată în moduri felurite de-a lungul istoriei filosofiei și are la bază mecanismul pus în lumină de noi sau unul similar. Dar cum procedăm în cazul categoriilor estetice „negative”, cum este cea a urâtului, de exemplu? Cum se constituie esteticul în cazul unor categorii specifice postmodernității, precum „șocantul”, „dezgustătorul” sau altele similare?

4. Satisfacție estetică și categorii estetice. Indiferența polară a constituirii categorial-estetice

Încă de la Aristotel s-a făcut observația că *reprezentarea* sau *reprezentarea* artistică poate trezi sentimente diferite de cele trezite de lucrul sau acțiunea însăși care survine în context cotidian. Spre exemplu, reprezentarea fiarelor sau a cadavrelor poate produce bucurie⁴⁰, adică satisfacție estetică. La fel se întâmplă, de

³⁷ *Ibidem*, V, 8, 11.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, VI, 7, 12.

⁴⁰ ... ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀραῖμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβομένους χαίρομεν θεοροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφῶς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν – „Noi ne bucurăm contemplând la cele

exemplu, și în cazul *sublimului* kantian, care produce, de asemenea, o satisfacție *negativă*⁴¹. Experimentarea unei furtuni teribile nu mai este estetică dacă nu suntem la adăpost, ci prinși în mijlocul ei. Așadar, prin reprezentare/reprezentare are loc o estetizare capabilă să schimbe încărcătura emoțională experienței. Dar de ce oare se întâmplă astfel?

După cum am văzut mai sus, reprezentarea unui obiect dobândește virtuți estetice doar dacă intră într-un acord de ordin afectiv cu o putere a sufletului nostru. Că la Kant este vorba despre intelect sau rațiune, în timp ce la Plotin este vorba despre dorință, nu este esențial. Acest acord, la rândul său, este semnalat, la nivelul trăirii estetice, printr-o anumită satisfacție care este susceptibilă la diverse modulații de intensitate. Cu cât satisfacția este mai mare, cu atât acordul sau armonizarea este mai puternică. Drept urmare, satisfacția estetică nu este una care apare în fața obiectului estetic ca atare, ci una care apare în fața *acordului afectiv* ce se naște în sufletul nostru. Mai mult decât atât, „puterea” prin care percepem această satisfacție este, de asemenea, tot de ordin afectiv. În cazul lui Plotin apare con-simțirea inefabilă sau intuiție sinestezică (*συναίσθησις*) a întrunirii dintre suflet ca sumă a puterilor noastre conștiente și arhetipul sau prefigurarea ideatică a frumosului. La Kant este *sentimentul de plăcere și neplăcere* care, la rândul său, are ceva din felul de a fi al arhetipului. El nefiind complet determinat niciodată, este susceptibil la infinite gradații de intensitate în concordanță cu contextul existențial căruia îi este supus omul.

În aceste condiții, satisfacția estetică este străină de conceptele cu care noi putem descrie anumite opere de artă sau scene. Conceptele de „scârbos”, „frumos”, „urât” sau „dezgustător” nu sunt, în ceea ce privește sensul lor, determinate în momentul *resimțirii satisfacției ca atare* deoarece satisfacția este un acord afectiv (nondiscursiv) ce întemeiază expresia discursivă. Cu toate acestea, există o diferență de atitudine în fața emoțiilor negative și a celor pozitive. În fața a ceea ce este frumos sau plăcut, sufletul se deschide, în timp ce, în fața urâtului, sufletul se „contrage”⁴², se închide; frumosul „conține direct un sentiment de favorizare a vieții” fiind, prin urmare, „asociabil atracției”⁴³, pe când sublimul provine din

mai fidele imagini ale acelor lucruri pe care le privim în sine cu scârbă (*lit.* cu durere), cum ar fi înfățișarea celor mai josnice fiare sau a cadavrelor” (Aristotel, *Poetica*, 1448b).

⁴¹ „Satisfacția produsă de sublimul naturii este de asemenea numai *negativă* (în timp ce cea produsă de frumos este *pozitivă*, și anume un sentiment al privării de libertate a imaginației prin sine însăși, întrucât ea este determinată final conform unei alte legi decât cea a întrebuirii empirice” (Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 213)

⁴² Cf. Plotin, *Enneade*, I, 6, 2. La Plotin este posibil să fie o anumită prejudecată culturală în descrierea experienței estetice. Pe de o parte, în locul tocmai citat, spune că „retragerea” sau „contragerea” sufletului în fața urâtului cauzează o disociere, nu un acord. Cu toate acestea, când este vorba să descrie calitativ emoțiile resimțite în timpul trăirii estetice (în *Enneade*, I, 6, 4) el amestecă frica cu plăcerea și tulburarea cu bucuria. Aceasta ne indică faptul că „disocierea” și „contragerea” sufletului sunt tot un fel de acord, ca în cazul sentimentului de *sublim* kantian.

⁴³ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 186.

sentimentul unei „blocări momentane a forțelor vitale” care fac sufletul să nu fie doar atras, ci „alternativ și mereu respins”⁴⁴. Toate aceste reacții sufletești vin însă după ce acordul a fost făcut și judecata estetică s-a profilat în minte. Ele sunt „efecte secundare” ale trăirii estetice, nu temeuri prime. De aceea, pot exista la fel de bine categorii estetice pozitive și negative, ambele survenind după „legități constitutive” determinate și ambele implicând într-un anumit fel satisfacția estetică. Există o oarecare satisfacție care ne cutremură în fața urâtului, o alta care ne dezgustă în fața urâtului, o alta care ne terifiază în fața groaznicului ș.a.m.d.

Dacă așa stau lucrurile și satisfacția estetică provenită din acordul facultăților sufletului nostru cu un obiect prezentat sau re-prezentat este independentă de registrul emoțional (pozitiv sau negativ) în care sufletul răspunde acesteia, nu cumva există doar două categorii estetice fundamentale: una pozitivă și una negativă? Într-adevăr, există o serie de gânditori care concep lucrurile în aceste coordonate, printre care și esteticienii români, cum ar fi Lucian Blaga, care consideră frumosul „estetic pozitiv” și urâtul „estetic negativ”⁴⁵ ca fiind singurele categorii estetice. La fel se întâmplă, cu nuanțele de rigoare, și în contextul kantian deoarece sublimul nu place în modul concret al cuvântului, ci mai degrabă provoacă admirație și respect, care sunt văzute ca „plăceri negative”⁴⁶. Într-un anume fel, acești gânditori au dreptate, din motivele pe care le-am dat mai sus. Cu toate acestea, și dispersia categorială în domeniul esteticii postmoderne are o anume explicație.

Nu s-a luat în considerare faptul că gustul, ca și contemplarea estetică în genere, nu este o chestiune „privată”, ci una „publică”. Epoca în care trăim determină, într-un anume fel, „lumea noastră afectivă” și, astfel, diverse trăiri pot fi „colorate” în mod diferit de la o epocă la alta. Or, într-o epocă precum cea postmodernă, interesată în mod special de contestarea valorilor tradiției și în concentrarea pe fragmentar sau pe detaliu, era normal ca și categoriile tradiționale să fie contestate, locul lor fiind luat de o sumedenie de categorii-fragment. Aceste categorii-fragment pot fi însă reduse la cele două mari categorii cardinale ale esteticului-pozitiv și ale esteticului-negativ care, la nivel fenomenologic, se traduc printr-o deschidere, respectiv o contragere a sufletului.

În fond, dezgustătorul, scârbosul, groaznicul și alte astfel de categorii ar putea fi, foarte ușor, trecute în registrul esteticului-negativ, în timp ce frumosul, agreabilul, grațiosul, comicalul sau monumentalul ar putea fi trecute în categoria esteticului-pozitiv. Importante nu sunt însă aceste detalii „taxonomice”, ci faptul că există un mecanism comun de constituire a categoriilor estetice, care poate da seama atât de asemănările, cât și de diferențele dintre diversele categorii.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 186–187.

⁴⁵ Cf. Lucian Blaga, *Artă și valoare*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 97.

⁴⁶ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 187.

5. Întemeierea judecăților estetice și raportarea lor la categorii

Ajunși în acest punct, putem aborda problema întemeierii judecăților estetice în categoriile estetice gândite așa cum le-am prezentat mai sus. Ca transpoziții conceptuale, categoriile însele au o intenționalitate aparte. Ele nu se referă *direct* la experiențele nonjudicative pe care le întruchipează, ci doar într-un mod pe care l-am putea numi „metaforic” într-un sens larg. Categoriile estetice „adjectivizează” o experiență și o face dependentă de un substrat⁴⁷. Avem întotdeauna un *tablou* frumos, o *sculptură* frumoasă, un *film* frumos ș.a.m.d. Ceea ce este „valorizat estetic” este întotdeauna un „ceva”, pe când experiența nonjudicativă, privită din perspectiva obiectualității ei, este, propriu-zis, un nimic. Nonjudicativă fiind, ea nu are nicio determinație obiectuală.

Această adjectivizare despre care vorbim în procesul de categorizare nu este împlinită pe deplin decât într-o judecată estetică menită să atribuie în mod explicit și discursiv categoria estetică unui substrat. Exact asta facem atunci când spunem, de exemplu, că „acest tablou este frumos”. Nu trebuie să uităm însă că adjectivizarea nu este nimic altceva decât o „proiecție” a experienței nonjudicative asupra unui suport obiectual. De aceea, la fel ca și în cazul caracterului discursiv al categoriilor estetice, ea are o „intenționalitate oblică”. Judecata de gust este mereu „metaforică” în sensul etimologic al cuvântului. Enunțând o astfel de propoziție noi nu facem nimic altceva decât să trecem niște conținuturi dintr-un domeniu în altul. În cazul nostru, experiența nonjudicativă este proiectată asupra unui substrat exterior. Astfel, ea devine judicativă, plătind însă prețul unei dependențe de suport și a unei inevitabile falsificări. Dacă așa stau lucrurile, atunci fiecare judecată estetică maschează, într-o formă judicativă, un conținut nonjudicativ. Cu alte cuvinte, ea maschează un asentiment nediscursiv sau, cum l-am numit noi, un acord afectiv.

Urmând aceste observații sumare, pot fi puse mai departe bazele unei estetici riguroase care, cu ajutorul unei abordări meontologice, poate să deducă în chip metodic mecanismele constituirii categoriilor estetice. Am văzut deja că acest model funcționează în cazul a cel puțin două sisteme de gândire din istoria filosofiei care, lăsând la o parte diferențele deloc neglijabile dintre ele, confirmă faptul că, în ceea ce privește estetica, forma judicativă este doar o fațadă, o proiecție a ceea ce, de fapt, este inefabil și nu poate fi judicativizat decât conform unei logici aparte. O astfel de logică, care presupune regândirea din temelii a intenționalității și categoriilor limbajului nostru comun este, desigur, o sarcină

⁴⁷ Aici se poate surprinde încă o diferență esențială între categoriile estetice și categoriile intelectului. În studiul nostru despre categoriile intelectului (v. nota 5) am arătat că ele se formează prin *substantivizare* a unor acte interrogative. Acum observăm că în procesul de constituire a categoriilor estetice, avem de-a face cu o *adjectivizare* a experienței nonjudicative. Cele două fenomene trebuie, fără îndoială, puse în corelație pentru a înțelege pe deplin legătura mai adâncă dintre cele două tipuri de categorii.

dificilă ce necesită îndelungi eforturi de construcție filosofică. Cu toate acestea, nu este una fantezistă. Ea poate fi îndeplinită, iar confirmarea acestei speranțe vine din faptul că, prin observațiile din acest articol, avem deja niște premise pentru conceperea categoriei gramaticale a adjectivului din perspectivă meontologică.

BIBLIOGRAFIE

- Adorno, Theodor W., *Teoria estetică*, traducere din limba germană de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble și Cornelia Eșianu, coordonare, revizie și postfață de Andrei Corbea, Pitești, Editura Paralela 45, 2005.
- Aristotel, *Politica*, ediție bilingvă, traducere, comentarii și index de Alexander Baumgarten, cu un studiu introductiv de Vasile Muscă, București, Editura IRI, 2001.
- Batteux, Charles, *Les beaux arts réduits à un même principe*, Paris, 1746.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Aesthetica/Ästhetik*, edited by Dagmar Mirbach, 2 vol., Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007.
- Blaça, Lucian, *Artă și valoare*, București, Editura Humanitas, 1996.
- Burke, Edmund, *Despre sublim și frumos*, București, Editura Meridiane, 1981.
- Cernica, Viorel (coord.), *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie*, Vol. I, București, Editura Universității din București, 2016.
- Damascius, (1) *Damascii successoris Dubitationes et solutions de primis principiis*, In *platonice Parmenidem*, C.É. Ruelle (ed.), vol. 1&2, Paris, Klincksieck, 1889; (2) *Despre primele principii: aporiile și soluțiile*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Editura 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.
- Ficino, Marsilio, *Asupra Iubirii sau Banchetul lui Platon*, în românește de Sorin Ionescu, Timișoara, Editura de Vest, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel et al., București, Editura Teora, 2001.
- Gyekye, Kwame, „The Terms «Prima Intentio» and «Secunda Intentio» in Arabic Logic”, în *Speculum*, Vol. 46, No. 1 (Jan., 1971).
- Kant, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte germano-român, index de concepte de Rodica Croitoru, București, Editura All, 2007.
- Longuenesse, Beatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton, Princeton University Press, 2001
- Moraru, Cornel-Florin, „Categorii interrogative și categorii verbale la Aristotel. Interpretare «morfologică»” în *Studii de teoria categoriilor*, vol. VIII, București, Editura Academiei Române, 2016.
- Noica, Constantin, „Pentru o interpretare a categoriilor lui Aristotel”, în Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, traducere și interpretare de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2005.
- Platon, *Sofistul*, traducere de Constantin Noica, în Platon, *Opere VI*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1989; (2) *Sophista*, în Platon, *Platonis Opera*. (vol. I), John Burnet(ed.), Oxford, Oxford University Press, 1902.
- Plotin, (1) *Enneade V*, ed. P. Henry and H.R. Schwyzer, în *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, Editura IRI, 2003–2007; (3) *Opere*, 3 vol., traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de Andrei Cornea, București, Editura Humanitas, 2003–2009.