

CREAȚIA, O IPOSTAZĂ A DEVENIRII ÎN ONTOLOGIA UMANULUI¹

FLOREA LUCACI

1. Clarificări conceptuale

La prima vedere, asumarea conceptului de *creație* ca o categorie filosofică menită să stea temei în reconstrucția ontologiei umanului pare să fie un risc, și anume expunerea la o posibilă reacție venită din perspectiva bunei tradiții a filosofiei europene. De ce? Se știe că într-o formă explicită categoria *creației* nu se regăsește între ideile cu substrat ontologic din operele lui Platon sau între categoriile lui Aristotel. Nu descoperim *creația* nici între categoriile lui Kant și nici în filosofia lui Hegel. Nu-i de mirare, întrucât grecii, cărora le datorăm filosofia, nu aveau termeni pentru *creație* și cei derivați, respectiv *creator*, a *crea*, *creativitate*.

Și totuși, o sugestie privind interpretarea și înțelegerea creației ne-o dă Aristotel. Într-un mod indirect, respectiv referindu-se la principiile și cauzele ființelor, deci la obiectul cercetării filosofice, el ține să deosebească filosofia de științele poetice. Pentru științele poetice „principiul activității creatoare rezidă în subiectul producător, fie ca gândire a lui, fie ca o artă, fie ca o anumită îndemânare”. Dar, deși acest principiu este legat de un individ uman, de un artist, Aristotel susține că „el constă într-o alegere conștientă, cu prilejul căreia obiectul alegerii și acela al acțiunii se confundă”². Cum să înțelegem conexiunea dintre „principiul activității creatoare” și libertatea de voință a artistului? Nu este greu să înțelegem că expresia „alegere conștientă” indică un demers rațional care vizează un scop. Apoi, scopul concretizat în finalizarea unei lucrări, a unei opere de artă este efectul conlucrării a două cauze, și anume participarea artistului la un model, pe de o parte, și acțiunea creatoare, pe de altă parte. Nu cumva descoperim aici referința la Platon? Este posibil. Actul Demiurgului pare să constituie un punct de plecare în identificarea unui principiu abstract cu un individ uman, un artist sau un simplu meșteșugar.

¹ În acest studiu valorific din perspectivă ontologică unele idei din două cărți, și anume: Florea Lucaci, *Creație și ființare* și Călin Lucaci, Florea Lucaci, *Identitatea artei. Prolematizări istorice și logico-hermeneutice*. Precizez însă că nu este vorba de compilație, de reintegrarea unor fragmente de text într-un context nou.

² Aristotel, *Metafizica*, traducere de St. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Academiei, București, 1965, p. 207 [VI, (E), 1025b].

Dacă referințele la Platon și Aristotel ne permit ca printr-un exercițiu hermeneutic să sperăm descoperirea sub diverse camuflaje conceptuale categoria *creației*, filosofia analitică de astăzi se pronunță categoric, negând posibilitatea tematizării creației. În acest sens, în *Logica cercetării* Karl Popper ține să elimine *creația* ca temă din orice dezbateri de idei. Afirmă fără echivoc: „disting net între procesul genezei unei idei, pe de o parte, și metodele și rezultatele discuției ei logice, pe de altă parte”. Prin urmare, respinge „reconstrucția rațională» a procesului descoperirii, a procesului producerii unei noi cunoștințe”, deoarece nu cade în „sarcina logicii cunoașterii”. Pentru el contează doar „reconstrucția rațională a procesului ulterior, cel al testării, proces în care se probează că ideea este o descoperire, o cunoștință științifică autentică”³.

Să acceptăm verdictul lui Popper, care exclude posibilitatea de a ne asuma *creația* ca o ipostază a devenirii, implicit a reconstrucției ontologiei umanului? Nu! Nu, întrucât pot fi puse în valoare suficiente argumente pentru a susține caracterul de categorie filosofică a *creației*. La urma urmei nu se contrazice el atunci când problematizează *Lumea a treia*? Este lumea ce se dezvoltă prin interacțiunea cu omul, concretizată în varii creații. O spune limpede Popper: „eu sugerez că totul depinde de ceea ce dăm și luăm în raportul nostru cu opera noastră, de produsul cu care noi contribuim la lumea a treia și de acest constant *feed-back* care poate fi amplificat prin autocritică. Lucrul incredibil asupra vieții, evoluției și creșterii mentale este tocmai această metodă a schimbului, această interacțiune dintre acțiunile noastre și rezultatele lor prin care noi în mod constant ne transcendem pe noi înșine, talentele noastre, înzestrările noastre.”⁴

1.1. *Téchnē, perspective hermeneutice*

Fără îndoială, în Grecia antică s-a gândit profund și s-au creat capodopere în literatură, filosofie, artă, arhitectură etc., s-a creat un model de civilizație aflat în admirație pentru Europa și istoria sa. Filosofii s-au implicat în viața cetății, analizând posibile forme de organizare social-politică, de punere în ordine a realității cu legea. Perspectiva rațională de înțelegere a existenței umane este prezentă în comentariul lui Noica la *Republica* lui Platon, din moment ce susține că este vorba de întemeierea unei „republici *interioare*”, adică a unui tip ideal de om. Distingând între o existență *în fapt* a statului, confirmată de istorie, și una *în drept*, care a rămas mereu în stadiul de dorință, Noica ne dă cheia de înțelegere a celebrului dialog. „În clipa când Platon ia drept model pentru zidirea lăuntrică a omului zidirea în veac a statului, el trebuie să schimbe perspectiva și să fabuleze organizat, adică să edifice în gol dar în chip rațional.”⁵

³ Karl R. Popper, *Logica cercetării*, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 76.

⁴ Karl R. Popper, *Epistemologia fără subiect cunoscător*, în: *Epistemologie. Orientări contemporane*, București, Editura Politică, 1974 p. 116.

⁵ Constantin Noica, *Cuvânt prevenitor*, în Platon, *Republica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 11.

Să nu existe un concept care să determine acest tip de edificare în chip rațional a omului și a lumii sale? Cum să înțelegem scenariul lui Platon în crearea, pas cu pas, a cetății în corespondență cu tipurile de om? Este posibil să depășim, în cazul filosofilor greci, afirmația rupturii între creație ca fapt empiric și conceptul creației? Întrebările ne obligă să revenim la *téchnē* (τεχνη) și *poieîn* (ποιεῖν) și, desigur, la acele pasaje lămuritoare asupra sensului și semnificațiilor pe care le implică.

În limbajul comun termenul *téchnē* desemna abilitatea profesională de a face ceva, respectiv de a construi case, corăbii, drumuri, arme, unelte agricole, dar și producerea de imagini (*eikones*), specifică artelor vizuale, sculptura și pictura. Dar *téchnē* implică și posibilitatea unui demers rațional. În dialogul *Republica* Platon descrie la un moment dat activitatea de a face ceva (*téchnē*) ca relaționare între *inteligibil* și *sensibil*. Este vorba de consecințele unei acțiuni, care poate fi înțeleasă din următorul exemplu. „După cum, luând o linie divizată în două părți egale, dacă împarți iarăși fiecare parte conform aceleiași proporții, obții, o dată, ordinul vizibilului, și apoi pe cel al inteligibilului.” Apoi, *vizibilul* se divide, la rândul lui, în imagini, pe de o parte și în animale, plante și obiectele ce compun natura, pe de altă parte. La rândul-i, *inteligibilul* se divide și el. Într-o subdiviziune se găsesc figuri vizibile (figurile geometrice), iar prin intermediul acestor imagini desenate de matematicieni s-ar ajunge la acele realități „care nu ar putea fi altfel văzute decât prin intermediul rațiunii”, iar în cealaltă subdiviziune rațiunea coboară până la „principiul tuturor”. Aici rațiunea are posibilitatea „să coboare astfel către capăt, fără să se slujească de vreun obiect sensibil, ci doar de Ideile ca atare, pentru ele însele și prin ele să încheie, îndreptându-se spre Idei”⁶. Putem înțelege de aici că Platon ne vorbește de crearea premiselor „științei dialecticii”, știință ce permite înțelegerea realității ontologice prin intermediul construcțiilor epistemologice.

Știința este temelul puterii de a face binele sau răul, ceea ce presupune că nu oricine trebuie să opereze cu idei, ci doar filosofii. Prin urmare, Platon are în vedere un program de educație a viitorilor filosofi-conducători ai cetății. După ce parcurg, odată cu vârsta, etapele diverselor încercări, ei au acces la adevăr și la cunoașterea supremă. La vârsta înțelepciunii, când cunosc Ideea Binelui, filosofii se vor folosi de aceasta ca de „o pildă și de un model, să orânduiască întru frumusețe atât cetatea cât și pe cetățeni, dar și viața ce le-a rămas...” Întemeierea cetății pentru viitor și întru lege presupune pentru conducători o permanentă îndeletnicire cu filosofia și grija de a-i educa pe alții, astfel încât „lăsând în locul lor paznici pentru cetate, pleca-vor ei să locuiască în Insulele Fericirilor”. După moarte, filosofii-conducători vor rămâne „spirite bune” întru cinstirea cetății⁷.

⁶ Platon, *Republica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 309–311 (509d-e; 510e; 511b-c).

⁷ *Ibidem*, p. 345 (540a-c).

Dar creația omului ca modalitate de acces la Idei, la principiul existenței lumii, poate fi pusă în analogie cu creația de tip divin. Și aici, acțiunea de a face ceva (*téchnē*) presupune abilitate tehnică, dar și judecată, demers rațional. Astfel, din dialogul *Timaios* reținem că Platon îl descrie pe Demiurg ca fiind un „artist”⁸ care gândește și creează mimetic, transpunând un model (*Ideea-formă*) într-o configurație sensibilă, iar în raport de reușită este cuprins de încântare și se bucură. Așadar, Demiurgul este personajul misterios care operează între *Ideea-formă* și *multiplul existențial*. Creația este un proces complex în care „Demiurgul a zidit universul punând spiritul în suflet și sufletul în trup”⁹, adică relația de incluziune presupune constituirea unei noi ordine existențiale. Ce constatăm? Cuvântul „trup” pare că semnifică nu atât ceva ce există, cât faptul că această existență poartă cu sine încapsulate spiritul și sufletul. Cosmosul a fost făurit cu intenția de a fi o imagine asemănătoare (*eikon*) cu modelul divin. Platon afirmă clar ideea, respectiv ne spune că „tatăl care l-a zămislit a fost cuprins de încântare și, bucurându-se, s-a gândit cum să-l facă și mai asemănător modelului lui”¹⁰.

Problematika implicată de *téchnē*, ca activitate productivă ce presupune conexiunea inteligibilului cu sensibilului, implicat cu efecte asupra omului și a lumii ce o întemeiază prin gândire și acțiune, o regăsim și la Aristotel, dar abordată diferit. Fiind legată de individual, *téchnē* pare să se manifeste ca dispoziție sau stare sufletească, dar întrucât implică și o componentă rațională, atunci poate fi asumată la nivel intersubiectiv. Prin urmare, posibila conexiune dintre manifestarea creatoare a unui individ, pe de o parte și reflexul cognitiv generalizat la scara unei comunități, pe de altă parte, face din *téchnē* un factor de întemeiere a lumii omului, a umanității ca proprietate specifică a omului ca ființă culturală. Arta arhitecturii, dată ca exemplu de Aristotel, ne convinge de condiția de creator al omului. Generalizând, Aristotel afirmă aceeași idee pe care o sublinia și în *Metafizica*, și anume: „Dar orice artă are ca obiect devenirea unui lucru, iar a te dedica unei arte înseamnă a cerceta modalitățile de a produce unul dintre lucrurile ce pot exista sau nu și al căror principiu se află nu în lucrul produs, ci în cel ce-l produce.” Pe lângă importanța echivalării artistului cu un principiu al creației, reținem și definiția artei ca „un habitus al producerii însoțit de rațiune adevărată”¹¹. Prin rațiune ca loc comun, *téchnē* sau „înțelepciunea” artistului se deschide înspre filosofie. Argumentul ce susține această deschidere valorifică posibilitatea asocierii dintre artă și virtute. Este vorba de măiestrie, astfel că „termenul de *sophia* nu semnifică aici nimic altceva decât excelarea într-o artă”¹².

⁸ În Grecia lui Platon, artele ce presupuneau intervenție asupra unor materiale precum marmura, bronzul, lemnul, fildeşul, aurul etc., erau desemnate prin termenul „techne”, care nu poate fi tradus prin „artă” întrucât nu avea semnificația de astăzi, ci aceea de pricepere și iscusință în realizarea unui obiect precum monument, casă, corabie, unelte etc.

⁹ Platon, *Timaios*, în *Opere*, volumul VII, București, Editura Științifică, 1993, p. 144 (30b).

¹⁰ *Ibidem*, p. 150 (37c-d).

¹¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 137(VI, 1140a).

¹² *Ibidem*, p. 140 (VI, 141a).

Referința restrânsă la artă, mai exact la arta poetică, ni se dă prin expresia *poietike techne*. Axarea pe arta poetică și analiza comparativă cu istoria îi permite lui Aristotel să evidențieze mai clar deschiderea spre filosofie a artei. El afirmă că „datoria poetului nu e să povestească lucruri întâmplate cu adevărat, ci lucruri putând să se întâmple în marginile verosimilului și ale necesarului”. Or, în temeiul legilor verosimilului și ale necesarului Aristotel afirmă că „de aceea și e poezia mai filosofică decât istoria: pentru că poezia înfățișează mai mult universalul...”¹³

Dar *poiein* (*ποιεῖν*), care se traduce prin *acțiune*, constatăm că este una dintre cele zece categorii menționate de Aristotel. Această categorie, susține Constantin Noica, este „cel mai potrivit fel de a sugera noutatea care s-a ivit acum, o dată cu *viețuitorul*”¹⁴. Având însă ca referențial *viețuitorul* înțelegem că în cazul lui Aristotel determinarea lumii omului prin acțiunea creației nu este deplină. Nu avem decât sugestii privind categoria creației în opera celor doi mari filosofi, Platon și Aristotel. Demiurgul lui Platon zidea lumea după un model, iar creația poetică era doar o ipostază a creației, deci determina un topos restrâns din lumea omului.

1.2. De la semantica sintagmei *creatio ex nihilo la homo creator*

Categoria *creației* intră în lume prin creștinism, dar definea exclusiv acțiunea lui Dumnezeu, adică rostirea cuvântului ce întemeiază lumea. Deși *creatio ex nihilo* face parte dintr-o clasă de noțiuni subînțelese ca „*taine*”, important era însă recunoașterea existenței creației ca modalitate de întemeiere a lumii. Pare să fie inevitabilă întrebarea: *de ce nimicul este corelativul ontologic al creației?* Consider că răspunsul este condiționat de: a) trecerea de la descriere la explicație, la analiza conceptuală și b) înțelegerea acțiunii subiectului prin analizele unor variabile: cauze, rațiuni, motivații de ordin religios, filosofic etc. Omul mănuieste concepte, reguli, principii, definește, clasifică etc., adică mediază relația sa cu lumea printr-un model structurat de relația *subiect – limbaj – lume*. În baza acestuia putem construi analogii și raționamente ca premise ale analiticii noțiunii *creatio ex nihilo*. Am în vedere¹⁵:

(1) *Dacă creația lumii își are temeiul în puterea Cuvântului lui Dumnezeu, atunci ontologia își are geneza în reflecția asupra limbajului. Rezultă că prin construcțiile logico-lingvistice și cele metaforico-simbolice descriem și explicăm geneza și ființarea lumii.*

(2) *Dacă oricare cuvânt din clasa termenilor categorematici este un semn pentru ceva, și anume o entitate materială sau abstractă, reală, ideală sau*

¹³ Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere și comentarii de Dionisie M. Pippidi, ediția a III-a, Editura IRI, București, 1998, p. 76 (IX, 1451a-b).

¹⁴ Constantin Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Editura Științifică, București, 1969, p. 55.

¹⁵ Valorific aici, dar într-o formă revizuită, unele aspecte din Florea Lucaci, *Avatarul ideii de absolut. De la Kant la filosofia limbajului*, respectiv din cap. VI, *Limbajul și construcția lumii*, subcapitolul 6.4.

imaginară, atunci înseamnă că și cuvântul „nimic” stă ca semn pentru ceva de ordin cultural în sens larg, sau de ordin filosofic și teologic, în sens restrâns.

Reducția la limbaj implică însă unele precizări necesare. Trebuie să distingem în mod clar două aspecte privind faptele divine, și anume:

a) descrierea biblică a seriei de fapte divine, începe cu rostirea propoziției „Să fie lumină!” sau prima zi a creației și se încheie cu rostirea propoziției „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră...” sau ziua a șasea;

b) abrevierea conceptual–doctrinară a descrierii faptelor din zilele creației implică interpretarea filosofică și, desigur, credința creștină.

În sens logic, prin *fapt divin* desemnăm conținutul unei propoziții rostite de Dumnezeu, propoziție care descrie o acțiune divină. Faptul că Dumnezeu a zis: „Să fie lumină!” și s-a făcut lumină sau faptul că Iisus Hristos a spus: „Scoală-te, ia patul tău și mergi la casa ta”, iar cel bolnav s-a vindecat, sunt exemple de fapte divine.

Dacă izolăm logic prima zi a creației (*Facerea 1, 3-5*) constatăm o serie de fapte distincte, fiecare în parte reflectând ceva din complexitatea determinațiilor ce dau identitate creației divine, dar și trimit analogic la modul în care acționează și gândește omul. Concret, mă refer la:

a) Rostirea propoziției *Să fie lumină!* este actualizarea gândului lui Dumnezeu într-o expresie inteligibilă, care se referă la fenomenul lumină, deopotrivă spiritual și material. Această secvență a creației o putem denumi „facerea luminii”.

b) Reflecția cuvântului asupra lui însuși într-o judecată axiologică de justificare a rostirii propoziției *Să fie lumină!* și, de asemenea, a consecinței acesteia, anume „și a văzut Dumnezeu că este bună lumina”. Conținutul judecății axiologice este actul de punere în corespondență a termenului „lumină” cu obiectul desemnat. Denumim acest fapt „adeverirea luminii”.

c) Selecția unor entități create opozițional, fapt exprimat prin propoziția „și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric”, a cărei conținut este configurarea unui ordinii cosmice, dar care presupune și multiple înțelesuri subiective (simbolistica luminii și simbolistica întunericului). Cred că această operație divină o putem denumi „clasificarea genurilor contrarii”.

d) Actul de numire divină, adică faptul propoziției „*Lumina a numit-o Dumnezeu ziuă, iar întunericul l-a numit noapte*”, act ce instituie prin relația de referință între nume ca abreviere a unei definiții și obiectul denumit o corespondență secundă. Din perspectivă pragmatică putem denumi actul numirii divine „definirea genurilor contrarii”.

e) Circumscrierea temporală a faptelor de creație prin formula „*Și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi*”. Conținutul acestei expresii redă devenirea lumii ce se ivește prin rostirea divină, ca petrecere temporală, adică într-un timp asumat de conștiința divină și, secund, de conștiința omului creștin. Consider că actele induse prin repetarea acestei formule le putem denumi „conștientizarea creației”, întrucât delimitează nivelurile ontice.

Nu este necesar să extindem exercițiul analitic și la celelalte „zile” pentru a remarca în denumirile unor fapte divine descrise și un *act de credință*. Denumirile „definirea genurilor contrarii” sau „conștientizarea creației” exprimă credința că numele redă esența faptului divin. Cred că prin numire se petrece actul limbajului asupra lucrurilor, adică se dezvăluie ceva din inefabilului creației, din implicațiile sale asupra condiției umane.

Cu aceste considerații ne intersectăm parțial cu sfera „conceptului de credință justificată” propus de Risto Hilpinen într-o analiza epistemologică a sistemelor de credință, cunoaștere și raționare. Pentru ca faptul de credință adevărată să aibă o valoare similară faptului teoretic al cunoașterii „credințele trebuie să satisfacă o anumită cerință epistemică adițională”, și anume:

„Credința lui R că p este pe deplin satisfăcătoare (R cunoaște că p) numai dacă R este justificat în a crede că p”¹⁶.

În formula lui Hilpinen subzistă o logică a credinței, potrivit căreia și propozițiile proprii unui sistem de credință pot fi *acceptate, respinse sau suspendate*, iar în perspectiva timpului oricare din cele trei stări de fapt pot suferi modificări.

Luând în calcul doar situația acceptării, atunci trebuie să admitem că o expresie sau o propoziție prelevată dintr-un sistem (în cazul de față capitolele 1 și 2 din cartea Facerii) trebuie analizată în funcție de adevărul credinței creștine, mai exact funcție de o presuposiție absolută – un postulat ar spune Kant – și anume *existența lui Dumnezeu*. Concret, dacă reluăm propoziția *Să fie lumină!*, admitem că sensul ei este dat de: a) interesul lui Dumnezeu de a actualiza ideea de *lumină* și b) credința creștinului că propoziția exprimă adevărul credinței. Rezultă de aici că:

- (1) *Rostirea propoziției „Să fie lumină!” obligă la realizarea fenomenului lumină* (Simbolic $O A \rightarrow B$).
- (2) *Credința creștinului x că expresia „Să fie lumină!” este propoziția originară a creației (p) este o credință adevărată, dacă și numai dacă credința creștinului x că p își are temeiul în acceptarea și convingerea liberă că p.*

Subzistă în construcțiile de mai sus credința în ideea unei ordini raționale în lume, care este și una dintre condițiile fundamentale de posibilitate ale gândirii umane. Așadar, prin credință omul intră în ipostaza lui *homo creator* sau, cu formula lui Marsilio Ficino, în aceea de a fi *Deus in terris*.

Poate că prima problemă a conceptului *homo creator* este legată de însăși legitimarea sa. Ce constatăm? În limba latină existau cuvintele: *creātiō*, *ōnis* (= 1. naștere, procreare, după colecția de legi romane *Digesta Iustiniani*. 2. alegere, numire a unui magistrat sau a unui tutore, alegerea demnitarilor, conform sensului dat de M. Tullius Cicero), *creātor*, *ōris* (= 1. autor, creator, întemeietor, ctitor, sensuri ce se regăsesc la M. Tullius Cicero; 2. tată, părinte, după Publius Ovidius Naso); *creātrix*, *ícis* (= 1. creatoare, născătoare, după T. Lucretius Carus. 2. mamă,

¹⁶ Risto Hilpinen, *Belief Systems, Knowledge and reasoning*, Prelegeri susținute la First Summer School for Theory of Knowledge, Warszawo-Madralin 1997, p. 36.

după P. Vergilius Maro); *creătura, ae* (creatură, creație, după Q. Septimius Florens Tertullianus și *Vulgata*). Ei bine, acestea nu erau folosite pentru a desemna creativitatea ce-l caracterizează pe un artist sau abilitățile și talentul unui om în realizarea a ceva. Pe scurt, cuvântul *creător* nu a fost utilizat pentru a construi o sintagmă de tipul *homo mensura omnium* sau *homo faber*, care să exprime eliptic o idee filosofică.

Apoi, de ce să se fi conceput expresia *homo creator*, când în literatura latină se folosea expresia *homo faber*? Desigur, întrebarea nu poate fi ignorată. Dar nici incompatibilitatea dintre condiția culturală a ființei umane din prezent, implicit semantica sintagmei *homo creator*, și cea din epocile anterioare.

Revenind la expresia *homo faber*, constatăm că nu o putem folosi pentru a exprima cu fidelitate noțiunea de om creator ca noțiune generală aplicabilă unei clase mari (filosof, om de știință, poet, pictor, sculptor, muzician, arhitect, inventator etc.). Spre exemplu, Appius Claudius Caecus folosește în sentințele sale termenul *homo faber* pentru a ilustra capacitatea omului de a interveni în natură, iar în sens figurat de a-și controla propriul destin (*homo faber suae quisque fortunae* - omul este artizan al destinului său). Dacă izolăm cuvântul *faber* din sintagma *homo faber*, constatăm că este polisemantic, având înțelesurile: 1. lucrător, meșter; *faber marmoris* desemna tăietor în marmură, sculptor (dar nu în sens de artist) sau *faber aeris* desemna turnător în bronz; 2. muncitor care prelucrează metalele (fierar, lăcătuș); 3. tâmplar. Interesante sunt și sensurile implicate de folosirea termenului *fabrē*, respectiv avem: cu pricepere, cu măiestrie dar și cu șiretenie.

După două milenii, Max Scheler considera că situația metafizică a omului este marcată de contradicții, întrucât noțiunea *omul* conține „o duplicitate perfidă, adică un sens este legat de sistemul naturii, iar celălalt se constituie prin similitudinea cu Dumnezeu”¹⁷. Prin analogie cu Dumnezeu, reiese că esența umană este definită de conceptul *homo creator*. Nu este invocat Dumnezeu prin „Crez” astfel: „Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului...”?

Există o obsesie a limbii latine. Așa se explică de ce istoria culturală a omului are ca referință expresiile: *homo sapiens*, *homo cogitans*, *homo symbolicus*, *homo significans*, *homo aestimans*, *homo ludens* etc. Numai că, spre exemplu, sintagma *homo sapiens* a fost impusă de Carl Linné în opoziție cu *homo silvestris*, prima desemnând specia umană, iar a doua desemnând maimuțele antropoide. Or, folosirea expresiei *homo sapiens* ne fixează în cadrul antropologiei fizice, astfel că unii filosofi au căutat să pună în plan secund natura, definind omul prin expresia *homo cogitans*. Apoi, din perspectiva unei filosofii a culturii omul a fost definit conjuncția a trei expresii, și anume *homo symbolicus*, *homo significans*, *homo aestimans*, care ar determina capacitatea omului de a produce semne și simboluri prin care reconstruiește lumea, conferindu-i valoare. Și analiza poate continua. Dar totuși obsesia conceptului prim nu este satisfăcută.

¹⁷ Florea Lucaci, *Creație și ființare. Un temei în ontologia umanului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 9.

Prin urmare, se pune întrebarea: conceptul *homo creator* poate să dea seamă de geneza și ființarea lumii? Dacă da, atunci de ce conținutul conceptului este compus din note variabile? Pentru clarificare să reflectăm asupra câtorva dintre sensurile implicate de termenul *creator*.

a) *Substantivul creator*. Este un cuvânt cameleon. Dintr-o perspectivă mistică, termenul creator desemnează persoana lui Dumnezeu Atoatecreatorul, iar dintr-o perspectivă comună o persoană umană ce organizează o activitate productivă, eficientă și necesară sau o persoană ce creează arta, adică pictorul X, poetul Y, compozitorul Z etc.;

Interesant este faptul că inițial cuvântul *creator* nu admitea forma feminină, respectiv *creatoare*. Situație stranie, dar care este justificată atât relativ la religia creștină, cât și la regimul limbii latine. Astfel, religia afirmă că Dumnezeu este creatorul lumii, adică Dumnezeu-Tatăl. În limba latină cuvântul *creātor* desemna întemeietorul unei familii, respectiv tatăl. Prin urmare, apariția formei feminine este semnul unei ieșiri din canoane, a libertății.

b) *Adjectivul creator*. Ca parte de vorbire, adjectivul indică însușirile unui obiect, determinând astfel numele acestuia. În cazul dat, adjectivului *creator* are o semantică variată, calificând diverse ființe și activități de la *spiritul divin creator* la *omul creator* sau de la *activitatea creatoare a poetului visător* la *politica creatoare a politicianului versatil*. Prin urmare, adjectivul *creator* poate eticheta atât o operă sau o activitate originală, cât și una bizară, respectiv o valoare autentică sau, dimpotrivă, non-valoarea unui experiment;

c) *Verbul a crea*. Acest verb are multiple sensuri, dintre care ne vom referi la două, care sugerează semnificații contrare. Astfel avem: e¹) *a concepe*, verb ce dezvăluie o construcție preponderent prin *concepte*, adică un ansamblu logic, coerent și original de idei. Actul de a concepe se desăvârșește în *concepție*, respectiv o teorie științifică sau filosofică. Însă omonimia poate induce confuzii, întrucât cuvântul *concepția* exprimă și actul procreării; e²) *a născoci*, verb ce se referă la ceva nemaiauzit, ceva negândit, respectiv închipuit și neadevărat, lumea ca iluzie, ca magie.

Cred că din sumara analiză reiese existența a două aspecte: diversitatea sensurilor și orientarea lor antitetică. Constatăm că experimentele din artă, din știință, invențiile puse în slujba Binelui sau ale Răului ne sugerează o stare heracleitică a notelor din conținutul conceptului. Contradicția?! Da. Da, deoarece creația presupune contradicția, de la creația divină la cea a omului. În acest sens înțelegem dialectica lui Hegel, respectiv exemplificarea „în Dumnezeu însuși, calitățile *activitate, creație, putere* etc. conțin în esență determinația negativului: ele sunt producere a unui *alt ceva*”¹⁸.

¹⁸ G.W.F.Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, p. 67.

1.3. *Dasein-ul și problema existenței*

Prin recurs la metaforă, am putea sugera că *homo creator* se întrupează în conceptul *Dasein*-ului. La rigoare, reiese că analitica *Dasein*-ului ne dezvăluie ființa subiectului care se manifestă în lume, astfel încât aceasta devine propria sa determinație. De altfel, prin *Dasein* interogația ontologică, descrierea și explicarea existenței implică o relație specială între om și lumea sa.

Referindu-se la posibilitățile de existență ale *Dasein*-ului, Heidegger afirmă că două determinații dau seamă de starea sa: 1. „*Dasein*-ul este o ființare care, în Ființa sa, se raportează la această Ființă înțelegându-și-o. Prin aceasta s-a indicat conceptul formal de existență. *Dasein*-ul există” și 2. „*Dasein*-ul este ființarea care de fiecare dată sunt eu însumi. *Dasein*-ului îi aparține ipseitatea drept condiție a posibilității autenticității sau inautenticității”¹⁹. Aceste determinații sugerează că *Dasein*-ul nu este o ființare lângă altă ființare, adică subiectul și obiectul nu pot fi identificați tradițional prin *Dasein* și lume. Această precizare a lui Heidegger reiese clar prin reformularea actului cognitiv, respectiv „prin cunoaștere *Dasein*-ul dobândește o nouă situație a ființei față de lumea care întotdeauna se află descoperită în *Dasein*”²⁰.

O problemă! Dacă lumea este o determinație a *Dasein*-ului, atunci se ridică o serie de întrebări tulburătoare, generate de dualismele *lumea mea – lumea comună, subiectiv – obiectiv* etc. Ei bine, acestea pot fi puse în paranteză dacă se găsește un răspuns adecvat la întrebarea: Ce înseamnă a descrie lumea ca fenomen? Cuvântul *lume*, arată Heidegger, are diferite semnificații și deci se impune o clarificare. În mod obișnuit, lumea este un concept ontic, care are în vedere natura, regnul vegetal, cel animal, omul etc., adică totalitatea lucrurilor naturale. Ca termen ontologic, lumea ar însemna altceva, și anume o reflectare a întregului ontic. La prima vedere cele două accepțiuni, respectiv ontică și ontologică, ar acredita ideea că lumea este exterioară *Dasein*-ului și, totodată, îl include între lucrurile ce o compun. Or, aceste semnificații sunt prezente prin inerția tradiției, deoarece ontologia tradițională a interpretat lumea ca *res extensa*.

Dar Heidegger considera că ideea filosofiei originare s-a pierdut, iar creștinismul a contribuit din plin la ceea ce el numea „căderea în uitare a ființei”. Apoi, și momentul cartezian, prin impunerea metodei exactității, are implicații în deturnarea înțeleșurilor originare ale adevărului și ființei. Descartes opune lumea ca *res extensa* lui *res cogitans*. O precizare! În nici un caz subiectul cartezian nu se identifică formal cu *Dasein*-ul. Astfel, analitica *Dasein*-ului implică destrucția ontologiei tradiționale, aristotelice și carteziene. Pentru Descartes Dumnezeu este înțeles ca *ens perfectissimum*, iar orice ființare care nu este Dumnezeu este *ens creatum*. În lumea creată, adică a omului, sunt două substanțe: *res cogitans* și *res extensa*. Rezultă limpede că ontologia carteziană este fundamentată „pe o separație

¹⁹ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Editura „Jurnalul literar”, București, 1994, p. 67.

²⁰ *Ibidem*, p. 75.

radicală între Dumnezeu, Eu și lume”²¹. Între aceste ființări există o diferență infinită, iar singura modalitate de acces la ființare este, după Descartes, cunoașterea rațională, în special cea de tip matematico-fizicală.

Repet, în concepția lui Heidegger lumea *Dasein*-ului nu este echivalentă cu lumea carteziană sau cu lumea dată în metafizica aristotelică. Lumea omului ca *Dasein* este un proiect totalizator, care este centrat și totodată generat de structura *Dasein*-ului. Această structură se exprimă prin *existențiali*, care nu pot fi reductibili la categoriile de sorginte aristotelică ale ființei.

Heidegger consideră că *eul* este o determinantă esențială a *Dasein*-ului și atunci, pentru a elimina orice influență dinspre psihologie, se impune o interpretare existențial-impersonală. Prima consecință este că „*substanța* omului nu este spiritul, ca sinteză de suflet și trup, ci *existența*”²². Numai că existența *Dasein*-ului înseamnă lumea comuniunii, iar această ființare pe care o numim *ceialți* preia ființa *Dasein*-ului. Și acum, din perspectivă fenomenologică „*acel cine* (al întrebării noastre) nu este acesta și nici acela; nu este nici însuși *Dasein*-ul propriu, nici unii și nici suma tuturor. *Acel cine* este neutrul *se*”²³.

Impersonalul *se* nu determină pe nimeni în mod particular, ci prescrie ființa cotidianului, care într-un fel ocultează adevărul ființei *Dasein*-ului, întrucât îl reduce la o existență medie. De aici nu trebuie să înțelegem că îl vom concepe pe impersonalul *se* ca un *subiect general*, deși *Dasein*-ul este risipit în acest *se*. Impersonalul *se* modelează existența umană statistic și logic, în sensul că media exprimă modul valabil de a fi și de a se manifesta al omului. Există chiar o *grijă* de a fi în rând cu lumea, deși această modalitate de a fi ca medie naște drame. Fiecare om se comportă cum ar fi el însuși, și în realitate nimeni nu este el însuși. Se poate afirma că impersonalul *se* definește un mod originar al *Dasein*-ului de a fi și de a se manifesta, îi determină o anumită constituție, care exprimă situarea afectivă a omului în lume.

În constituția *Dasein*-ului există însă și un alt moment structural, care este *înțelegerea*, iar acest moment este corelat cu primul, cel afectiv. „Înțelegerea este, în plan ontologic-existențial, Ființa autenticei putințe-de-a-fi a *Dasein*-ului însuși, și asta într-un asemenea chip încât această Ființă își revelează din sine însăși felul după care ea este deopotrivă cu sine însăși”²⁴. Înțelegerea implică *Dasein*-ul ca totalitate, iar această totalitate se exprimă ca proiectare existențială, ca elaborare a posibilităților de a fi. Elaborarea se finalizează în forma enunțului, care presupune trei semnificații. Astfel avem: 1. Sensul originar al *logos* –ului ca „fapt-de-a-arăta ființarea în ea însăși”; 2. Enunțul este sinonim cu *predicația*, dar ceea ce se enunță nu este un predicat ci ființarea și, în același timp, predicatul restrânge ființarea doar la ceea ce se arată. „Poziția subiectului și poziția predicatului împreună cu

²¹ *Ibidem*, p. 102.

²² *Ibidem*, p. 121.

²³ *Ibidem*, p. 129.

²⁴ *Ibidem*, p. 145.

juxtapunerea lor, sunt cu desăvârșire *apofantice*"; 3. Enunțul este comunicare, adică manifestarea ce face posibilă repetarea și ascultarea enunțului, precum și disimularea acestuia în momente ale ființării²⁵.

Al treilea moment structural-originar și deci existențial al *Dasein*-ului este *vorbirea, limba*. Prin vorbire *Dasein*-ul exprimă semnificația faptului de a fi în lume. Prin vorbire omul își exprimă gândirea, trăirea afectivă, însuși modul de a fi, ceea ce înseamnă că omul nu poate fi decât în relație cu lumea, iar lumea nu are nici o semnificație decât ca lume după măsura omului.

Ce reiese din această sumară și incompletă analiză a *Dasein*-ului? Reiese că în ipostaza de *Dasein* omul este privilegiat prin relația sa cu ființa. Iar acest privilegiu se dezvoltă în imperativul de a fi uman, de a se crea pe sine și lumea sa. Ființa sa nu este dată decât ca posibilitate. Aplicativ, ontologia *Dasein*-ului poate fi înțeleasă mai ușor prin interpretarea studiului *Originea operei de artă*. Aici analitica *Dasein*-ului se regăsește în ipostaza creației, adică a unui mod specific al omului de a expune o lume.

Două propoziții din studiul *Originea operei de artă* se oglindesc reciproc într-o simetrie stranie: „Artistul este originea operei. Opera este originea artistului.”²⁶ La prima vedere suntem tentați să considerăm aceste afirmații drept definiții viciate de încălcarea unei legi logice. Am greși însă, deoarece „artistul” nu este *noțiune-gen* sau *noțiune-specie* în raport cu noțiunea „opera” și nici noțiunea „opera” nu joacă în reciprocitate, aceleași roluri pentru noțiunea „artistul”. Posibilitatea unei alte erori de interpretare este cuvântul „origine”. Să desemneze acest cuvânt cauza operei și, deopotrivă, a artistului? Nu! Argument: dacă ne-am referi la exemplul dat de Heidegger, respectiv tabloul lui Van Gogh ce reprezintă o pereche de saboți țărănești, și am echivala cuvântul *origine* cu noțiunea, cauză am ajunge în plin absurd. Demonstrație (prin reducere la absurd): Încălțăminte reală, numită saboți țărănești, este cauza tabloului „Saboți țărănești”, iar opera „Saboții țărănești” este cauza lui Van Gogh ca pictor. Dacă admitem, atunci ar trebuie să acceptăm că dacă un meșter anonim nu ar fi cioplit acei saboți, atunci Vincent van Gogh nu ar fi pictat tabloul și nu ar fi fost consacrat ca pictor. Or, opera lui van Gogh cuprinde și alte creații.

Fără îndoială, cuvântul *origine* nu desemnează o cauză în sens aristotelic. „Originea esenței operei de artă este tocmai ceea ce constituie obiectul interogării”²⁷ – observă Walter Biemel, adică este ființa ce își dă determinării prin geniul lui van Gogh, făcând posibilă arta.

Pentru a tăia orice raportare cu un obiect util, Heidegger pune în jocul ideilor exemplul unui templu grec, care nu mai reproduce nimic din universul fizic. Și totuși templul și spațiul său nu sunt nedeterminate. „Templul ca operă rostuiește și adună în jurul său unitatea acelor traiectorii și raporturi în care nașterea și moartea,

²⁵ *Ibidem*, pp. 154–155.

²⁶ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982, p. 31.

²⁷ Walter Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 106.

restricția și belșugul, biruința și înfrângerea, supraviețuirea și dispariția dobândesc configurația și desfășurarea unui destin de ființă umană” Iar aceste raporturi „constituie lumea poporului istoric”²⁸. Așadar templul deschide o lume, iar această lume, așa cum am reținut din *Ființă și timp* nu este mediul fizic, natura, ci este un mod de a fi propriu *Dasein*-ului. Lumea este lume numai prin faptul că este a omului și este gândită și creată ca lume a sa. Așa se explică de ce templul grec exprimă lumea unică a grecilor ca popor istoric.

Prin deschiderea ființării într-o operă ni se sugerează că aceasta nu se epuizează în actul creației, opera (re-)constituindu-se fenomenologic și hermeneutic inclusiv în actul receptării. Creația ca operă și deci ca expunere intențională a unei lumi relevă indirect că existența umană este deopotrivă *ceva dat* și *ceva ce se constituie ca devenire și valorizare*.

2. Creația ca temei onto-axiologic al lumii istorice

Dacă creația este devenire istorică, atunci se manifestă ca totalitate existențială. Ontologia umanului are în vedere lumea omului ca lume ce poate fi gândită, creată și interpretată. Complexitatea problemei nu ne îngăduie o abordare analitică cu pretenții exhaustive, ci doar o schițare, o punere în temă, recurând și la exemple intuitive ce deschid o perspectivă metaforică, care ulterior se impune să fie reconstruită conceptual.

Creația unei opere asumată ca eveniment în lumea omului ca ființă culturală este un eveniment. Caracteristicile evenimentului sunt de a avea loc și/sau de a nu avea loc, iar aceste „atribute sunt corespondențele ontologice ale valorilor logice *adevărat și fals*”²⁹. Un eveniment de creație generează o entitate care ființează sau se obiectualizează în propoziții, care sunt - spune Sorin Vieru - numele proprii ale faptelor sau evenimentelor. Astfel propoziția „Traian a cucerit Dacia” descrie un fapt istoric atestat documentar. Denumirea acestui fapt se exprimă prin propoziția „Cucerirea Daciei de către Traian”. Or, această propoziție care numește evenimentul este elementul care a generat întregul, respectiv teoria privind formarea limbii române și a poporului român. Avem aici ilustrată solidaritatea dinamică moment-totalitate.

Legitimitatea dată individualului în cadrul unei structuri de logică mereologică ne permite să schițăm în perspectiva ontologiei umanului un tip de integrare complex, pe care o numim *integrare onto-axiologică*. Creația omului (de la o simplă invenție la întemeierea unei țări) presupune o dublă relație, una vizând *prezența*, iar cealaltă *afirmarea-confirmarea*. *Prezența* este determinată de un concept existențial, iar relația *afirmare-confirmare* de un concept axiologic. Ne

²⁸ Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 56.

²⁹ Sorin Vieru, *Faptul istoric în perspectiva logicii: câteva repere*, în *Probleme de logică*, vol. VIII, Editura Academiei, București, 1981, p. 196.

înțelegem pe noi înșine, adică ne determinăm existențial și valoric numai raportându-ne la semnele de *umanitate* păstrate în operele de cultură, cum ar spune Paul Ricoeur. Dar ce este umanitatea? În ce măsură umanitatea este constitutivă firii mele și în ce măsură îmi este exterioară și regulativă? Dacă punem în paranteză concepția neopozitivistă despre umanitate ca pseudo-concept, care n-are referință obiectivă, empiric testabilă și concepțiile în care umanitatea este „fața” exclusivă a anumitor ideologii, atunci nu ne rămâne decât să-i determinăm funcționalitatea în plan existențial și/sau valoric.

Negația este criteriul de verificare, consideră Rickert, întrucât „negația cuplată la un concept existențial are un *singur înțeles*, iar cuplată la un concept valoric are *două înțelesuri*”³⁰. Astfel prin negarea a ceva ce există, să zicem *obiectul x*, rezultă *non-obiectul x*, iar prin negarea unei valori, de exemplu *dreptatea*, rezultă și *nimicul sau non-dreptatea*, dar și ceva ce numim *nedreptatea* care este în opoziție cu valoarea de *dreptate*. Cum poate să existe sau să nu existe dreptatea? Forma de existență este aceea de *cuvânt* care exprimă *noțiunea* ce definește normele și legile etice, juridice, politice, economice care reglementează relațiile interumane. În cazul în care avem aceste reguli definite de noțiunea *dreptate*, atunci avem și perechea axiologică *dreptate-nedreptate*. Dacă sunt suprimate aceste reguli juridice și politice – cum s-a întâmplat de atâtea ori în istorie – valorile nu dispar.

Anularea unei existențe reale nu trebuie echivalată cu o negație logică, adică neantizarea unei entități perceptibilă nu implică dispariția valorilor. Ivite în lume, valorile transcend existența, devenind regulative în raport cu omul, în sensul că valoarea cere o formă de imperativ, iar opusul valorii o interdicție. Astfel dreptatea este perceptută ca o datorie, iar nedreptatea o interdicție; frumosul este în admirație, iar urâtul implică repulsia; adevărul este o aspirație, iar falsul implică respingerea etc.

Valorile sau non-valorile sunt adeseori echivalate printr-o convenție tacită. Astfel, *kalokagathia* era idealul armoniei binelui cu frumosul la vechii greci. În creștinism, Dumnezeu este sinteza universală a valorilor, iar diavolul este rău, urât, fals etc. Întrucât este vorba de o convenție și nu de o relație logică între valori și non-valori, interferența unor referențialuri culturale diferite determină răsturnări și asocieri ce par stranii. Așa s-a născut dilema califului Omar în fața mării biblioteci din Alexandria sau ideea călugărului Savonarola de a purifica prin foc lumea, respectiv rugurile pe care au ars operele lui Botticelli. Arderea tablourilor a însemnat neantizarea unor obiecte materiale, dar și negarea frumosului, care primind o determinație nouă, anume de profan, a devenit ceva negativ fiind echivalat cu necredința și păcatul și deci negația frumosului însemna implicit și o afirmație a credinței, a binelui și a dreptății sub jurisdicție religioasă.

³⁰ Heinrich Rickert, *Sens și valoare*, în *Filosofia contemporană*, Editura Garamond, f.a., București, p. 13.

Despicarea lumii, echivalările valorice și răsturnările polilor axiologici au natura unor premise în ambiguitatea conceptului *umanitate*. Acest concept la care se raportează deopotrivă și valorile și non-valorile este „concept existențial și atunci conceptul de ne-om este lipsit de conținut”, dar este și un „concept valoric”, întrucât prin negare dă „perechea *uman-inuman*. În acest caz, *inumanul* este conceptul cu valoare negativă; *neomul* este ceea ce nu trebuie să fie, iar *umanul* este un predicat valoric pozitiv, astfel încât *om* devine ideal, un model (*Vorbild*) către care trebuie să aspirăm”³¹.

O operă de creație culturală, deci care desemnează o realitate umană, cere în mod necesar atât concepte constitutive, cât și concepte cu caracter regulativ. Or, dacă creația este determinată astfel, atunci programul hermeneutic devine metoda de explicitare și interpretare a acesteia. Atunci orice interogație asupra unei creații, este o interogație asupra sensului implicat de ceea ce presupune pretextul, contextul și subtextul dat ca intenționalitate. Apoi, întrebarea ca operator logic și ontologic implică și o metodă de interpretare a relației dintre sensul existenței respectivei creații și *ego*-ul meu, metodă ce exclude intuiția nemijlocită. Complexitatea unei creații de dimensiune istorică și a tipului de integrare onto-axiologică implică prezența subiectului, afirmarea și confirmarea sa printr-un proiect de ființare în lume.

³¹ *Ibidem*, p. 17.