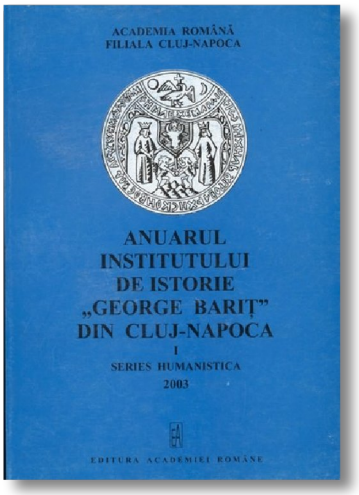

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Filosofia ca sistem. Schiță de sinteză

Eugen S. Cucerzan

How to cite this article:
Cucerzan, Eugen S. (2003) *Filosofia ca sistem. Schiță de sinteză*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 1, pp. 291–304. DOI: 10.5281/zenodo.22965486

© 2003: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

FILOSOFIA CA SISTEM. SCHIȚĂ DE SINTEZĂ

Eugen S. Cucerzan
Universitatea de Ştiinţe Agricole şi Medicină Veterinară din Cluj-Napoca

1. INTRODUCERE

În multe, dacă nu chiar în majoritatea definițiilor date filosofiei, cu deosebire în acelea tradiționale, se afirmă ca notă maximală a acesteia încercarea de a fi o imagine *generală* şi *unitară* a lumii în totalitatea sa, respectiv a raportului omului cu lumea şi cu sine însuşi, raport luat şi el în generalitatea maximă a lui. Unitatea concepției, derivabilă din conceperea lumii ca totalitate, conține în fond şi atributul generalității sale şi invers, generalitatea exprimă unitatea celor ce posedă acest atribut. Într-adevăr, unitatea a ceva presupune existența unui principiu unic (sau a unui număr restrâns de principii explicative) care să fie, structural şi funcțional, numitorul comun al (tuturor) componentelor acelui ceva. Iar generalitatea, întemeiată pe esențial, implică unitatea celor ce „participă" la acest esențial.

De la bun început, filosofii – iubitorii de cunoaştere (ca ştiință şi ca înțelepciune) s-au definit prin căutarea cauzei; în măsura în care aceasta se raporta la totalitatea lucrurilor, la univers în ansamblul său, demersul, chiar dacă nu era elaborat în sensul unei concepții sistematice, prevestea un destin filosofic iminent: întrucât ceea ce se căuta era cauza primordială comună tuturor, iar nu cauzele imediate ale obiectelor particulare, apărea ca preeminentă ideea unității lumii prin unicitatea cauzei generale atotdeterminantă. De unde concluzia că dacă una şi aceeaşi cauză (principiu) se poate aplica mai multor lucruri, urmează că toate acestea au un fond sau o natură comună. Iar aceasta garantează atât generalitatea principiului, cât şi unitatea lumii explicată prin acest principiu. Platon relatează că, în concepția celor vechi uimirea (sau mirarea) explică naşterea filosofiei; Aristotel precizează această importantă stare de spirit ca referindu-se la varietatea lucrurilor. Cu tot atâta îndreptățire putem să spunem că dezvoltarea filosofiei a stat sub semnul unității acestei varietăți în temeiul generalității principiului său constitutiv.

Unitatea lumii, ca şi generalitatea esențialului care o susține, au fost explicate încă la începuturile filosofiei eline (începuturi care, asemenea a tot ce se află în această situație, îşi pun amprenta asupra întregii lor evoluții ulterioare) prin: 1. unicitatea conținutului fundamental (în concepția lui Thales *Apa* este principiul şi substanța tuturor lucrurilor; Anaximandros postulează ca principiu *apeiron*-ul,

An. Inst. de Ist. „G. Barit" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. I, 2003, p. 291–304

infinitul-nedefinit, nedefinitul-infinit; Anaximenes *aerul*, Xenofanes, divinitatea unică identificată cu existența, Heraclit *focul* și *logos*-ul universal de care toate ascultă, Pithagoras *numărul* etc.); b. multiplicitatea limitată la esențial a elementelor calitative fundamentale („rădăcinile tuturor lucrurilor": *apă, aer, foc, pământ* puse în mișcare de către *Dragoste* și *Ură* la Empedocles etc.); 2. aplicarea unui principiu unic de constituire și schimbare (amestecul și desfacerea de amestec pentru toate formele de existență; unitatea conferită de acest principiu general este asigurată de faptul că toate formele de existență se trag din principiul unic și drept urmare sunt compuse în temeiul acestui principiu (la Empedocles amestecul în proporții variate a „rădăcinilor" sub acțiunea contrară a Dragostei și a Urii; la Anaxagoras este același proces însă pe seama *homeomeriilor* – „semințele" infinit variate calitativ și cantitativ toate fiind guvernate de către *Nous* – gândire; la Democrit asocierea și desocierea atomilor); 3. calitatea de a fi (ca dat al *ființei* la Parmenide); în sinteză: 4. unicitatea sursei și cauzei determinante: **a.** principiul sau principiile fundamentale în plan ontologic (Dumnezeu, elementele primordiale, ulterior subiectul uman etc.); **b.** subiectul uman în plan logic. Prin toate acestea (îndeosebi unitatea lumii prin unicitatea principiului) gândirea se îndrepta, deliberat și hotărât, pe calea obiectului propriu care peste tot este universalul. Acesta cu toate că universalul (respectiv cauza), neavând încă o definire și elaborare metafizică, erau identificate cu diferite elemente concrete cu statut și cu funcții de universal.

Pentru unii gânditori unitatea imaginii spirituale a lumii se datorează în ultimă instanță unității lumii reale; pentru alții, unitatea lumii provine din unitatea spiritului uman. Oricum, în instanță imediată, nemijlocit creatoare, unitatea (imaginii) lumii este posibilă și datorită unității rațiunii umane (constituită logic prin aceleași forme și legi ale gândirii). La Parmenide *a fi* și *a gândi* este unul și același lucru. Notele conceptului de existență devin, pentru gânditorul din Eleea, în baza principiului logic al identității și al identității dintre gândire și existență, atribute ale existenței obiective. Peste tot unitatea este un raport de interdependență între elemente diferite; este o unitate în diversitate (unic-multiplu) – singura adevărata unitate. În virtutea acestui raport, lumea este alcătuită sistemic; părțile depind unele de altele și de întregul care le conține și pe care, sintetic, îl „conțin". Dacă lumea reală, respectiv imaginea spirituală a unei asemenea lumi subzistă în și prin sistemicitatea sa, gândirea care o reflectă (respectiv, ca imagine, o creează) trebuie să fie ea însăși sistemică. Rezultă că filosofia, în cea mai fidelă – dar nu singura – expresie a autenticității sale, este – sau trebuie să fie – edificată pe criterii de sistem.

Poate că în filosofia modernă cel mai reprezentativ exemplu al acestei situații ni-l oferă sistemul filosofic hegelian. Pentru Hegel, principiul general și unificator, aplicat existenței în totalitatea sa precum și segmentelor sale particulare, este *Ideea absolută*, Spiritul universal. Atât una, cât și celelalte, fiind expresii ale ideii absolute, există și evoluează conform modului de a fi al acestuia pe traseul: teză (afirmație) – antiteză (negație) – sinteză (negarea negației). Experiența lui Hegel arată că pentru elaborarea unui sistem filosofic nu este suficientă abordarea tuturor

sau măcar a principalelor secțiuni ale existenței – oricât de importantă, de *sine qua non*, ar fi această operație – ci mai este necesară afirmarea unui principiu (la el Ideea absolută) care să acorde unitate de conținut întregii existențe, respectiv concepției care i se oferă ca imagine – model.

Este momentul unei precizări: filosofia – adevărata filosofie – s-a născut ca o imagine rațională a lumii în totalitatea sa, așadar în lumina generalității maxime a însușirilor sale esențiale – acesta este, ontologic vorbind, statutul său ideal, statutul filosofiei ca metafizică; ulterior filosofia creează impresia că s-a dezvoltat nu atât ca efort intelectual de adecvare la real, așa cum a fost la începuturi, cât la idealul sau norma propriului statut, așa cum acesta, ca universal, fusese prefigurat inițial, amplificat și precizat mai apoi. În acest sens adevărul (mai corect: autenticitatea) filosofiei ar consta în concordanța dintre imaginea lumii (a unei lumi...) construită de filosofie și statutul model al filosofiei. (Ba mai mult: dacă la începuturi – și multă vreme după aceea – filosofia a fost constituită ca „reflectare" explicativă, *in abstracto*, a lumii, ulterior lumea, respectiv imaginea sa în spiritul uman, va fi tot mai mult invocată ca un fel de „explicitare" *in concreto* a filosofiei. Judecând lucrurile în această perspectivă, putem concede că sunt la fel de „adevărate" (autentice) toate sistemele de gândire, toate concepțiile generale sistematic elaborate sau expuse fragmentar. Cu o condiție: să respecte statu filosofiei, definiția sa, criteriul propriului adevăr, regulile „jocului" său. Și încă una: să aibă originalitate. Astfel că progresul în filosofie se realizează prin: 1. confirmarea acestui statut ca apropiere continuă de exigențele sale și 2. aprofundarea și completarea lui prin contribuția marilor gânditori și apoi creatoare. În acest sens, confirmându-și autenticitatea drept condiție a propriei existențe și deveniri, sunt la aceeași distanță față de „adevăr" toate concepțiile filosofice autentice, de la Thales la Anaximandros, Heraclit și Parmenide, până la Husserl și Bergson, Wittgenstein și Heidegger etc. El considera ca adevărată numai una dintre concepțiile filosofice, oricâtă încredere i-am acorda, ignoră specificul însuși al filosofiei, rolul creativității sale atât în raportarea la aceste concepții, cât și, îndeosebi, în dezvoltarea sa, în exercițiul creativității sale.

Câțiva factori, oarecum extrinseci, au conlucrat și ei apariția filosofiei ca sistem – ca sistem în devenire: 1. Poate că mai mult decât ambiția de fi o explicație generală și unitară a lumii, la apariția filosofiei se află dorința omului de a-și procura o cunoaștere *cât mai completă* a acestei lumi. Astfel încât generalitatea imaginii a survenit inițial și ca un substitut al completitudinii. Însăși orientarea filosofiei spre sistem probează tentația întregului și completitudinii, sau măcar nostalgia disimulată a lor. Deficitul de cunoaștere (ca acumulare de informație în sensul de „toate despre tot") a fost suplinit prin extensia sferei obiectului cunoașterii, ceea ce înseamnă o mișcare în direcția generalului – privilegiul filosofiei; 2. Așa cum „legea variației inverse a conținutului și sferei noțiunilor" spune că extinderea sferei unei noțiuni (aici a existentului) se face prin diminuarea notelor conținutului său, desfășurarea istorică a acestei legi arată că penuria (inițială) de informație, adică sărăcia conținutului noțiunii (existentul) s-a tradus prin extinderea sferei sale (de la existent, ca noțiune a unei realități concrete și

particulare, la existență – sau ființa – ca noțiune abstractă și generală a ceea ce este comun tuturor existențelor); 3. După cum în cunoașterea unui obiect se pleacă de o imagine generală asupra lui, istoric, atunci când întreaga lume era necunoscută, „punctul de plecare" l-a constituit o imagine generală, cuprinzătoare asupra acestei lumi. Așadar, înainte de a fi obiectul diferențiat al științelor particulare, lumea a fost obiectul general al filosofiei.

O dată cu progresul în cunoașterea științifică gândirea își apropie, fără a-l atinge vreodată deplin, idealul completitudinii, iar o dată cu progresul în cunoașterea particularului, se produce mișcarea complementară spre contrarul său – universalul. De „acum" argumentul filosofiei se află în ea însăși, liber față de orice condiționare exterioară. Din acest moment filosofia își asumă generalul nu ca o compensație a completitudinii – respectiv a necunoașterii –, ci drept sinele său, temelia, abstrasă originar din lumea obiectivă, a unei lumi ideale, imaginată și construită conceptual. Definindu-se prin universal, filosofia este o modalitate ideală a sistemului în sensul că universalul presupune particularul, relațiile dintre lucrurile particulare și ierarhizarea lor pe traseul: individual – *particular* – general – *universal*.

2. SISTEM ȘI CREAȚIE

2.1. CREAȚIA

Pentru a observa cum un principiu general poate să constituie sursa unei concepții sistematice, recurgem la semnificația metafizică a creației. Aceasta (conceptul său) poate figura cu funcție fondatoare de sistem atât în temeiul semnificației sale religioase – ceea ce este propriu filosofiei de inspirație teologică – precum și a unei viziuni laice. Amândouă semnificațiile satisfac exigențele de universalitate și unitate constitutive de sistem; prima, cu referire la întreaga existență (în termenii acestei semnificații: existența creată), a doua cu aplicabilitate la viața socio-umană în general, aceea spirituală în special.

Dar *ce este creația*? Este actul prin care se realizează o formă de existență diferită calitativ de aceea care i-a dat naștere sau față de alte forme de existență, precedente ori contemporane. Creativitatea este capacitatea de a produce nou. Noul este ceva diferit mai ales (dacă nu chiar exclusiv) față de altceva căruia i se datorează și/sau cu care, contemporan fiind, se compară. În orice formă a sa, creația implică, în mod necesar, un aspect de spiritualitate și idealitate. Atât conștientizarea permanentă a procesului (aceasta se înțelege oarecum de la sine), cât și executarea lui în virtutea unui proiect; idealitatea o invocăm aici cu semnificația sa etică: noul creat vrea să fie nu numai altceva, dar și altceva mai bun ca termenul său de comparație. Creația este genul *proxim*; creațiile divină și umană sunt speciile. Creația divină are caracter de *absolut* (datorită originii, primordialității, caracterului determinant și deoarece este *ex nihilo*) și de *unicitate* (în sensul că, datorându-se Dumnezeului unic, s-a petrecut în raport cu întregul mundan o dată pentru totdeauna). Creația umană este opera, singulară sau colectivă, a oamenilor.

Ea este la rândul său gen față de speciile componente: creația istorică, creația spirituală (științifică, artistică, filosofică).

În contextul meditației despre creație, geniul și talentul sunt noțiuni cu revenire obsedantă. *Geniul* reprezintă mai mult aptitudinea de a crea o problemă – o mare problemă –, *talentul* (îndeosebi), aceea de a se exprima. Geniul presupune talent (o idee mare își asociază de regulă o expresie pe măsură), talentul nu implică în mod necesar geniu (idei comune sunt îmbrăcate adeseori în haine de gală). Cu o excepție: când expresia, schimbându-și printr-o calitate superioară statutul, din formă a procesului creator devine conținut al acestuia.

2.2. CREAȚIA DIVINĂ. FIINȚA ȘI NEFIINȚA

2.2.1. **Ființa**

Dacă tot ceea ce există este opera de creație a divinității, înseamnă că noțiunea care exprimă acest act întemeietor – creația – este noțiunea fundamentală a unei concepții filosofice sistematice. Într-adevăr, prin creație, datorată lui Dumnezeu, au luat ființă, ca existențe, toate câte sunt: cerurile și pământul, lumina, apoi apele, aștrii zilei și nopții, vegetația și toate vietățile văzduhului, apelor și pământului, în fine, omul (făcut din pământ) pe care Dumnezeu l-a pus stăpân peste toate cele mai înainte făcute. „Și a fost seară și a fost dimineață: ziua a șasea"...Ce au „în comun" creaturile cu Creatorul lor? Succedanee relației primordiale autor-operă, creaturile au ca proprietate comună cu autorul-creator, obligatoriu, ceva esențial. Ce este mai esențial decât existența ca fapt de a fi? Însă, pe când Dumnezeu se poate legitima prin „faptul" pur de a fi („eu sunt cel ce sunt", „cel ce este"), creaturile (toate obiectele, vii sau nevii, care au fost create) necesită, pentru a exista și a fi identificate, o anumită determinație: a fi ceva.

A fi definește absolutul formelor particulare de existență; a fi este *realul absolut*; *ceva* arată că pentru a fi, existența creată trebuie, ca efect al creației și apariției sale să fie ceva (de felul apă, aer, foc, pământ etc.), ceva care poate să fie – și este – diversificat la „infinit". *A fi* rezumă așadar absolutul pur ca esențial, general și necesar; *ceva*, corelatul său nemijlocit, reprezintă o determinație și ea esențială, generală și necesară (repet: pentru a fi, existențele particulare sunt datoare să fie ceva; altfel spus: în măsura în care sunt ceva, ele sunt; a fi, dar fără a fi ceva, reprezintă, în lumea creată, o probă a neantului); ceea ce este, concret, acest ceva, constituie varietatea individuală, relativă și întâmplătoare a existențelor. „A fi ceva" este, în regim hegelian, necesarul care se exercită prin întâmplător, este „necesarul întâmplător" – „întâmplătorul necesar". În unitatea și varietatea lui „a fi ceva" rezidă și absolutul și relativul lumii. Absolutul integrează existențele („fiindurile") particulare în marele tot al Existenței; relativul individualizează existențele, întâi prin întregul Existenței în raport cu Creatorul, apoi, înlăuntrul Existenței, pe fiecare în raport cu sine însuși și cu celelalte. În fond, în sintagma „a fi ceva" coexistă sintetic absolutul de rangul 1. (a fi), absolutul de rangul 2, „înclinat" spre relativ (a fi *ceva*) și relativul (*ceva*); altfel spus: în „a fi

ceva" se definesc, în unitatea şi reciprocitatea lor, generalul şi individualul, esenţa şi fenomenul, necesarul şi întâmplătorul. În alt sistem de referinţă – acela al existenţei – tocmai *a fi ceva* dobândeşte, prin faptul că a fi nu poate să se realizeze decât prin ceva, statut de general şi necesar; ce este concret acest ceva şi cum *este el* ţine de întâmplător. Efectul „prim" al creaţiei divine este *fiinţa*: faptul de a fi şi, în acelaşi timp, consecinţa ontică a acestui fapt, fiindul. Existenţa atunci când nu este un sinonim al fiinţei, desemnează fiinţa realizată, realitatea acesteia – realitatea, adică, în sensul etimologiei (**ex**: din, afară + *sistere*: a sta), ceva care (se) exteriorizează (ca mişcare de la esenţă la fenomen) – poată se şi alienează. „Exteriorizează" ce? Fiinţa. Or poate că tocmai această „trecere" ca simultaneitate a unui proces unitar, de la fiinţă (ca fapt de a fi) la existenţă ca fiinţă realizată, este procesul mundan săvârşit ca reflex perpetuu al creaţiei divine. Plasând lucrurile pe un plan teoretic spunem: de la faptul de *a fi* la faptul de *a fi ceva* este trecerea produsă de gândirea umană, ca demers logic, spre ipostaza ontologică a sa. Dumnezeu (originar ebraicul Iahweh – IHWH, înrudit cu verbul fondator hāyâ: „a fi" – „Eu sunt cel ce sunt", „cel ce este" – *Exodul*, 3:14) a creat fiinţa, „a fi" prin „a fi ceva". O unitate a ceea ce se va numi universalul (a fi) şi particularul (ceva); în această unitate, universalul este privilegiat (şi) prin faptul că pentru a fi, trebuie *peste tot şi întotdeauna* să fie ceva; particularul deţine autoritate prin aceea că, fără a fi ceva, este nimicul. Conceptul de fiinţă, exprimând situaţia de „a fi", este o creaţie a filosofiei posibilă prin abstracţie şi generalizare din „a fi ceva". În realitate (în existenţa concretă) a fi şi a fi ceva este unul şi acelaşi lucru. Segregarea lor conceptuală, teoretică, aparţine filosofiei, este, cum spuneam, o creaţie filosofică. Deci, o refacere în sens invers a relaţiei dintre fiinţă ca fapt de a fi şi existenţă (atunci când aceasta traduce realitatea lui „a fi ceva"), adică de la existenţă (aceea concretă) la fiinţa („abstractă", conceptuală). Prin abstracţie şi generalizare, ca operă de creaţie, filosofia a detaşat şi criteriile fiinţei ca existenţă efectivă: pentru a fi, ceva-ul potenţial trebuie să ocupe un loc în spaţiu şi timp, să aibă cantitate şi calitate, să fie în mişcare sau/şi în repaus, să fie necesar ori întâmplător etc. (v. categoriile lui Platon, Aristotel, Kant...)

2.2.2. **Nefiinţa**

În absolut, creaţia este un privilegiu divin în sensul că, fără a fi în funcţie de nimic în afară de propria voinţă, Dumnezeu a instituit, în toată unicitatea sa, actul creaţiei făurind lumea *ex nihilo*. Obişnuit, omul se referă la nimic (nefiinţă, nonexistenţă, neant – aici nu le deosebim) aşa ca la „ceva" oarecum contemporan: **a.** o „ţintă" spre care, prin diminuarea şi eliminarea determinaţiilor, se „îndreaptă" fiinţa; **b.** ca nefiinţă, opusul ontologic şi logic al fiinţei, argument indirect al său; **c.** absenţa oricărei determinaţii; **d.** ceea ce a fost dar nu mai este; **e.** ceea ce va fi dar încă nu este; **f.** vid sufletesc etc. Pentru că nu are competenţa creaţiei din nimic, omul nu are înţelegere nici pentru o creaţie de acest fel şi nici faţă de „nimic" ci, aşa cum se întâmplă cu cele mari şi care îl depăşesc, le crede şi le „simte". Ca atunci când, exprimându-ne metaforic, i se pare uneori că în golul său lăuntric iese

la iveală, răzbunându-se, nimicul primordial – dacă poate fi vorba de un astfel de nimic – sau că, „izgonit" din lume pe bază de lege a naturii, nimicul își află un refugiu în sufletul omenesc.

Dacă nu poate fi derivat irevocabil dintr-un deficit al ființei (omenești), nimicul poate să decurgă din preaplinul său. Oricum, aflarea sa în spiritul omului este, oarecum paradoxal, un semn al existenței și lucrării acestuia. Astfel că nimicul își reintră măcar parțial în drepturi în și prin spiritul omului. Anume printr-un proces de factură hegeliană: a. *nimicul* sau neființa, nonexistența (aceasta este teza, afirmația); b. *ființa* sau existența (negația, antiteza); c. *neantul* din spiritul omenesc (acesta este negarea negației, revenirea aparentă la faza inițială, însă ca sinteză a ei cu propria negație; este sinteza, singura ipostază „actuală" a neființei); în cea de a treia fază („neantul") nu mai este nimicul care a precedat începutul, nimicul ca indeterminat și, prin sine însuși, indeterminabil, ci un dat al „ființei în general" prin organul său spiritual care este ființa umană; (doar) omul poate să gândească nimicul, deoarece numai el gândește (opunându-l ființei) și numai el îl trăiește și îl „simte" (originar la limita ființei sale cu ființa sa). Cu cât ne apropiem de ființă, fie ca proces „regresiv", spre situația întemeietoare (Dumnezeu: ființa ca Ființă și Creația), fie ca demers logic și ontologic, deci ca progres în abstract și universal, ne apropiem de ființa ca Ființă; ne apropiem de Dumnezeu. Ne apropiem doar. „Se sparie gândul" ar spune cronicarul. Dacă atribuit universului, nimicul este un „cimitir" al acestuia, respectiv al imaginii acestui univers în sufletul omenesc, situat în sufletul omului el poate să inspire, prin opoziție și luând cu umilință exemplul divin, o nouă lume.

Actul fondator al divinității nu îl vom înțelege în sensul că nimicul ar fi fost ceva din care atotputernicia divină a obținut altceva. Într-adevăr, numai acceptând această atotputernicie în exercițiul creativității sale absolute, putem să înțelegem că „din nimic" s-a putut ivi „ceva"-ul, totul. În fapt, greutatea de a înțelege nimicul este echivalentă cu aceea de a pricepe cum din nimic s-a putut ivi ceva. Dar aici, în ceea ce nu poate rațiunea, intervine credința cu marea sa vocație cognitivă; și persuasivă.

2.2.3. **Creația umană**

Formele de existență inferioare omului nu au, cel puțin ca notă definitorie, darul creației. Ele au fost făcute de Dumnezeu, dar nu „după chipul și asemănarea" Sa. După „chipul și asemănarea" lui Dumnezeu a fost făcut doar omul. De aceea, doar omul se poate împărtăși, dar și el numai parțial, din atributul divin al creației. „Parțial", deoarece creația omenească nu este *ex nihilo*, ci beneficiază de anumite elemente preexistente și de o anumită tradiție. Ca urmare a originii divine – și privilegiate – a omului („după chipul și asemănarea lui Dumnezeu"), creația este partea supranaturală a muncii omenești.

Chiar dacă nu se bucură de creativitate, formele preumane de existență au capacitatea de a produce nou, un fel special de „nou", unul (îndeosebi) – dacă se poate spune așa – de ordin cantitativ, numeric. În schimb, poziția fiecărei forme de existență însuflețită în cadrul sistemului din care face parte este dependentă și de

aptitudinea sa de a produce nou cu adaos calitativ. Mai bine zis: cu cât o formă de existență ocupă o poziție mai înaltă într-un asemenea sistem, cu atât ea este mai receptivă la nou şi mai aptă de a furniza „nou". Cu alte cuvinte, fără a fi creație, ea se află cu atât mai aproape de creație cu atât este mai disponibilă pentru nou.

Adevărata creație, alta decât aceea divină dar ca un reflex infinitezimal al acesteia, este un atribut al omului. Omul, creat fiind, nu are totuşi competența creației din nimic (dar aceasta nu îl îndreptățeşte să facă din incapacitatea sa o infirmitate universală). Oricâtă originalitate ar presupune creația umană, ea se realizează ca relație între aptitudinile creatoare ale omului şi anumite elemente deja existente (fapte din viață, natură, cultură). (De fapt, omul însuşi nu a fost făcut direct din nimic, ci din „țărâna" şi „pulberea pământului"). Cu cât aceste elemente preexistente (la rândul lor, „materia primă" a creației umane) sunt mai bogate şi mai importante calitativ, dar asimilate organic şi îndeosebi subordonate actului creator, cu atât este în creştere amplitudinea creației şi efectele sale creatoare pentru viitor. În actul de creație, experiența altora este oarecum „uitată" (fiind asimilată organic, este trecută într-un fel de rezervă, sau între paranteze; ea semnifică, exprimându-ne hegelian, „acumulările cantitative" pe care creația le depăşeşte printr-o nouă calitate (ca proces şi ca rezultat); este atmosfera creației, ignorată în actul creator deşi prezentă în el difuz, în mod tacit, implicit; este aerul pe care îl respirăm şi în absența căruia nu am putea să trăim: pe cât de intens îl trăim, tot pe atât nu ne dăm seama de existența lui. Însă dăm socoteală de această „absență" explicită prin calitatea creației, în final, a operei create.

Când a purces la Creație, Dumnezeu a fost singur (dacă acest concept uman – „singur", „singurătate" – se potriveşte divinității...); omul îl are înaintea lui şi alături de el pe Dumnezeu. Şi mai are la îndemână, pe lângă „materia primă" a creației sale, exemplul altor autori – tot atâtea surse de inspirație şi termeni de comparație.

... Şi totuşi, în relativul existenței sale, omul care creează este singur, singurătatea sa reeditând în mic „singurătatea" şi unicitatea Creatorului în momentul Creației; este o condiție a creativității sale. Este *complexul de singurătate*, specific uman, pe care, trăindu-l şi depăşindu-l este posibilă creația. Acest „complex de singurătate" este un izvor al creației umane. Este, prin operă, o mână întinsă, ca o punte de legătură, între autor şi ceilalți oameni, care îi omologhează creația. S-a observat experimental că un organism complet izolat îşi creează, în compensație, stimuli proprii – în fond o lume nouă. Această situație, oarecum elementară, însă fundamentală (întemeietoare), este un preludiu şi o confirmare *avant la lettre* a singularității *sine qua non* a spiritului creator. Opera, creată în singurătate, este o victorie a singularității omului asupra singurătății sale.

Prin originea sa de ultimă instanță divină, creația, în orice mare operă a sa, îl are ca autor principal pe Dumnezeu. Omul care, creând, uită pentru moment de sine, fiind călăuzit parcă de ceva mai presus de el, este mai curând un coautor, un superexecutant. Aceasta nu diminuează cu nimic demnitatea creatoare a omului; dimpotrivă, derivând această demnitate, singulară între creaturi, din atributul

creator al divinității, conferă creației umane o rază din strălucirea divină. Creația este partea supranaturală a muncii omeneşti.

... Aşadar Dumnezeu a creat lumea. Chiar dacă am considera lumea ca fiind infinită în spațiu (ceea ce contravine concepției creştine şi nu numai), această proprietate – infinitatea – nu ar fi putut şi nu ar putea să fie decât de origine divină. Într-adevăr, din ceva limitat (materia în toate ipostazele sale este un imperiu al limitei...) s-ar mai fi putut ivi nelimitatul? Este, se ştie, aproape insurmontabilă dificultatea minții umane, formată multimilenar într-o lume de mărimi finite, de a concepe infinitul. Şi totuşi în spiritul nostru se află şi este posibil singurul argument, rațional şi afectiv, aici şi acum, al infinității lumii.

Creația umană o putem considera fie ca o reeditare de către om, în derizoriul condiției umane, a Creației divine, fie în perspectivă strict umană, autonomă. Oricum, omul a creat şi creează o nouă lume. Lumea nouă creată de om este cultura şi civilizația, precum şi istoria – evoluția în timp a culturii şi civilizației omului, în dimensiunea socială a lui, adevărata istorie a omenirii. Istoria, aşa cum este ea tratată în manieră tradițională (îndeosebi ca istorie politică şi militară) va trebui să facă tot mai mult loc unei istorii a creativității umane ca expresie a culturii şi civilizației, respectiv ca soluție şi mediu al propăşirii acestora.

Concepută ca evoluție pe filiera individ – grup bio-social – grup socio-profesional – grup etnic – popor – națiune – stat - umanitate, istoria îşi afirmă creativitatea ca realitate ascendentă spațio-temporală şi interferată a tuturor acestor niveluri de organizare socială a substanței umane. Pe lângă alte criterii (*libertatea*, *specificitatea*, *interacțiunea*, *integrarea* etc.), *creativitatea* ca producere de nou cu valoare socială (adică de interes societar) poate funcționa şi ea drept argument şi criteriu al progresului istoric. Este creativitatea ca diferență specifică atât pe orizontala existenței umane (diversitatea spațială a ei), cât şi pe verticala devenirii sale istorice. Dată fiind evoluția societății ca sistem cu elemente în interacțiune – intercondiționare, progresul întregului social (ca întreg şi în serviciul unității sale) nu este de conceput fără progresul părților – ideal, în contul creativității, ar fi al tuturor şi în beneficiul tuturor –, după cum progresul acestora nu este posibil fără progresul întregului. Oricare din formele de existență a societății, de la individ la specie, de la epocă la istorie, este cu atât mai afirmată cu cât realizează un grad mai mare de originalitate prin creativitate: a fiecăreia față de sine însăşi (față de propriul trecut şi prezent) şi față de celelalte forme.

Principiu general şi unitar al unei abordări sistemice, abordare în lumina şi ca expresie a creativității umane, este şi raportul **individual–general**, respectiv **singular–particular–universal**, considerat la scara întregii existențe sau la nivel social. Forma socio-umană a acestui raport este dată în mod obişnuit de conexiunea național-universal. Naționalul, prin chiar diversitatea sa, este o consecință şi o condiție a creativității umane; la rândul său universalul este o creație comună a speciei prin contribuția tuturor factorilor de existență-națională. Un barometru al creativității naționale, având la bază o cât mai organică asimilare a universalului

(când „organic" se asociază cu „creator") este, alături de originalitatea ca diversitate în plan orizontal, gradul său de participare (creatoare) la universal.

Caracteristică omului, definitorie chiar, este *creația spirituală*. Aceasta este în bună şi veche măsură diferența specifică şi libertatea sa. Este mai întâi de toate o formă de eliberare de energie spirituală. Şi, totodată, singura formă de eliberare a spiritului prin materie. Obişnuit, materia este limitare; mai mult, în ea se află plumbul, cătuşele şi lanțurile de fier al „realității". Însă, grație creației umane, „materia" (aici literele, cuvintele, numerele, sunetele, formele, culorile, piatra, lemnul, metalul) este unica modalitate de „intrare" a spiritului „în ființă". Materia este terenul „de joacă" şi de luptă al spiritului. În combinațiile posibile de elemente preexistente precum litere, cuvinte, numere, sunete, forme şi culori se află, aşteptându-şi sorocul, întreaga cunoaştere şi toată frumusețea lumii. Ca aduce nou creația umană? Poate că transformarea, treptată şi asimptotică, a acestor posibilități în realitate.

Capacitatea spiritului uman de a transfigura prin creație realitatea (obiectivă), explică aptitudinea sa de a-l transforma pe om. Capacitatea spiritului uman de a crea, din sine, o nouă realitate – aceea a spiritului, explică şi aptitudinea sa de a transforma realitatea (obiectivă).

O ierarhie a formelor de creativitate spirituală (ierarhie care, dacă se absolutizează, este în fond arbitrară deoarece compară noțiuni din clase diferite) ar putea să adopte drept criteriu (de existență şi progres) poziția şi distanța față de concretul nemijlocit, gradul său de noutate în raport cu realitatea acestuia. Prima sciziune – şi cea mai importantă – față de concretul imediat al realității o produce spiritul uman prin chiar naşterea sa. Devenirea continuă în funcție de exigențele diferitelor sectoare ale spiritului (artă, ştiință, filosofie) şi față de acelea ale subiecților creației.

În *artă*: istoria artei ca istorie a creativității umane este o trecere de la imaginea cât mai dificilă a realității, la realitatea (artistică !) tot mai independentă a imaginii față de realitate. Este o participare crescândă a spiritului uman care se exprimă pe sine prin imagini plastice după directive proprii creației şi personalității creatoare. Canonul artei nu (mai) este fidelitatea față de „realitate" (cu atât mai puțin față de realitatea exterioară a lucrurilor) ci, ca şi în filosofie, ascultarea de normele sale intrinseci – legea de aur a creației. Lege cu atât mai coercitivă, dar şi mai eliberatoare şi mai eficientă, cu atât această atitudine se realizează prin specificul personalității creatoare. În artă, ca şi în filosofie, a fi înseamnă, ascultându-i legea, a fi tu însuți.

În *ştiință*: creativitatea ca extindere şi aprofundare a cunoaşterii se realizează pe linia corespondenței dintre subiect şi obiect, respectiv între procesul cognitiv şi regulile sale în diferite forme ale cunoaşterii, urmând aceeaşi directivă generală a concordanței cu obiectul. Cu cât progresele ştiinței sunt mai mari, cu atât dependența de aceste reguli este mai evidentă, iar aprofundarea cunoaşterii li se datorează mai mult: în măsura în care este o recompunere a obiectului (în sensul esențialității sale), orice proces de cunoaştere este un act de creație; în măsura în care este o recompunere a obiectului, orice act de creație este un proces de

cunoaștere; în măsura în care este un proces de cunoaștere, orice recompunere a unui obiect este un act de creație; în măsura în care este un act de creație, orice proces de cunoaștere este o recompunere a obiectului; în măsura în care este adevărat (adică fidel atât obiectului cât și regulilor cunoașterii), orice act de creație este un act de cunoaștere; oricare i-ar fi obiectul, orice cunoaștere este (și) o cunoaștere a omului. Și nu numai a omului ca subiect și/sau obiect al cunoașterii, ci al omului în general, ca parte a lumii externe și a propriei lumi.

În *filosofie*: creația este aici la ea acasă dintru început; pe când în alte sectoare ale spiritului există o legătură controlabilă cu realul nemijlocit, filosofia, prin chiar definiția sa de înaltă abstractizare și generalitate, reprezintă o îndepărtare (creatoare) netă, radicală față de real. Prin caracteristica și dimensiunile acestei „îndepărtări", ea este o mișcare spirituală creatoare în sensul că spune altceva – cu totul altceva – decât spune, la nivelul său de abstractizare și generalitate, prin speciile și genurile sale, bunăoară cunoașterea științifică și, parțial, aceea artistică. Fidelitatea filosofiei față de real este de altă natură; ea ține de absolutul realului, de ceea ce există în mod esențial, universal și etern: existența însăși ca ființă precum și condițiile și criteriile sale generale de existențialitate (spațio-temporalitatea, determinările de ordin calitativ și cantitativ etc.). Într-un cuvânt, sinteza lui *a fi* și *a fi ceva*. Îndepărtarea filosofiei de relativul realului, în măsura în care ea este creatoare (căci numai prin această măsură ea este și filosofică), propune în fond o apropiere de absolutul acestuia. „În măsura în care e creatoare", pentru că descoperirea acestui absolut (prin abstracție și generalizare supremă) îi aparține, este opera sa de creație și totodată nota sa distinctivă.

Dacă filosofia se constituie prin cea mai radicală și (astfel) originală desprindere de realitate, realitate pe care, cu excepția specială a intuiției, o contactează aproape numai prin intermediar (preponderent științific dar și artistic și, desigur, acțional), creativitatea față de sine însăși – adevărata, profunda creativitate – este mai greu de câștigat. Ea este frânată, printre altele, din interior, de principiul existenței sale: de generalitatea sa. Cu evoluția în generalitate, caracteristică filosofiei, sporește, deodată cu longevitatea, și inerția soluțiilor și întrebărilor. O posibilitate a diversificării acestora, ca semn al creativității, s-a ivit prin fructificarea mai ales a experienței științifice de cunoaștere, adică a ceea ce cândva fusese invocat spre a pleda tocmai pentru suspendarea speculației filosofice.

Reprezentându-ne o istorie a umanității, respectiv a spiritului uman ca evoluție a conștiinței de sine a omului, adăugăm un argument suplimentar al creativității în și prin filosofie: conștiința de sine care, la nivelul cel mai înalt, este opera superlativă, creatoare, a filosofiei. Acest nivel nu numai că proclamă „separarea" (= individualitatea) omului de (sau față de) natură, a individului față de colectivitate, a colectivității față de societate și umanitate, a epocii față de istorie, dar propune și o integrare a lui, conștientă de acum, în toate aceste instanțe. Progresul umanității se datorează tot mai mult cunoașterii și, în proporție crescândă, conștiinței de sine a omului. Istoria umanității este și istoria conștiinței sale de sine. Or, filosofia este cunoașterea care, distilată creator, devine conștiință.

În concluzie: *creația*, fiind principiul general și unificator, general explicativ, al întregii lumi, poate fi temeiul unui sistem filosofic atât ca recompunere ideală a unei lumi existente, cât și ca proiect al unei lumi viitoare (în spirit sau în realitate). Și iată, în articulațiile sale fundamentale recapitulative, cum: prin creație – aceea divină – a luat ființă lumea; orice formă de nou, indiferent de locul și timpul în care se realizează, este un ecou al actului creator, întemeietor al lumii; creația umană reeditează la proporțiile omului creația divină, omul fiind făcut „după chipul și asemănarea" lui Dumnezeu; creația este efectul, respectiv condiția progresului în orice formă de activitate umană în general, în aceea spirituală în special.

Pentru ca un sistem filosofic să poată furniza imaginea unei lumi (noi), el trebuie, se înțelege de la sine, să posede condiția fundamentală a unei asemenea imagini: să fie original, adică să fie rezultatul unui proces autentic de creație. În acest mod filosofia însăși este, ascultându-l pe Platon, o *știință divină*.

Ca întreg organic structurat în care părțile se află în unitate în virtutea unui principiu general comun, sistemul filosofic poate fi un model teoretic ideal al universului uman și cu deosebire al universului său spiritual. Sistemul (social sau spiritual) concretizează un mod filosofic de existență nu numai datorită principiului divin al creației, ci (și) prin instituirea oricărui principiu general capabil să confere prin esențialitatea sa, unitate. Atunci când societatea (umanitatea) – sau spiritul uman – concretizează unitatea în temeiul unui asemenea principiu general întemeietor, putem să ne referim, chiar dacă metaforic, atât (sau nu numai) la filosofie ca sistem ce încorporează realitate esențială (obiectivă ori subiectivă), ci și la sistem ca realitate ce implică directive explicite ale sistemului filosofic; altfel spus – și îngroșând puțin lucrurile – putem să îl considerăm, după modelul său ideal (filosofia), drept... „filosofie". Aceasta îndeosebi în acea fază a societății umane structurată rațional și organizată sistemic la scară globală. Abia atunci putem să spunem, cu acoperire în realitate, că în măsura în care filosofia este un sistem, în aceeași măsură sistemul este o... filosofie

Așadar: ceva (social și spiritual) pentru a-și afirma condiția de sistem – și realitatea – trebuie să posede esențialul din statutul superlativ al filosofiei: universalitatea principiului (principiilor) constitutiv(e), organizarea și unitatea părților sale în temeiul acestei universalități. Ceea ce nu se poate realiza în afara conexiunii universal-particular, regula de aur a filosofiei și a sistemului său. Dacă organizarea și funcționarea sistemică, specifice filosofiei, devin un ideal, atunci realitatea care adoptă acest ideal trebuie să privească, adaptându-l, și idealul filosofiei: a-și confirma și depăși statutul prin reciclare etică și axiologică, transformându-se din reflex al realității, respectiv din realitate spirituală, în proiect de modificare a acestei realități.

S-a spus că sistemul în filosofie ar putea fi un fel de încătușare a gândirii, o limitare a ei în anumite cadre teoretice și metodologice. Pledăm pentru opinia că sistemul, departe de a fi o închidere, poate să fie un semn major de libertate de gândire, o deschidere spre universul mundan și spre propriul său univers.

Vocațiile și performanțele sistemice ale filosofiei nu micșorează nicidecum valoarea meditațiilor sale fragmentare. Dimpotrivă, dacă idealul gândirii, urmărind adevărul și esențialul, este o maximă concentrare a conținutului și formei (ceea ce face ca filosofia, știința, arta și conștiința esențialului ultim să fie oarecum idealul și ținta finală a spiritului uman), înseamnă că filosofia, într-una din modalitățile sale (Pascal; Nietzsche...) se orientează spre fragment, apropiindu-se uneori de aforism. Aceasta cu atât mai mult cu cât regimul adeseori metaforic al fragmentului și aforismului (mai puțin excesul de siguranță, pedagogie vag tiranică și moralizatoare al acestuia din urmă), adaugă profunzimii, estetica gândirii și exprimării. Ne gândim la acele meditații concentrate metaforic, ceea ce vede și aude rațiunea în lumina și în durata unui fulger, stele închipuind uneori constelații pe cerul conștiinței. Simptomatic este faptul că singurul text autentic rămas de la Anaximandros – autorul celui dintâi sistem filosofic european – este tocmai un asemenea concentrat metaforic-și acesta exprimat sibilinic. Un fragment care, asemănător pildelor, proverbelor și ghicitorilor, solicită atât inteligența cât și imaginația cititorului chemat să descifreze și astfel să redescopere el însuși, prin efort propriu, învățătura încifrată în text. Iată că, încă la începuturile filosofiei, unul din marii săi fondatori a vrut parcă să concilieze *in nuce* cele două viitoare stiluri de filosofare (extensiv-sistemic și intensiv-metaforic); și, presimțind pe semne că, pierzându-se restul operei, va trebui să exprime cât mai mult conținut în cât mai puține dar sugestive imagini și cuvinte. Iar toate acestea spre a fi destinate, oarecum instinctiv, prin adâncimea, noutatea și creativitatea lor și nu mai puțin frumuseții din ele, posterității, eternității acesteia.

3. ADDENDA

Se știe că în știință, pentru a se obține adevărul, se cere o abordare cât mai obiectivă a lucrurilor, pe cât posibil, cel puțin în conținutul cunoașterii, fără nici un adaos de ordin subiectiv. În filosofie situația este alta. În filosofie, adevărul (adică, pentru ea, generalul de maximă abstractizare) este, ca și în artă, aproape de neconceput fără participarea creatoare a subiectivității umane. Cu cât ne îndepărtăm, prin spirit, de concret și particular apropiindu-ne, creator, de abstract și universal, cu atât demersurile rațiunii, formată istoric pe matrițele nemijlocitorului (concret și particular), se cer combinate cu elanurile imaginației alimentată de afectivitate. Astfel, 1. conceperea ființei este liberă față de exigența logică, rațională, a genului proxim („deasupra" ființei neaflându-se un gen în care să includem ființa); 2. neființa, în raport cu care, în lipsă de altceva de același rang, se caută diferența specifică a ființei, este o creație a spiritului uman, fără suport în realitate – sau în actualitate – și fără putința unei tratări strict logice, raționale. Am privit lucrurile din perspectiva realității, luând ca punct de plecare nemijlocitul acesteia. Nu mult diferită este situația pe plan logic, deci ca relație între concepte: cu cât avansăm în generalitate, adică pe cât se lărgește sfera noțiunii, pe atât scade, se știe, numărul notelor sale – argumentele ontologice ale propriei existențe. Este evoluția hegeliană a ființei spre neființă. În această situație ontologicul, din problemă cu substrat obiectiv, se transformă, prin logic, în problemă subiectivă. Încât,

dată fiind imixtiunea subiectivității, problema existenței în general este problema existenței umane în special. Aceasta și datorită faptului că „problema", ca problemă, aparține spiritului uman, și, drept conștientizare a poziției existenței umane în existența universală, aparține definitoriu omului. Dar sensul acestei evoluții (ființă-neființă...), chiar dacă ne-(ar) menține pe un itinerar pur logic (teoretic), pune în ecuație două din facultățile esențiale spiritului uman: rațiunea și afectivitatea. Filosofic vorbind, pe cât trăim neantul, pe atâta gândim existența. Și, ceea ce este aproape identic, în măsura în care gândim existența, în aceeași măsură trăim neantul. Ceea ce ne permite impresia că ființa și neființa, presupunându-se reciproc, se află în unitate. Fără o asemenea impresie suntem, în raport cu adevărul (acela al filosofiei) *extra muros*. De aici un posibil argument pentru Protagoras: „omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor ce sunt pentru că sunt, acelor ce nu sunt pentru că nu sunt". Neființa, aparținând subiectului uman, este o măsură, oferită de om, a ceea ce nu este în raport cu ceea ce este.

Filosofia își asigură existența și viabilitatea prin creativitate, o creativitate de tip special, garantată de abstracția și generalitatea supremă a exercițiului său constitutiv. Dar și în filosofie, ca și în celelalte regate ale spiritului, creația presupune libertate (originar, în filosofie ca desprindere de particular și de concret), este un ferment al libertății și un generator de libertate. Desprinzându-se de nemijlocit și efemer, filosofia îl eliberează pe om de servituțile acestora oferindu-i totodată o perspectivă a libertății prin suveranitatea generalității sale dar și prin aparența gratuității și inutilității. Legându-se, de exemplu, de probleme precum aceea a ființei și neființei, a infinitului, filosofia ne propune cea mai profundă eliberare spirituală tocmai prin caracterul pur teoretic și speculativ al acestor probleme, ca și prin lipsa utilității „practice", respectiv a unor necesități și constrângeri intelectuale imediate. Căci omul de vârsta filosofării este singura ființă care își permite, ca a doua natură a sa, luxul unor activități gratuite executate în chip dezinteresat, „lux" care este un atestat de libertate spirituală. „*Jocul* este al meu" spunea Brâncuși. „Jocul" este al nostru" poate să spună oricine care vrea să țină pasul cu evoluția speciei. Numai că, prin gravitatea preocupărilor sale, filosofia nu este, cum nu este nici arta, o activitate ludică – și nici Brâncuși nu se gândea la așa ceva -, ea angajează ființa umană la cea mai înaltă temperatură a spiritului.

Probleme precum ființa și neființa, timpul și devenirea, cunoașterea, infinitul și destinul – centrul de greutate al filosofiei – sunt creații ale spiritului în aspirația lui spre absolut; ele sunt, dacă nu chiar absolutul, piedestalul acestuia. Dar tentația absolutului este o primă legitimare a creației în filosofie, iar astfel de probleme individualizează, cu toată și prin toată „gratuitatea" și „inutilitatea" lor, în cel mai înalt grad, unicitatea omului în univers și, pe acela care practică filosofia, îl individualizează, luminos, față de restul oamenilor.