

O PERSPECTIVĂ TRANSDISCIPLINARĂ ASUPRA CONCEPTULUI DE *REALITATE**

GABRIEL MEMELIS, ADRIAN IOSIF, DAN RĂILEANU

Motto

Dicas nove sed non dicas nova

(Vincentiu de Lérins)

Hamlet: *Do you see nothing there?*

Queen: *Nothing at all; yet all that is I see.*¹

A. PERSPECTIVA TEOLOGIEI CREȘTINE RĂSĂRITENE

INTRODUCERE

Nu ne propunem aici un studiu monografic, mergând pe culoarul destul de bătătorit al cosmologiei religioase a creștinismului, ci identificarea în teologia ortodoxă a unui criteriu care să legitimizeze realitatea, făcând distincția între ceea ce poate și ceea ce nu poate purta acest nume. Un criteriu, așadar, «metafizic», care să fie anunțat de textele revelate, preluat și amplificat apoi de

* Această lucrare este rodul efortului conjugat depus de trei specialiști care și-au împărțit contribuțiile după zonele de competență specifice fiecăruia: Gabriel Memelis (teologie), Adrian Iosif (științe) și Dan Răileanu (filosofie). De altfel, această delimitare este vizibilă în constituția lucrării care desfășoară în ordinea de mai sus trei abordări, din tot atâtea unghiuri, ale aceleiași teme: viziunea asupra realității. Este firesc atunci ca scriitura să se resimtă de inevitabile diferențe de stil, pentru care cerem de la început scuze cititorului. Totuși, credem că aceste diferențe nu fragmentează o viziune de ansamblu pe care am dorit-o unitară ideatic, delimitarea competențelor având în schimb avantajul de a conferi discursului o cât mai înaltă onestitate științifică. De asemenea, cititorul ar putea avea – la o primă vedere – impresia unei anumite etanșeități reciproce a tratărilor din cele trei perspective. În realitate (*sic*) nu este vorba decât de precauția noastră de a nu forța anumite corelații, lăsând cititorului opțiunea liberă de a le face sau de a se situa critic față de ele; credem, în acest sens, că posibilele puncte de legătură dintre teologie, științe și filosofie sunt destul de bine sugerate în cele trei contribuții pentru ca această continuare participativă a lecturii să fie realizată cu succes.

¹ „*Hamlet*: Nu vezi nimic acolo? *Regina*: Nimic; și totuși tot ce este văd” (*Hamlet*, Actul III, Scena 4, trad. de Leon Levițchi și Dan Duțescu, în *Shakespeare. Opere complete*, vol. 5, Editura Univers, București, 1986, p. 391).

literatura patristică și – în plus – care să poată constitui un temei de dialog cu științele, mai precis cu viziunea acestora asupra realității.

Acest demers este pe cât de inedit, pe atât de dificil întrucât – și e, credem, inutil să mai demonstrăm această afirmație – teologia creștină Răsăriteană nu a dezvoltat ceea ce, în termeni filosofici, s-ar putea numi o ontologie, adică un discurs sistematic asupra realității. Totuși, vom încerca să arătăm că – chiar dacă nu elaborează o ontologie – teologia poate da seama măcar de un principiu al angajării ontologice, ca orice viziune coerentă asupra realității; și, mai mult, că acest principiu este afin cu ontologia științei actuale.

Din acest motiv vom alege, dintre numeroasele aspecte ale discursului creștin cu privire la realitate, doar pe acelea care pot avea în primul rând relevanță pentru actuala paradigmă științifică, în care cercetarea lumii pe care ne-am obișnuit să o numim «reală» este una ce ține cont – în premisele, metodele și rezultatele ei – de existența observatorului, a subiectului uman *aparținând acestei lumi* și nu contemplând-o din afară. O paradigmă care pune în centrul preocupărilor științei posibilitatea unei noi „filosofii a naturii care să ne permită să gândim într-un mod coerent introducerea omului în natură...”².

Preocuparea noastră va fi atunci de a da contur unor posibile corespondențe și omologii ideatice la această interfață și de a le explora transdisciplinar, în maniera fuziunii de orizonturi. În fine, facem și observația că, urmărind o astfel de fuziune, nu vrem nicidecum să articulăm o nouă „metafizică”, în sensul unui metadiscurs de legitimare deopotrivă pentru cosmologia religioasă și pentru filosofia naturii care derivă din actualul discurs științific asupra realității. Un asemenea demers ar fi pe cât de impropriu, pe atât de contraproductiv pentru teologie, ca și pentru știință.

A.1. TA ONTA «OUK EX ONTON»: CREAȚIA «DIN NIMIC» SAU DESPRE DIFICULTĂȚILE ȘI SOLUȚIILE UNEI ONTOLOGII TEOLOGICE SUB ASPECTUL TEMEIULUI

Este binecunoscută învățătura creștină după care Dumnezeu a creat lumea «din nimic», adică nu modelând demiurgic o materie preexistentă, ci numai prin rostirea esențială a Cuvântului Său atotgenerator. Implicată de referatul *Genezei*, această învățătură este explicit confirmată în Vechiul Testament de Cartea a doua a *Macabeilor* 7, 28: «...nu din (unele) ce erau le-a făcut pe ele (pe cele văzute, din cer și de pe pământ) Dumnezeu (*ouk ex onton epoiesen auta ho Theos*)»³.

Doctrina despre creația „din nimic” nu se sprijină, evident, numai pe acest verset; Noul Testament, în afară de ocurențe explicite (*Rm.* 4, 17, *Evr.* 11, 3), o va confirma implicit prin numeroase texte referitoare la creația tuturor – văzute și nevăzute – prin Cuvântul Iisus Hristos (*In.* 1, 3; *Ef.* 3, 9; *Col.* 1, 16; *Evr.* 1, 2 ș.a.). De notat că în *Evr.* 11, 3 formularea este parcă și mai misterioasă: „cele ce se văd au fost făcute din cele ce nu apar (*eis to me ek phainomenon*)”. Apostolul pare că sugerează aici o origine și un substrat „noumenale” ale lumii văzute, ceea ce nu contrazice teza creației „din nimic” dacă citim în acest caz – așa cum au făcut Părinții, încreștinând arhetipologia platoniciană – „nimicul” originar într-un sens negativ ascendent: cele cu totul mai presus de ființa sensibilă, adică modelele arhetipale, inteligibile ale celor văzute sunt numite „nimic” datorită diferenței ontologice absolute față de cele ce vor fi create. Se poate spune despre aceste modele că „nu sunt” (sau că sunt „nimic”) doar într-un sens apofatic, negând prin depășire tot ceea ce numim ființă în lumea vizibilă⁴.

² ILYA PRIGOGINE & ISABELLE STENGERS, *Noua alianță. Metamorfoza științei*, trad. de C. Boico și Z. Manolescu, Ed. Politică, București, 1984, p. 134.

³ Rămânem fideli textului și topicii *Septuagintei*, pe care le-am redat între paranteze, pentru că ele evită nonsensul implicat în lecțiunea „din cele ce nu erau le-a făcut pe ele Dumnezeu”, proprie altor variante de traducere. Sintagma „din cele ce nu erau” ridică dificultăți logice insurmontabile (cum am putea afirma ca ceva ceea ce nu era?) sau sfârșește, în cel mai bun caz, într-o reificarea a neantului originar.

⁴ A se vedea această interpretare, de exemplu, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, într-o scolie la *De divinis nominibus* IV. 10, în vol. *Sfântul Dionisie Areopagitul. Opere complete*, trad. de pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 194.

Acceptarea afirmației despre creația *ex nihilo*⁵ ca adevăr de credință pune definitiv în criză orice încercare de a găsi un temei esențialist realității, un fundament al ei în sine însăși, pentru că, «în el însuși, universul creat este nedeplinătate și ne-ființă»⁶. Ceea ce nu înseamnă, însă, că realitatea creată ar sta suspendată într-o atmosferă de «frig metafizic»; cosmogeneza biblică *ex nihilo* ne avizează numai – în acord deopotrivă cu ontologia religioasă universală și cu discursul actual al științelor naturii – asupra faptului că realitatea nu conține, înăuntrul ei, un criteriu sau un reper absolut care s-o valideze *qua* realitate; ea nu este dată *per se*, nu își este suficientă ontologic (ca, de altfel, nici epistemologic, axiologic sau semantic, întrucât nu găzduiește un criteriu absolut al adevărului, valorii sau semnificației), nici nu se poate explica pe sine cu referire exclusivă la cauze interne.

Pe de altă parte și paradoxal, tocmai această suspendare ontologică a lumii îi conferă caracterul de alteritate, de «altceva în afară de Dumnezeu» (dar nu *în afara* lui Dumnezeu), de «subiect absolut nou, neavând nici o bază nici în firea dumnezeiască și nici într-o materie sau posibilitate oarecare de a fi decât în Dumnezeu»⁷. Creația «din nimic» statuează astfel o distanță ontologică (nu și «topologică») între «Cel ce este» și neantul ipostaziat creatural alături de Dumnezeu sau, mai bine spus, «în fața lui Dumnezeu» (*vide infra*)⁸. Dar toate acestea nu pentru a depozeda lumea creată de orice valoare ontologică, ci pentru a afirma întemeierea proiectului, realității și scopului ei numai în voința divină. Pentru teologia patristică a Răsăritului, de la Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa până la Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul, temeiul ontologic al creaturii este această voință neconstrânsă și necenzurată a lui Dumnezeu, care nu suportă interogații metafizice cu privire la vreo cauză care ar fi mișcat-o să creeze, în afara iubirii Sale absolut necondiționate. Fapt pentru care am putea spune deocamdată, împreună cu o întreagă Tradiție, că pentru Răsăritul creștin fundamentul realității este – dacă inovația terminologică nu stânjenește prea mult – unul telimatologic, dat în voința (*thelema*) divină.

Abordarea noastră nu intenționează, însă, a recapitula locuri comune teologice, oricât de prestigioase. Cum notam în *Introducere*, vrem să explorăm un alt filon ideatic – nu mai puțin întemeiat pe autoritatea textelor – care să ne apropie de viziunea științifică punând în valoare rolul subiectului nu doar în relație cu realitatea, ci și în „real-izarea” ei.

Noul Testament reia, prin pana Apostolului Pavel, tema creației *ex nihilo*: Dumnezeu este Cel care „pe cele ce nu sunt le cheamă ca pe (unele) ce sunt (*kalountos ta me onta hos onta*)” (*Romani* 4, 17)⁹. Pasaj crucial care ne permite să evităm înțelegerea „artizanală” a actului creator divin (pe care altminteri am fi tentați să-l interpretăm exclusiv prin prisma unor reprezentări manufacturiere), afirmând un temei **personalist-dialogal** pentru *ontos*-ul creat din nimic¹⁰.

Prestigiul ontologic al realității este – s-ar putea susține cu îndreptățire – suficient confirmat de faptul că aceasta este rodul unui act *creator*: Dumnezeu nu a creat o iluzie, ci o existență reală; El

⁵ Sintagma este patentată de *Vulgata* în traducerea locului *2 Mac.* 7, 28.

⁶ VL. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de pr. V. Răduță, Anastasia, București, f.a., p. 121.

⁷ *Ibidem*, p. 122.

⁸ În treacăt fie spus, aceste delimitări față de tentația unui realism teologic, la care ne obligă textele canonice, nu fac cosmologia creștină reductibilă la iluzionismul cosmic al filosofilor mistice orientale, după care lumile stau sub semnul unei aparențe definitive, unui principiu generator al iluziei universale (*maya*) care le face să fie goale de ființă și de semnificație. Pentru creștinism lumea, deși nu are subzistență în sine, nu este lipsită de temei și consistență, ea nu este o simplă «bulă de vacuitate» rezultată dintr-un joc divin (*lila*).

⁹ Am evitat din nou lecțiunea traducerilor uzuale – „...ca și cum ar fi” – care, deși literal plauzibilă, insinuează un vaihingerian *als ob* (transferat pe teritoriul ontologiei), cu totul impropriu sub aspect teologic. Dumnezeu nu se iluzionează ficționalist chemând la Sine o lume definitiv inconsistentă „ca și cum ar fi”, știind că, în fapt, ea nu este și nu are nicio valoare, ci „agrăiește” celor ce nu există (sau, care există în virtualitate, cu observația că lui Dumnezeu nu I se aplică tensiunea virtual-real) întocmai ca (*tamquam*, în versiunea Vulgatei) unora ce există, chiar prin această chemare investindu-le ontologic.

¹⁰ Prin această afirmație nu contrazicem datele Tradiției patristice menționate mai sus (ceea ce am numit „temeiul telimatologic” al realității create), de vreme ce *Persoana* care cheamă la existență lumea este cea care își activează în mod liber voința. Este vorba doar de o altă nuanță a actului creator, spre care deschide teologia paulină și pe care o putem fructifica pentru tema noastră.

a întemeiat realitatea extrăgând-o din neființă, iar acesta este un fapt ireversibil și în esență *pozitiv*¹¹, o fericită „condamnare” la a fi a făpturii care nu mai poate cunoaște drumul înapoi la neființă.

Mai mult, așa cum scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu a făcut cu adevărat creaturilor Sale raționale (de care depinde mântuirea întregii realități create, după avizul aceluiași Apostol – cf. *Romani* 8, 19-21) darul de a fi (*to einai*) pentru ca ele să se miște – prin exercițiul conform cu firea lucrurilor al unei voințe (gnomice) devenite ea însăși, după modelul (chipul) divin, ontologic formativă – de-a lungul unui gradient al intensificării ontologice de la simpla existență (*to einai*) la existența fericită (*to eu einai*) și, în final, la existența veșnică (*to aei einai*): „...dacă ființele raționale sunt făcute, ele numaidecât se și mișcă ca unele ce sunt mișcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există (*dia to einai*), spre sfârșit (spre ținta lor), după alegerea voinței (*kata gnomēn*) spre existența fericită (*to eu einai*). Căci ținta (sfârșitul) mișcării celor ce se mișcă este existența fericită, precum începutul ei este însăși existența. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e și Dătătorul existenței și Dăruitorul existenței fericite, ca început (obârșie) și sfârșit (țintă)”¹².

După Sfântul Maxim cele trei rațiuni ale ființării omului – cea a ființării sale simple, a ființării fericite și a ființării veșnice – preexistă în Dumnezeu¹³, ceea ce confirmă, o dată mai mult, fermitatea temeiului ontologic al realității create în viziunea creștină. Este prezentă, în această idee maximiană, o temă comună meditației teologice a Răsăritului creștin – asupra căreia insista deja Dionisie Areopagitul (cf. mai ales *De divinis nominibus* I. 4, 5, IV. 7, 10, V. 5, 6) glosând pe marginea unor texte ale Apostolului Pavel – temă care afirmă o adevărată „proto-ontologie” a ființelor create, iarăși nu în sens origenist, ci în acela că modelele/rațiunile celor ce sunt au fost asumate la nivelul Logosului divin înaintea creației propriu-zise, a aducerii lor la existență. Dar se deschide aici un teritoriu ideatic mult prea specializat și dificil, în care nu vom pătrunde acum pentru a nu ne îndepărta de intențiile noastre punctuale, dar pe care l-am invocat tot ca argument al consistenței temeiului ontologic al realității create.

Revenind la antropologia maximiană, să notăm și că Sfântul lasă a se înțelege că, invers, o opțiune a omului contrară tendinței naturale a voinței spre Dumnezeu conduce inevitabil la desfigurarea sa ontologică progresivă, la tendința in(de)finită către minus de ființă fără a regresa, însă, la neființă.

N-am putea retrage, așadar, creației titlul de realitate fără a aduce atingere calității de Creator a lui Dumnezeu. Însă textul paulin citat mai înainte ne avizează suplimentar că însuși acest act creator, însăși instituirea ontologică a realității trebuie în primul rând percepută ca un act dialogal. *Ergo* – și putem enunța aceasta ca un principiu creștin al angajării ontologice la care ne conduce analiza de până aici – *cea ce poate fi validat ca realitate este ceea ce e chemat la existență de Dumnezeu*; și care, odată chemat, își păstrează și sporește ființa – ipostaziere a acestei chemări – prin *răspunsul* pe care îl dă Creatorului. Pentru că, chemarea divină nu se rezumă la actul creației, ea persistă neîncetat și trasează înaintea omului acel făgaș al anabazei ontologice de care vorbește Sfântul Maxim: Dumnezeu îl cheamă pe om – și prin el întreaga realitate – nu doar la existență, ci și la existența fericită, iar în eshaton la existența veșnică. Iar înaintarea omului (și creației) pe acest traseu depinde de angajamentul lui într-un răspuns articulat ca fapt de trăire, de conformare a vieții sale cu Logosul divin prin care este rostită chemarea¹⁴.

¹¹ Spre deosebire de cosmogoniile mitice precreștine, în speță de cea platoniciană de inspirație orfico-pitagoreică, preluată ulterior în origenism, pentru care actul demiurgic al edificării lumii este rezultatul nefast al unei căderi (*kathodos*) a sufletelor din starea (*stasis*) imobilă a unei plerome inițiale; așa încât lumea nu este decât o temniță, un sediu al devenirii (*genesis*) care se opune ființei și în care sufletele căzute în trupuri consumă, printr-un șir indefinit de renașteri (*palingenesia*), consecințele căderii precosmogonice. Ontologia creștină a creației inversează acest trinom ontofag stare (*stasis*) – mișcare (*kinesis*) – creație/devenire (*genesis*) al viziunii grecești, propunând o ontologie intensificată pe linia creație – mișcare spre Dumnezeu – odihnă în Dumnezeu.

¹² *Ambigua* II. 7b, trad. de pr. D. Stăniloae, în colecția PSB 80, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1983, pp. 73-74.

¹³ *Ibidem* II. 7f, pp. 86-87.

¹⁴ Este posibilă de altfel – și deloc lipsită de interes – o reevaluare a marilor capitole ale teologiei din unghiul

Desigur că acest prestigiu „ontogenetic” face din dialogul între Dumnezeu și lumea pe care El o creează chemând-o la ființă un model exemplar pentru *situarea vocativ-dialogală a omului* față de realitatea creată. „După chipul lui Dumnezeu”, omul are vocația (profetică) de a eleva ontologic întreaga creație până la rangul de topos al unui dialog generalizat, prin chemarea tuturor celor ce sunt în acord cu cuvântul (*kata logon*) divin diseminat în fiecare. Creșterii omului de la „după chipul” la „asemănarea” cu Dumnezeu – omologii în termeni iconici ai stațiilor ontologiei maximiene – îi este astfel corelativă creșterea ființială a realității create de la stadiul de Paradis la cel de Împărăție a cerurilor, de la Edenul „sădit” (cf. *Gen. 2, 8*) ca un cuvânt germinal în textura realității create până la acela de mediu al deplinei sale transparențe pentru Logosul divin.

Incipit-ul acestui parcurs de plinire a antro-po-cosmosului prin chemare a fost celebra onomaturgie adamică: Adam „a chemat (s.n.) numele (*ekalesen onomata*)”¹⁵ (*Gen. 2, 20*) tuturor viețuitoarelor, exercitându-și abilitatea cu care fusese înzestrat „după chipul (*i.e.* modelul) lui Dumnezeu”, nu atât aducând lumea din neființă la ființă, cât edificând tot prin chemare/numire și apropiindu-și totodată o realitate funciar antropică (care avea să fie numită cu numele pe care *el* le va chema – cf. v. 19); Adam „umanizează” (în sensul de a con-forma propriului *ontos*, solidar cu ansamblul creației și totuși distinct în mod unic) prin cuvântare universul care îi fusese destinat prin geneză, re-creându-l cumva – prin chiar această chemare – în termenii propriei „matrici cognitive” cu începere de la nivelul habitatului său, al realității imediat proxime lui. Un proces menit să continue în cercuri concentrice din ce în ce mai largi și mai înalte (și care chiar a mai făcut un pas prin numirea femeii – cf. *Gen. 2, 23*), dacă n-ar fi fost întrerupt de trista paranteză a căderii...

Din perspectiva temei noastre, am putea încerca atunci fuziunea de orizonturi cu actuala ontologie științifică propunând această postură de dialog ca o paradigmă a oricărei relații om (subiect) – lume (obiect) corect asumate, susceptibilă a fi regăsită deopotrivă în actuala viziune științifică asupra realității. Într-adevăr, ontologia minimală pe care se fundează cercetarea în știința modernă a naturii recuperează un *framework* interactiv-dialogal; această reorientare către o paradigmă dialogală, care a depășit separația onto-epistemică etanșă subiect-obiect, s-a produs – se știe – mai ales sub impactul mecanicii cuantice. În acest sens, un fizician de talia lui W. Heisenberg se rostește fără echivoc: „Fizicianul atomist a trebuit să se plece în fața faptului că știința lui nu este decât o verigă a lanțului nesfârșit al *dialogului omului cu natura* (s.n.), că ea nu mai poate vorbi simplu despre natura «în sine»”¹⁶. Și iarăși: „Scopul cercetării [moderne] nu mai este cunoașterea atomilor și a mișcării lor «în sine», adică independent de observația experimentală; mai degrabă ne găsim de la început în *centrul dialogului dintre natură și om* (s.n.), din care știința naturii nu reprezintă decât o parte, astfel încât împărțirea uzuală a lumii în subiect și obiect, lume interioară și lume exterioară [...] nu mai corespunde, producând o serie de dificultăți. Și pentru științele naturii obiectul cercetării nu-l mai reprezintă natura în sine, ci *natura supusă întrebărilor omului*”¹⁷.

acestui binom dialogal chemare (divină) – răspuns (creatural), dar această dezvoltare nu se numără printre intențiile lucrării de față. Amintim totuși, ca o confirmare la îndemână a centralității temei dialogului în viața liturgică a Bisericii (și deopotrivă în viața spirituală a creștinului), faptul că însăși una dintre rugăciunile începătoare îl invită pe orant la o conștientizare a importanței decisive a răspunsului pe care Dumnezeu îl așteaptă de la el: „Miluiește-ne pe noi, Doamne, că nepricepându-ne de niciun răspuns, aducem Ție această rugăciune...!”.

¹⁵ Deși această opțiune de traducere poate părea ușor pleonastică și neconformă cu spiritul limbii române (ni s-ar părea, am zice, mai firească lecțiunea „a chemat pe nume”), ea are consistente avantaje hermeneutice. Întâi, se evită o percepție infantilă a actului de numire a făpturilor, care a fost o reală onomaturgie, un ritual am zice baptismal *avant la lettre* pe care îl oficiază sacerdotul Adam în Biserica-creație, iar nu un simplu inventar bestiar sau o taxinomie zoologică. Apoi, legat chiar de ideea urmărită aici, traducerea pentru care am optat conservă spiritul limbii ebraice, în care există o indisolubilă legătură între *numele și ființa* unei realități (cosmice sau umane). Chemând numele făpturilor, Adam imită atunci (în sensul unei veritabile *imitatio Dei*), la scară umană, actul divin de creare a lumii prin chemare.

¹⁶ *Imaginaea naturii în fizica contemporană*, în vol. *Pași peste granițe*, trad. de Ilie Pârnu, Ed. Politică, București, 1977, p. 113.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 119-120.

Dar de această posibilă apropiere și, eventual, fuziune ne vom ocupa mai detaliat după ce vom fi prezentat și o altă dimensiune a ontologiei creștine, la fel de relevantă pentru tema noastră.

A.2. ÎNTEMEIEREA „PERSPECTIVALĂ” A REALITĂȚII: LUMEA „ÎN FAȚA LUI DUMNEZEU”

Care sunt, așadar, ideile pe care le dorim clare până aici și pe care se poate clădi cu temei și fără exaltări pripite întâlnirea dintre Tradiție și Știință pe tema realității? Anume, că ontologia creștină și cea științifică au în comun: 1) o delimitare netă față de realism în viziunea asupra a ceea ce putem numi „realitate” (delimitare care nu induce obligatoriu opțiunea pentru idealismul filosofic), în sensul că niciunul dintre cele două discursuri – teologic și științific – nu (mai) are ca obiect o pretinsă „realitate în sine”, autosuficient și obiectiv întemeiată; 2) un *pattern* interactiv-dialogal al relației om-lume. Știința de azi redescoperă omul ca subiect într-o realitate la al cărei spectacol participă ca actor, nu asistă doar ca simplu spectator; realitatea este un *theatrum mundi* în care subiectul uman își pune amprenta decisiv, prin „rolul” său, asupra desfășurării „piesei”, asupra modului în care se prezintă realitatea, fără ca aceasta să însemne că ea, încetând să mai poată fi considerată „obiectivă”, ar rămâne doar proiecția subiectivă a minții sale¹⁸.

Asupra acestui din urmă aspect vom mai zăbovi în continuare, din unghiul de vedere al teologiei; mai precis, ne va interesa modul în care aceasta anticipează și vine în întâmpinarea unui fapt cu totul surprinzător pe care l-a remarcat mai ales cercetarea din fizica fundamentală: acela că realitatea (fenomenală), ca și conceptul ei, se schimbă calitativ odată cu modificarea cadrului teoretic, metodologic și experimental al subiectului observator. Cu alte cuvinte, că realitatea se dezvăluie în funcție de modul în care subiectul uman o „interoghează” sau, cum s-a spus, că „perspectiva creează fenomenul”. Infrarealitatea cuantică nu se prezintă ca una care pur și simplu „este acolo”, așa încât observatorului nu i-ar mai rămâne decât să ia act de ea (în măsura în care progresul mijloacelor sale de investigare i-o va permite) ca de o realitate evidentă, obiectiv existentă. Universul cuantic nu se conformează presupuzițiilor metafizice ale modelului clasic de realitate; despre el nu se mai poate spune că „este” (în accepțiunea clasică a unei stări obiective, unic constituite) într-un mod aprioric actului observației și neinfluențat de intervenția observatorului, de cadrul în care acesta alege să îl privească. Cu alte cuvinte, pentru înțelegerea lumii cuantice a fost necesară *redefinirea conceptului de „realitate” ca fiind corelativ celui de „percepție” și, în ultimă instanță, celui de „perspectivă”*¹⁹. Față de modelul cartezian al unei realități a cărei esență este extensia (întinderea) în afara gândirii care o și validează ontologic ca „dat” aprioric observației, pentru paradigma actuală a științelor naturii realitatea nu mai este una obiectiv dată, nici obiectivabilă independent de subiect; observatorul este cel care contribuie la „real-izarea” realității, fără ca aceasta să însemne că el este și instanța metafizică ce o poate confirma absolut *qua* realitate. Totuși, apriorismul ontic și perseitateza viziunii modernității cedează în fața unui

¹⁸ Din nou, Heisenberg sintetizează magistral aceste două aspecte: „Dacă se poate vorbi de o imagine a naturii conformă cu științele exacte ale naturii din vremea noastră, atunci trebuie să înțelegem prin ea *nu atât imaginea naturii (în sine, n.n.), cât imaginea raporturilor noastre cu natura* (s.n.). Vechea împărțire a lumii într-o existență care se desfășoară obiectiv în spațiu și timp, pe de o parte, și un spirit în care se reflectă această dezvoltare, pe de altă parte – așadar împărțirea lui Descartes în *res cogitans* și *res extensa* –, nu mai corespunde ca punct de plecare în înțelegerea științelor moderne ale naturii. În câmpul de vedere al acestei științe se află mai presus de toate *rețeaua relațiilor omului cu natura* (s.n.) [...] știința se recunoaște și ea drept parte a acțiunilor reciproce dintre om și natură” (*ibidem*, pp. 123-124).

¹⁹ Această viziune a fost generalizată și rafinată de Basarab Nicolescu, fizician care propune un model teoretic în care realitatea este concepută ca o structură deschisă de niveluri cărora le corespund respectiv, în „textura” subiectului, niveluri de percepție (v., de ex., „Transdisciplinarity as a Methodological Framework for Going beyond the Science-Religion Debate”, în *Transdisciplinarity in Science and Religion*, 2/2007, Curtea Veche, București, pp. 43-45). În spiritul scrierilor sale, am putea spune mai degrabă că realitatea își *depliază* nivelurile pe măsură ce subiectul își activează nivelurile de percepție corespunzătoare, care sunt, de fapt, ele însele niște niveluri de realitate ale subiectului.

nou concept, interactiv, dinamic și intrinsec relaționat al realității. Științele naturii încetează să mai vorbească despre realitatea fizică în sine (văzută ca obiect) în favoarea unui discurs despre realitatea ca sistem de relații (*i.e.* de conexiuni nu doar locale, ci și non-locale).

Dacă ne vom poziționa în „sistemul de referință” propriu oricărei religii, vom observa că niciuna nu vorbește despre realitatea a ceea ce, cu un termen de largă generalitate, numim sfera Sacrului ca despre una care – deși autoconsistentă ontologic, reală *per se* – s-ar impune cu forța evidenței oricărei conștiințe individuale, cu necesitatea obiectivă sau obiectivabilă a unui fapt (macro)fizic sau intelectual (prin intermediul unei argumentări raționale absolut peremptorii); fără ca, bineînțeles, aceasta să însemne nici că realitatea Sacrului ar putea fi relativizată, legând-o de facultatea afectivă sau de cea imaginativă a subiectului uman.

Ne amintim desigur, în ce privește creștinismul – religie a cărei idee centrală este tocmai *realitatea prezenței lui Dumnezeu* în Persoana lui Iisus Hristos – că această realitate nu se impune vreodată ca un fapt evident, independent de o anumită implicare/ poziționare a omului față de ea. Dimpotrivă, Dumnezeuul Întrupat²⁰ asumă de la început un anonim deplin (un perfect camuflaj în profan, cum ar spune Mircea Eliade) tocmai *pentru a-l confirma pe om ca subiect* făcând loc inițiativei sale perceptive pe care nu vrea nicidecum s-o forțeze prin evidența spectaculară a unei dumnezeiri „denudate”, care i-ar confisca omului libertatea și, dimpotrivă, l-ar desființa ca subiect. Mai mult, chiar atunci când acest anonim încetează și Iisus Își afirmă public Identitatea divină filială, afirmațiile Sale nu sunt niciodată însoțite de minuni probatoare în acest sens; Iisus evită consecvent tentația de a demonstra irefutabil, prin intermediul unui miracol ostentativ, realitatea divină a Persoanei Sale, deși – așa cum narează Evangheliile – acest lucru I se cerea ultimativ de către elita religioasă ebraică. Dimpotrivă, Domnul oferea revelația identității (și realității) Sale divine numai celui dispus să se investească *prin credință* în relația cu El; iar credința traduce, în termenii creștinismului, tocmai disponibilitatea omului de a asuma, *independent de proba certitudinii*, o viziune (și, implicit, un angajament existențial) care îl propulsează dincolo de ceea ce pare evident în plan senzorial, către tărâmul unde „cele nevăzute” se arată a fi mai reale decât „cele văzute”. Credința este totodată temei al realităților eshatologice (cf. *Evrei* 11, 1-3), adică *al realității în gradul cel mai înalt*, și act cu totul liber care nu așteaptă să fie constrâns sau determinat cauzal de evidență, de constatarea unui fapt cert pentru toată lumea, dar un act care nu se confundă nici cu credulitatea subiectivă. Această investiție liberă de încredere deschide credinciosului un cu totul alt mod de a vedea lucrurile, un nou orizont perceptiv în care se văd deja „cele viitoare” ca prezente (*Evr.* 11, 20). În fine, *credința este capabilă să „extragă” din virtual ontos-ul obiectului ei*²¹, întocmai cum Dumnezeu – așa cum am văzut – aduce totul din neființă la ființă prin chemarea Sa.

De altfel, avem aici ocurența unui fapt universal atestat: pretutindeni în religii, perceperea Sacrului ca real este condiționată de disponibilitatea omului de a asuma o schimbare radicală a mentalității și comportamentului, mutație capabilă să-i deschidă o altă perspectivă deopotrivă asupra realității și relațiilor cu semenii săi²². În general, imperativele ascetice ale religiilor condiționează accesul la Sacru de o transfigurare a modului de a fi și de a gândi; iar ceea ce produce

²⁰ Din perspectiva distincției Real-realitate, Întruparea este venirea Realului (a „Celui ce este” prin sine) în realitatea unei naturi umane asumate. Realul (dumnezeirea lui Iisus) nu denudează, însă, în faptul Întrupării, ci rămâne neobiectivabil, cu toate că se exprimă inefabil prin realitatea unei existențe omenești.

²¹ Textele sunt iarăși foarte clare: „Pe toate câte le cereți rugându-vă să credeți că le-ați și primit și le veți avea” (*Mc.* 11, 24) și *loci similes*, *Evr.* 11, 27 etc.

²² Ca probă a universalității acestei exigențe putem invoca permanența riturilor de inițiere în istoria religioasă a umanității, rituri al căror scenariu parcurge invariant secvențele simbolice moarte – renaștere. Oricărui om care vrea să înceapă o experiență religioasă i se cere înainte de toate să moară (simbolic, dar nu mai puțin real), în sensul desprinderii radicale și irevocabile de vechiul mod de a fi, exigență cât se poate de relevantă pentru ideea pe care o urmărim aici; această moarte rituală, simbolizând tocmai radicalismul unei rupturi în *viziunea* asupra lumii, e condiția de posibilitate a debutului unei vieți autentic religioase. De aceea, în tipologia inițierii, „moartea” e urmată de o „renaștere”/înviere rituală, ca semn al începutului unui *modus vivendi* fundamental nou.

această schimbare totală nu este nici un fapt evident, nici unul de natură contextuală sau subiectivă, ci un tip special de presiune a ceva pe care omul îl simte ca fiind dincolo atât de ceea ce poate constata ca realitate „obiectivă”, cât și de ceea ce constituie reliefurile variate și schimbătoare ale psihismului individual (sau colectiv). Cu alte cuvinte, percepția Sacralului ca fiind „ireductibil real” (M. Eliade) se realizează dincolo de clasică dihotomie dintre universul obiectiv și cel subiectiv, într-un teritoriu *trans-subiectiv* care ascultă de alte reguli ale percepției (analogabile, poate, doar cu cele ale psihologiei holiste); pentru că doar o metamorfoză religioasă a vieții, a perspectivei asupra lumii și omului, garantează accesul către un nivel suprem de realitate a acestora²³.

Revenind la creștinism ne vom reaminti, iarăși, de imperativul cu totul relevant pentru fuziunea de orizonturi pe care o propunem aici, imperativ pronunțat mai întâi de Ioan Botezătorul și reluat apoi de Hristos Însuși: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor!” (*Matei* 3, 1-2; 4, 17); termenul „pocăință” (gr. *metanoia*) are exact sensul unei schimbări/înnoiri a mentalității, a perspectivei asupra lumii, mutație urmată nemijlocit de *perceperea* „Împărăției cerurilor” ca topos prin excelență *real*²⁴. Plasându-se prin *metanoia* într-un „unghi de vedere” propriu lui Dumnezeu, de unde lumea *se vede altfel*, omul poate avea acces la *adevărată realitate* a acesteia, care este chiar „Împărăția cerurilor”. Pocăința, în sensul Evangheliilor, are dimensiunile unei schimbări *ad fundamentis* care se petrece cu omul, rezultat al unei evaluări drastice, dar întotdeauna „realiste”, după criterii divine a vieții sale de până atunci, concomitentă cu decizia de a începe o viață nouă, sustrasă păcatului și morții.

De altfel, faptul că pocăința (*metanoia*) introduce într-adevăr subiectul religios într-o nouă realitate antro-po-cosmică a cărei tablă de valori este fundamental incomensurabilă cu cea actuală, deschizându-i omului orizontul „perceptiv” și axiologic al Divinității, o arată la tot pasul exigențele hristice pronunțate în *Predica de pe munte* (*Matei* cap. 5, 6, 7) care trasează profilul – aproape scandalos prin alteritate – omului așa cum este perceput în „perspectiva” divină. Comportamentul unui astfel de om include, prin urmare, forme care frizează absurdul într-o logică comportamentală comună, dar care sunt întru totul coerente cu noua realitate a Împărăției deschise prin *metanoia*: iubirea chiar față de vrăjmași, întoarcerea și a celuilalt obraz decât cel lovit etc. Capacitatea pentru astfel de gesturi derivă firesc din noua condiție existențială a omului metanoizat care își percepe semenul „prin ochii lui Dumnezeu”, în realitatea sa densă (și ultimă) de fiu al lui Dumnezeu și, deci, de frate al lui, chiar dacă acela îi poate greși grav.

Așa cum ne așteptam (și cum deja se subînțelege din cele scrise până acum), această șansă și totodată abilitate a omului religios de a accede la realitatea consistentă ontologic (a lui și a lumii) printr-o schimbare a perspectivei este asigurată de corelația arhetipală între perspectivă și realitate dată chiar la nivel divin. Textul biblic ne prezintă în acest sens ceea ce am putea numi, pe bună dreptate, o *ontologie prosopică* (din gr. *prosopon* = față): dacă – așa cum am văzut – ființa antro-po-cosmică în ansamblu a fost concepută într-un cadru paradigmatic configurat de ideile-voinețe divine, ea va fi și garantată ontologic doar dacă va continua să se situeze „în fața lui Dumnezeu”²⁵

²³ Chiar un autor laic ca Bertolt Brecht a putut surprinde foarte izbutit această relație dintre răspunsul la întrebarea despre realitatea Divinului și imperativul universal al religiilor privind schimbarea vieții. Undeva în culegerea de nuvele *Povestiri din calendar* dramaturgul german spune, prin gura unui personaj generic, domnul Keuner, căruia i s-a pus abrupt întrebarea dacă există Dumnezeu: „Te sfătuiesc să chibzuiești dacă purtarea ta se schimbă în funcție de răspunsul la această întrebare. Dacă nu se schimbă, putem renunța la întrebare. Dacă se schimbă, atunci pot să te ajut măcar cu atât, spunându-ți că te-ai și decis: tu ai nevoie de Dumnezeu”, *Povestiri despre domnul Keuner*, trad. de S. Damian, Editura pentru Literatură Universală, București, 1967, p. 131.

²⁴ Deși lexiconul Liddell-Scott dă pentru *meta-noeo*, alături de „a se (po)căi”, și alternativa de traducere „a se răzgândi, a-și schimba intențiile”, în vocabularul Evangheliilor și, mai târziu, al asceticii creștine, acest termen este folosit într-un sens „tare”, inițiativ, de transformare la nivelul viziunii asupra lumii (*Weltanschauung*), de redefinire a modului în care omul abordează mental și comportamental realitatea în care trăiește.

²⁵ Este, de fapt, vorba de aceeași exigență care, în limbajul platonician al Părinților, se numește con-formare a fapturilor (prin participare) cu modelele lor din Dumnezeu. Subliniem, însă, că propunând acest limbaj perspectival nu încercăm doar simple parafraze metaforic-teologice sau o alternativă de discurs mai mult sau mai puțin

(cf., de ex., *Psalm* 103, 29), deci în „perspectiva Lui vizuală”. Această „perspectivă” fiind, aşadar, una conceptivă, Dumnezeu poate şi „percepe”, din unghiul ei, realitatea cea mai profundă, „dezgolită şi descoperită” a tuturor făpturilor (cf. *Evr.* 4, 13).

Însăşi crearea omului „după (gr. *kata* = conform cu) chipul lui Dumnezeu” (*Geneza* 1, 27) arată cuprinderea lui de la început într-un astfel de „cadru conceptiv-perceptiv” iconic care, conform exegezei patristice, este Însuşi Chipul şi Fiul lui Dumnezeu Întrupat, totodată Arhechip al făpturii umane.

Într-un celebru fragment, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte de Întrupare ca de însuşi scopul şi sensul creaţiei, ca de taina în „orizontul perceptiv” al căreia Dumnezeu a adus totul la fiinţă: „Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul celor ce sunt (*touto estin ho tes arches ton onton proepinooumenos theios skopos*) [...] Spre această țință finală *privind* (s.n.), Dumnezeu a adus la existență ființele celor ce sunt (*pros touto to telos aphoron tas ton onton ho Theos paregaghen ousias*)”²⁶. Ființele capătă, aşadar, realitate numai întrucât Dumnezeu le concepe „privind (*aphoron*)” într-o perspectivă „conceptiv-perceptivă” focalizată²⁷ în Chipul Fiului Întrupat – matricea iconică a făpturii cosmice şi umane.

Şi Sfântul Ioan Damaschinul zice: „Dumnezeu *vedea* (s.n.) toate mai înainte ca ele să existe (adică le avea asumate deja, ca modele, în paradigma Sa „conceptiv-perceptivă”, le vedea în Chipul Fiului Său, iar această plasare iconică în „perspectiva divină” le conferea deja o „proto-realitate”, n.n.), închipuindu-le (aici în sensul din româna veche, adică întipărindu-le în Chipul Său, nu imaginându-le, n.n.) în cugetarea Sa şi fiecare ființă își primește la un anume moment existența, după a Sa veşnică cugetare volitivă (*kata ten theletiken autou achronon ennoian*), care este o determinare (*proorismos*), un chip (*eikon*) şi un model (*paradeigma*)”²⁸.

Apoi, împlinirea uneia dintre vocațiile defnitorii ale omului – regalitatea ontologică susceptibilă a fi manifestată prin guvernarea universului după chipul/modelul divin (cf. *Geneza* 1, 26) – depinde, la rândul ei, de o justă situație perceptivă a omului față de realitate, aceasta din urmă prezentată de la bun început ca o multitudine de niveluri (cum ar spune Basarab Nicolescu) sau, în limbaj biblic, ca „pomi ai Paradisului”²⁹: omul poate „mânca din toți acești pomi” (cf. *Geneza* 2, 16) sau – traducând simbolurile – poate institui şi locui, prin modificarea paradigmei perceptivă, o multitudine de ipostaze/niveluri posibile ale lumii/realității (sau de lumi posibile, dacă vom vorbi în limbajul logicii modale). Iarăşi, căderea omului a fost pricinuită, în esență, de o *viciere a perspectivei* asupra realității (cf. *Geneza* 3, 6-7), de o schimbare ce l-a făcut să instituie şi să populeze (până în prezent) o realitate desfigurată, erodată de fractura contrariilor, a cărei ideogramă biblică este „pomul cunoaşterii binelui şi răului”.

exotic, ci – cu riscul de a fi acuzați de „perspectivism” – un alt filon hermeneutic, întru totul justificat de insistența cu care textul biblic rămâne în termenii unui astfel de limbaj.

²⁶ *Quaestiones ad Thalassium* 60, P.G., t. 90, col. 621 AB.

²⁷ Verbul *aphorao*, folosit de Maxim în text, are chiar sensul de „a privi cu atenție nedivizată la ceva, a-și fixa privirea”.

²⁸ *De fide orthodoxa* II, citat în VL. LOSSKY, *op. cit.*, p. 124.

²⁹ Inutil să mai argumentăm semnificația cosmologică a simbolismului dendrologic, precum și îndelungata carieră a acestuia în istoria religiilor. Aceste aspecte reprezintă o achiziție definitivă a morfologiei religiilor și au fost amplu discutate de Mircea Eliade (vezi, de exemplu, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. de M. Noica, ed. a II-a, Humanitas, București, 1995, pp. 214-257, *Imagini și simboluri*, trad. de A. Beldescu, Humanitas, 1994, pp. 50-69). Deopotrivă imaginea a Cosmosului, simbol al vieții, sălaş al divinității, centru și axă a lumii pe care o susține sau strămoș mitic al oamenilor (arbore genealogic), copacul dă seama de un polisemantism simbolic dintre cele mai prodigioase. O adevărată ideogramă vegetală a Cosmosului (semnificând, prin dubla sa arboreșcență radiculară și coronară, „cerul” respectiv „pământul”, adică transcendentul și imanentul legate prin tulpină ca printr-o *axis mundi*), arborele este totodată – așa cum îl prezintă miturile în ipostaza arborelui cosmic – o sinteză structurală la scară umană a universului, anticipând chiar imaginea unei structuri fractale; în temeiul analogiei simbolice arbore-realitate cosmică, cred că asimilarea „pomilor Paradisului” cu realitatea multinivel a ontologiei (și cosmologiei) actuale nu este deloc forțată.

În fine, masiva ocurență în textul biblic – atunci când este vorba de situarea teologică a omului – a sintagmelor „în fața lui Dumnezeu (*enopion tou Theou*)” și „în ochii Domnului (*en ophthalmois Kyriou*)” legitimează, din nou, o ontologie izomorfa cu cea de care vorbește știința actuală a naturii. În același timp, una dintre formulele orante tipice deopotrivă liturghiei vetero- și neotestamentare reia refrenul „Doamne, nu mă lepăda de la fața Ta!”³⁰, care confirmă aceeași teză: ființa creată este asigurată ontologic doar în măsura în care se situează în „perspectiva vizuală” a Divinității. Însuși mesajul evanghelic este o continuă invitație de a dobândi postura „perceptivă” a lui Dumnezeu, singura aptă să aducă împlinire ființei umane: *summum bonum* al poruncilor lui Hristos este, în acest sens, „să vă iubiți unul pe altul așa cum v-am iubit Eu” (*Ioan 15, 12*)³¹...

Bineînțeles că exemplele ar putea fi înmulțite, însă credem că ar fi excedentar. Cele deja invocate sunt suficiente pentru a desprinde o concluzie preliminară, de importanță axială pentru întâlnirea cu ontologia științifică: religiile în ansamblu (și, cel mai apăsător, creștinismul) anticipează o reprezentare a realității care va fi recuperată de științe abia la începutul secolului XX, reprezentare contrară *avant la lettre* presupuzițiilor „sanctificate” de modelul clasic al științelor naturii. Viziunea religioasă se dovedește a fi într-un tot coniventă cu achizițiile paradigmei științifice actuale, care vorbesc despre o realitate care nu mai desemnează un dat „obiectiv” și inert în fața unui subiect observator, o ek-sistență în afara conștiinței acestuia și independentă de ea, a cărei structură și manifestare fenomenală nu s-ar modifica sub incidența procesului de observație și măsurare; astăzi științele vorbesc despre o realitate antropocentric constituită, sensibilă la *prezența* subiectului uman. Antropologia subiacentă cercetării științifice actuale readuce la o „scară” decentă și, am zice, chiar religioasă postura subiectului observator, pe care îl coboară de la altitudinea „metafizică” la care îl situa modelul clasic și îl rearticulează ontic și epistemic realității observate. El nu mai poate crede că ocupă față de această realitate o postură din care ar avea posibilitatea să o cunoască într-un mod esențial și să-și exprime cunoașterea despre ea într-un limbaj observațional pur (*i.e.* nealterat de datele conștiinței subiective), limbaj care i-ar putea permite afirmații definitive și complete despre natura și comportamentul realității.

Capitolul următor al lucrării noastre va desfășura analitic parcursul istoric al schimbărilor de paradigmă care au făcut posibilă astăzi o configurație fără precedent a raportului dintre Știință și Tradiție.

B. PERSPECTIVA ȘTIINTELOR NATURII

B.1. PREMISE METODOLOGICE PENTRU O ABORDARE ȘTIINȚIFICĂ PERTINENTĂ

Comentând dialogul shakespearian reprodus ca *motto* al acestei lucrări, Bertrand Russell mărturisește că întotdeauna și-a pus întrebarea de unde știa regina că vede „tot ce este”? Întrebarea se inoculează obsesiv nu numai în mințile poezilor și filosofilor, ci și ale oamenilor de știință. Sunt puțini acei savanți care nu și-au exprimat, într-un fel sau altul, propriile păreri asupra naturii realității. În ce măsură se poate postula – fără a părăsi probitatea care trebuie să caracterizeze cu necesitate actul științific – că ceva *este*, că o entitate poate fi considerată cu obiectivitate ca fiind parte a realității? „Aceasta este întrebarea”...

Dificultatea interogației este legată de cea a definirii unor termeni care se regăsesc invariabil în diferitele ei formulări. Este vorba de termeni ca *obiect*, *subiect*, *realitate* și *percepție*. Este

³⁰ Cu variantele: „Caută (*privește*) spre mine/rugăciunea mea!”, „Pleacă *urechea* Ta spre mine/ruga mea!” etc. Departe de a fi niște simple formule antropomorfe specifice religiozității ebraice, cum au spus unii exegeți grăbiți, aceste sintagme prezintă o vădită sugestie spre o ontologie interactivă.

³¹ De altfel însăși iubirea față de vrăjmași, la care ne refeream mai sus, nu ar fi posibilă fără această transpunere prealabilă în „paradigma vizuală” divină, de unde omul nu se mai vede ca vrăjmaș, ci este sesizat în realitatea sa ultimă și consistentă de „chip al lui Dumnezeu”.

evident că înainte de a putea decide ce anume face ca ceva să fie sau să nu fie real, ar trebui să stabilim, în termeni cât mai exacti, ce este ceea ce noi denumim *realitate*.

Filosofia științei distinge, în principal, trei curente care propun o definiție a realității. Se vorbește despre un realism practic (Kant), în cadrul căruia se admite existența unor postulate ce pot fi redată obiectiv. Realismul dogmatic (Einstein) insistă asupra faptului că *orice* postulat privind lumea materială poate fi redat obiectiv. În sfârșit, realismul metafizic (Descartes) afirmă că, deși lucrurile există independent de subiect, nu putem cunoaște realitatea în mod pur obiectiv, totul nefiind altceva decât un calcul matematic.

Din nou observăm folosirea, implicit sau explicit, a noțiunilor enumerate mai sus. Pe de altă parte, este evident că între conceptele de *subiect*, *obiect* și *realitate* există o anumită relație. În ceea ce ne privește, vom porni de la premisa că natura conceptului de realitate este conferită de totalitatea raporturilor care se pot construi în cadrul triadei conceptuale *subiect - obiect - realitate*.

În acest sens, metodologia abordată va porni de la schema raporturilor subiect-obiect dezvoltată de Basarab Nicolescu. Pe scurt, este vorba de o exemplificare stilizată a raporturilor subiect-obiect, expuse în succesiune istorică. În viziunea fizicianului amintit mai sus se pot distinge, în principal, patru tipuri de raporturi subiect-obiect, fiecare tip sintetizând o atitudine epistemologică definitorie pentru o anumită perioadă a istoriei ideilor³².

Epocii premoderne îi este caracteristic faptul că subiectul este „absorbit” în interiorul obiectului (figura 1). Subiectul participă la o realitate descrisă ca o lume a spiritelor, în care se înserează prin participarea la actele ritualice. Natura nu este ceva din care trebuie să „smulgem” cunoașterea. Obiectul nu *este cunoscut*, ci *se lasă cunoscut*, subiectul ajungând să cunoască doar atât cât i se descoperă.

În modernitate subiectul și obiectul se constituie, fiecare în parte, ca entități de sine stătătoare (figura 2). Subiectul domină obiectul, pe care încearcă să și-l supună.

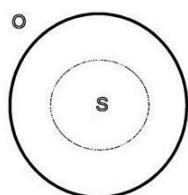


Fig.1 Premodernitatea

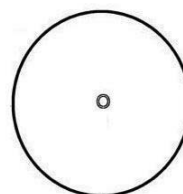
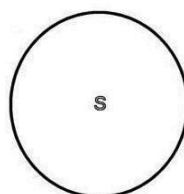


Fig.2 Modernitatea

Postmodernitatea este caracterizată, sub aspectul relației subiect-obiect, de o dispariție a obiectului care ajunge ca, în cele din urmă, să fie reconstruit de către subiect (figura 3).

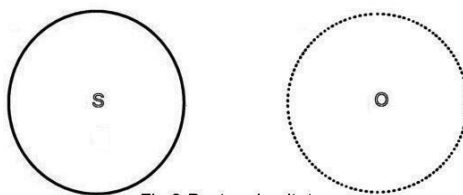


Fig.3 Postmodernitatea

Abordarea transdisciplinară își propune o reechilibrare în cadrul raportului subiect-obiect prin afirmarea unei unități care conservă distincțiile dintre subiect și obiect în cadrul unei multiplicități a nivelurilor de realitate (figura 4). Această coeziune globală care nu confundă este mediată de către Terțul Ascuns (TA).

³² BASARAB NICOLESCU, *Hermeneutica transdisciplinară*, Conferință susținută la Academia de la Sâmbăta de Sus, 30 mai 2008.

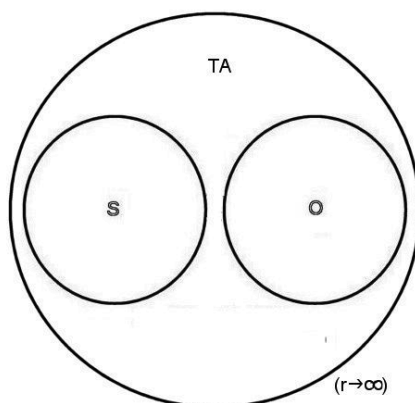


Fig.4 Transdisciplinaritatea

Pornind de la această schemă (particularizată în acord cu aspectele concrete ale diferitelor teorii și curente științifice) vom încerca să urmărim evoluția istorică a ideii de realitate în știință, în paralel cu emergența diferitelor curente epistemologice. Conceptul de realitate nu se poate defini în afara ipostazelor relaționale subiect-obiect și, în consecință, considerăm că orice definiție trebuie să aibă în vedere și o anumită cuprindere a acestor aspecte.

Pentru a evita confuziile terminologice am adoptat distincția pe care Basarab Nicolescu o face între Real și Realitate. Realitatea este „ceea ce rezistă la experiențele, reprezentările, descrierile, imaginile sau formalizările noastre matematice”³³, în timp ce Realul e „ceea ce este”. „Realul este, prin definiție, ascuns pentru totdeauna, în timp ce Realitatea este accesibilă cunoașterii noastre”³⁴. Altfel spus, trebuie să renunțăm la iluzia că știința posedă capacitatea de a deoala „lucrurile în sine”, lumea așa cum este ea „în esență”. Știința nu ne poate face cunoscut „ceea ce este” în mod absolut, ci ceea ce opune rezistență încercărilor noastre de a descrie, cuantifica și înțelege³⁵.

În contextul dezvoltării și interpretării rezultatelor teoretice și experimentale ale fizicii moderne s-au propus și alte criterii ale realității. Astfel, pentru Max Born „...ideea de invariant constituie o cheie pentru înțelegerea rațională a conceptului de realitate” (*Fizica în concepția generației mele*, trad. de S. Morgenstern și L. Redlinger, Ed. Științifică, București, 1969, p. 195). Pe de altă parte, tot el arată că „mărimile care în vechile teorii erau considerate ca invariante, ca de exemplu distanțele în sistemele rigide, intervalele de timp indicate de ceasornice situate în locuri diferite și masele corpurilor, apar acum ca proiecții, apar în calitate de componente ale unor mărimi invariante care nu sunt accesibile direct” (*op. cit.*, p. 195). Întrebarea legitimă care se poate pune aici este dacă nu cumva noii invarianti nu sunt, la rândul lor, tot niște proiecții (în cadrul unor teorii mai largi) ale altor invarianti (despre care ne putem pune aceeași întrebare!)? Cum am putea avea certitudinea că am ajuns să stabilim un invariant *în sine* sau, într-o formulare tautologică, un „invariant absolut”? Un alt criteriu al realității este cel formulat de Einstein, Podolsky și Rosen într-un celebru articol (*Poate fi considerată completă descrierea realității fizice dată de mecanica cuantică?*, în *Phys. Rev.*, 47, 777, 1935, *apud* NIELS BOHR, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, trad. de M. Sabău și S. Apostolescu, Ed. Științifică, București, 1969, p. 79) și, în exprimarea autorilor, sună astfel: „Dacă, fără a perturba în vreun fel un sistem, putem prevedea cu certitudine (adică cu o probabilitate egală

³³ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula și lumea*, trad. de V. Sporic, Polirom, Iași, 2002, p. 102.

³⁴ *Ibidem*, *loc. cit.*

³⁵ În reformularea lui David Deutsch, acest criteriu sună astfel: „Enunțurile adevărate se comportă într-un mod complex și autonom, care poate fi considerat criteriu al realității: dacă ceva ripostează, el există” (*Textura realității*, trad. de G. Cârstea, Ed. Tehnică, București, 2006, p. 133).

cu unitatea) valoarea unei mărimi fizice, atunci există un element de realitate fizică, ce corespunde acestei mărimi fizice”. Niels Bohr (*op. cit.*, p. 81) arată că în redactarea acestui criteriu al realității fizice s-a strecurat o ambiguitate în ceea ce privește semnificația expresiei „fără a perturba într-un mod oarecare un sistem”. Criticând formularea lui Einstein, Podolsky și Rosen, Bohr arată că „este esențială problema influențării condițiilor înseși care definesc tipurile posibile de previziuni legate de comportarea viitoare a sistemului”.

Știința nu sondează Realul, „ceea ce este în sine”, ci Realitatea, ceea ce interacționează (prin rezistență) cu subiectul cunoscător. Confuzia dintre Real și Realitate are cel mai adesea ca rezultat un amestec eterogen de retorică pseudofilosofică și termeni științifici folosiți abuziv în analogii inoportune. Considerăm, așadar, că această distincție terminologică are darul de a face ordine într-un segment al discursului unde inconsistența și ambiguitatea sunt, de cele mai multe ori, nelipsite. Cum una dintre intențiile lucrării noastre o reprezintă prezentarea conceptului de Realitate în științele naturii, vom lua în considerare accepțiunea dată mai sus termenului «realitate».

B.2. APARIȚIA ȘTIINȚEI MODERNE. REALITATEA VĂZUTĂ CA O COMPLETĂ SEPARAȚIE ÎNTRE SUBIECT ȘI OBIECT

Observând cu atenție schemele din figurile 1 și 2, constatăm că revoluția științifică modernă a apărut printr-o „ecloziune” totală a subiectului și proiectarea sa în exteriorul obiectului. Asistăm, în cadrul procesului complex de trecere de la premodernitatea Evului Mediu la modernitate, la o dihotomie subiect-obiect sau altfel spus, în termenii lui Constantin Virgil Negoită, la un *pullback* al subiectului față de obiect. Subiectul se detașează de obiect într-un mod asemănător celui în care un critic, pentru a putea evalua „obiectiv” valoarea unei opere de artă, este obligat să practice o distanțare metodică față de ea.

Întrebarea care se pune aici este dacă acest *pullback* epistemic a fost cu adevărat necesar și dacă nu cumva el constituie chiar o premisă obligatorie, inițial chiar fertilă, a apariției și dezvoltării științei moderne a naturii? Se putea face, cu adevărat, știință câtă vreme subiectul subzista absorbit în interioritatea obiectului? Se putea vorbi de o *rezistență* a Realității atâta vreme cât subiectul cunoscător era văzut ca fiind conturat evanescent într-o Realitate obiectuală animată?

Căutând un răspuns la aceste întrebări, Heisenberg nu ezită să proiecteze inițiativa epistemologică a separării între subiect și obiect pe fundalul *teologic* al epocii în care știința modernă s-a născut. El afirmă că o anumită tendință specifică atunci creștinismului (apusean), pe care o califică de-a dreptul ca „ateism” (ger. *Gottlosigkeit*), L-a proiectat pe Dumnezeu în postura îndepărtată a unui *Deus otiosus* și a făcut posibilă o paradigmă mentală în care omul, ca subiect autonomizat față de Dumnezeu, a putut gândi în consecință și natura ca un obiect separat de el. Dar iată cuvintele lui Heisenberg: „S-ar putea explica această modificare în atitudinea savantului față de natură prin aceea că în dezvoltarea gândirii creștine din acea perioadă Dumnezeu părea aruncat în cer, atât de sus și atât de departe de Pământ încât considerarea Pământului independent de Dumnezeu căpăta și ea un sens. Astfel am putea cu drept să vorbim în ceea ce privește științele moderne ale naturii [...] de o formă specific creștină de impietate (*von einer spezifisch christlichen Form der Gottlosigkeit*³⁶) și prin aceasta să înțelegem de ce nicio evoluție asemănătoare nu s-a produs în alte culturi. Din această cauză poate nu este o întâmplare că tocmai în acea vreme

³⁶ Traducerea lui *Gottlosigkeit* prin „impietate” – pentru care optează versiunea românească citată aici – este, de fapt, aproape un eufemism. Etimologic, termenul înseamnă „pierdere a lui Dumnezeu”, iar dicționarele actuale îl traduc prin „ateism, nelegiuire, blestemăție” (*apud* MIHAI ISBĂȘESCU, *Dicționar German-Român*, Ed. Teora, București, 1997, p. 138). Popular, germanii chiar îl numesc pe diavol *Gottlosigkeitseibiuns*. Așadar, traducerea fidelă a pasajului ar fi, oricât de paradoxal ar suna ea: „am putea cu drept să vorbim în ceea ce privește științele moderne ale naturii de o formă specific creștină de ateism”; ceea ce spune mult despre conștiința pe care o avea Heisenberg asupra fundalului teologic decadent pe care a apărut știința modernă.

natura devine obiect al reprezentării artistice, independent de temele religioase. A considera natura nu numai independentă de Dumnezeu, ci și independentă de oameni (*wenn die Natur nicht nur unabhängig von Gott, sondern auch unabhängig von Menschen betrachtet wird*), aceasta corespunde tocmai tendinței științelor naturii, întrucât astfel se poate forma idealul unei descrieri sau explicații «obiective» a naturii (*so dass sich das Ideal einer «objektiven» Naturbeschreibung oder Naturerklärung bildet*)³⁷.

Fără a încerca pledoarii *pro domo*, dar și fără a porni de la premisa că nașterea științei moderne în Europa a fost cea mai bună dintre toate istoriile posibile în acel flux de idei, trebuie să spunem că o asemenea tendință spre „impietate” nu s-a produs și în teologia Răsăritului creștin, unde gândirea Părinților Bisericii a ținut împreună trinomul Dumnezeu-om-cosmos într-un întreg indisociabil; o percepție care a permis întotdeauna abordarea holistică, interdependentă a oricărui dintre acești termeni, cu „riscul” – nu neapărat nefericit – de a nu fi generat o „gândire științifică”.

Asemenea lui Heisenberg, și Derek Bickerton este de părere că „distanțarea progresivă de lumea externă este prețul plătit pentru a ști cât de cât ceva despre lume”³⁸. Altfel spus, ecartul subiect-obiect a fost (și este încă, după unele opinii) o condiție absolut necesară pentru a fi capabili să vorbim astăzi despre știință, în sensul modern al cuvântului. În același registru tematic poate fi încadrată și afirmația lui Erwin Schrödinger, după care „suprimarea Subiectului Cunoașterii din imaginea lumii obiective este prețul scump pe care l-am plătit pentru ca imaginea să fie destul de satisfăcătoare”³⁹. Modelul de realitate văzută ca o exterioritate pe care subiectul încearcă să și-o supună sistematic pare să fie unul dintre factorii esențiali care au făcut posibil saltul spre ceea ce noi numim astăzi știință modernă. Admiterea faptului că există un obiect concret în afara subiectului, că există *ceva* care opune *rezistență* eforturilor subiectului de a-l descrie (și de a-l supune, în cele din urmă), pare a fi una dintre acele condiții legate de cadrul epistemologic care a permis ca știința modernă să apară în spațiul occidental și nu în altă parte⁴⁰.

Dinamica acestei schimbări de paradigmă epistemologică este descrisă de Basarab Nicolescu astfel: „Știința modernă s-a născut dintr-o ruptură brutală de vechea viziune asupra lumii. Ea se întemeiază pe ideea, surprinzătoare și revoluționară pentru acea epocă, a unei separări totale a subiectului care cunoaște de Realitate, presupusă a fi complet independentă de subiectul care o observă”⁴¹.

Faptul că obiectul „reacționează” în același mod la „acțiuni” similare a dus la concluzia că Realitatea fizică⁴² este o sumă a obiectelor pe care subiectul le poate descrie și, pentru că obiectul are o astfel de consistență, se poate spune despre el că este „real”, nu doar o iluzie sau un construct interior subiectului. Pentru că are consistență fizică, pentru că „există” și are o coeziune care pare mult mai persistentă decât fluxurile mentale ale subiectului, obiectul merită studiat, clasificat, măsurat și angrenat într-un tot conceptual menit să explice Realitatea în substratul ei fizic.

³⁷ *Imaginaea naturii...*, în vol. cit., ed. cit., p. 108. Am dat citatele în germană după ediția: WERNER HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1955, p. 8.

³⁸ Cf. *Language and Species*, University of Chicago Press, 1990 (*apud* WILLIAM H. CALVIN, *Cum gândește creierul*, trad. de Oana Munteanu, Humanitas, București, 1998, p. 69).

³⁹ ERWIN SCHRÖDINGER, *Ce este viața? și Spirit și Materie*, trad. de V. Efimov, Ed. Politică, București, 1980, p. 149.

⁴⁰ S-ar putea ca originea separației subiect-obiect, departe de a fi doar o simplificare metodologică necesară constituirii științei moderne, să preceadă cu mult acest moment, putând fi identificată în separația proprie teologiei politice apusene de la Augustin încoace, între *Civitate Dei* și *Civitate terrena*. Această separație se află la originea conceptului de stat modern, în care statul laic, obiectivat instituțional, este cel real, concret, aflat în fața subiectului individual căruia i se impune prin obiectivitatea lui. Cetății divine nu i se mai concede, în acest caz, decât teritoriul unei proiecții subiective.

⁴¹ *Transdisciplinaritatea. Manifest*, trad. de H. M. Vasilescu, Ed. Junimea, Iași, 2007, pp. 13-14.

⁴² Fondatorii științei moderne nu au exclus posibilitatea existenței unei Realități suprasensibile și a unui Real incongnoscibil, chiar dacă au folosit o terminologie diferită (de obicei, cea tradițională) pentru a le denumi. Ceea ce face obiectul discuției noastre în acest paragraf este, însă, conceptul de Realitate în sensul fizicii clasice.

Procesul prin care subiectul ia distanță față de obiect se observă deja, la o lectură atentă, în afirmațiile lui Galileo Galilei: „Dintre tot ce poate fi cunoscut în mod natural, constituția universului se cade a fi socotită, după părerea mea, ca ocupând primul loc, căci depășind pe toate celelalte prin generalitatea conținutului, ca lege și sprijin a tot ce există, trebuie să le depășească și prin importanță”⁴³. Tot Galilei formulează în mod explicit principii metodologice fără de care este greu să ne imaginăm că am putea vorbi de știință modernă: „În problemele naturii [...] cunoașterea efectelor este ceea ce ne conduce la cunoașterea și găsirea cauzelor și, fără de aceasta, cercetarea noastră s-ar face orbește [...]; de aceea, înainte de orice, este necesară cunoașterea efectelor ale căror cauze le căutăm”⁴⁴. Este evident că nu se putea vorbi de „cunoașterea efectelor” și de „găsirea cauzelor” în modelul de realitate oferit de concepția premodernă. Galilei încearcă să stabilească și care este „caracteristica și condiția lucrurilor naturale și adevărate”. Caracteristica lucrurilor naturale și adevărate este aceea că e imposibil ca ele să se petreacă altfel⁴⁵. Realitatea cuprinde în sine un obiect care se comportă după legi imuabile, dând naștere la efecte similare atunci când asupra sa acționează cauze similare⁴⁶. Există un dat exterior subiectului, care produce efecte măsurabile; aceste efecte, la rândul lor, ne conduc spre cauze raționalizabile (analizabile prin percepții în organele de simț ale subiectului, percepții aflate în raport de proporționalitate cu fenomenele generate de către obiect)⁴⁷.

Isaac Newton va da nuanțe și mai pregnante acestui model de realitate, postulând existența unui timp absolut și a unui spațiu absolut ca „recipient” în care obiectele se mișcă și interacționează: „Timpul absolut, adevărat și matematic, în sine și după natura sa, curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern...” și „spațiul absolut, considerat în natura sa, fără nici o relație cu ceva extern, rămâne totdeauna asemenea și imobil”⁴⁸ sunt cele două scolii newtoniene care promovează modelul unei realități fizice exterioare subiectului și independente de el. Subiectul are rolul de a descifra misterele din această realitate rațională și perfect determinată de legile mecanicii clasice. Am putea spune că realitatea descrisă de mecanica newtoniană „rezistă” dar, în cele din urmă, „cedează”⁴⁹ în fața capacității subiectului cunoscător de a sesiza legile care „țin” lucrurile împreună. Realitatea, în concepția clasică, semăna din ce în ce mai mult cu un ceasornic, iar omul de știință cu un ceasornicar destinat să-i înțeleagă și să-i prezică funcționarea după legile mecanicii formulate de Isaac Newton⁵⁰.

Cauzalitatea locală este unul dintre factorii ordonatori care organizează lumea exterioară subiectului. Subiectul posedă facultatea de a sesiza și formaliza cauzele adevărate ale lucrurilor (este vorba, după formularea lui Basarab Nicolescu, de „instaurarea unei paradigme a simplității”⁵¹): „Nu trebuie să admitem mai multe cauze pentru lucrurile naturale, decât atâtea câte sunt adevărate și suficiente pentru explicarea aparențelor lor” și „...efectelor naturale de același fel trebuie să le atribuim, întrucât se poate, aceleași cauze”⁵².

⁴³ *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, trad. de Romolo Ottone, Ed. Științifică, București, 1962, p. 23.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 295.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 298.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 315.

⁴⁷ Este interesant, în acest sens, modul în care Galilei analizează mecanismul percepției și senzației: Unda „născută din tremurarea corpului (...) produce sunetele care apoi, răspândite în aer, fac să vibreze timpanul urechii noastre și care în suflet devin sunet” (*Dialoguri asupra științelor noi*, trad. de Victor Marian, Ed. Academiei R.P.R., București, 1961, p. 201).

⁴⁸ ISAAC NEWTON, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, trad. de Victor Marian, Ed. Academiei R.P.R., București, 1956, pp. 30-31.

⁴⁹ Extrem de plastică și sugestivă este, în sensul acestei idei, formularea lui Basarab Nicolescu: „Natura se oferea ca o amantă omului, pentru a fi (...) dominată, cucerită” (*Transdisciplinaritatea*, p. 17).

⁵⁰ Metafora ceasornicului a fost pentru prima dată formulată de Kepler: „Scopul meu este să arăt că mișcarea cerească se aseamănă mai degrabă cu un ceasornic cu pendul decât cu un organism divin...” (*apud* EDMOND CONSTANTINESCU, *Dumnezeu nu joacă zaruri*, Ed. Majesty Press, Arad, 2008, p. 61).

⁵¹ *Transdisciplinaritatea...*, ed. cit., p. 14.

⁵² ISAAC NEWTON, *op. cit.*, pp. 314-315.

Această epocă, caracterizată de optimism și de încrederea totală în capacitatea științei de a schimba în bine lumea, promovează conceptul unei singure Realități demne de acest nume: Realitatea obiectivă, guvernată de legi obiective⁵³. Una dintre consecințele scientismului definitoriu pentru această perioadă din istoria științei constă în faptul că „ne-a inculcat o idee persistentă și tenace: aceea a existenței unui singur nivel de Realitate”⁵⁴, a unei obiectivități unic determinate de o cauzalitate strict locală și caracterizată de o imuabilă continuitate.

Dar, după cum avea să constate și Niels Bohr, „lumea obiectivă a științelor naturii din secolul trecut era un concept-limită ideal, dar nu realitatea”⁵⁵.

B.3. TEORIA RELATIVITĂȚII

Prima modificare în modelul clasic al Realității avea să apară ca urmare a consecințelor epistemologice ale teoriei relativității restrânse.

Max Born explică în ce a constat „slăbiciunea” modelului clasic: „Exprimarea precisă, atât în definiția *timpului absolut* cât și în cea a *spațiului absolut*, cum că acestea există ‘fără nici o legătură cu ceva extern’ pare stranie la un cercetător cu concepțiile lui Newton; căci el subliniază deseori că își propune să cerceteze numai ceea ce este real, ceea ce poate fi constatat prin observații (...) Dar ceva «fără nici o legătură cu ceva extern» nu poate fi constatat, nu are realitate. Avem aici, după toate aparențele, un caz în care reprezentări ale conștiinței naive sunt transpuse necritic în lumea obiectivă”⁵⁶.

Demonstrând că nu există niciun sistem de referință absolut (*i.e.*, în care observatorul să aibă posibilitatea de a face măsurători asupra unor parametri absoluți ai spațiului și timpului), teoria relativității avea să aducă, prin consecințele sale, o reconsiderare a rolului observatorului, al subiectului în descrierea fizică a fenomenelor exterioare lui.

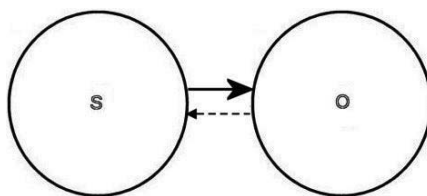


Fig.5 Teoria relativității

Detaliind și adaptând schema din figura 2, observăm (în figura 5) că în noul model al Realității impus de teoria relativității apare o relație asimetrică între subiect și obiect, precum și o apropiere a celor două entități, comparativ cu figura 2. Obiectul nu mai este aceea structură externă inalterabilă care se impune tiranic unui subiect aflat în rolul unui simplu observator al lumii fenomenale înconjurătoare. Structura profundă a Realității relativiste nu mai este un dat imuabil, ci rezultatul interacțiunii Subiect-Obiect.

Bohr, citat de Heisenberg, înfățișează această schimbare de perspectivă epistemică astfel: „Ce putem comunica printr-un limbaj obiectivant în sensul fizicii clasice sunt numai informații despre factualitate. (...) Dar nu putem prezice evenimentele viitoare fără a ne referi la observator sau la mijlocul de observare. În acest sens fiecare fapt conține, din punctul de vedere al științelor naturii de astăzi, trăsături obiective și trăsături subiective”⁵⁷.

⁵³ BASARAB NICOLESCU, *Transdisciplinaritatea...*, p. 18.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁵ WERNER HEISENBERG, *Partea și întregul. Discuții în jurul fizicii atomice*, trad. de M. Țițeica, Humanitas, București, 2008, p. 120. Afirmația citată îi este atribuită de către autor lui Niels Bohr.

⁵⁶ MAX BORN, *Teoria relativității a lui Einstein*, trad. de R. Weiner, Ed. Științifică, București, 1969, p. 73.

⁵⁷ WERNER HEISENBERG, *op. cit.*, p. 120.

Noțiunilor de timp și spațiu li se răpește independența conferită axiomatic de fizica newtoniană⁵⁸, fiind acum legate într-un mod subtil de sistemul de referință al observatorului. Rezultatul măsurătorii depinde, în contextul teoriei relativității, nu de *subiect*, ci de *situarea subiectului*⁵⁹. Pentru prima dată în istoria științei, subiectul observator capătă un ușor ascendent asupra datului obiectual extern, iar conceptul de Realitate capătă noi înțelegeri prin revelarea faptului că nu trăim închiși într-un „recipient” spațio-temporal rigid, „fără nici o legătură cu ceva extern”. Prin afirmarea rolului observatorului în modul în care ne apare lumea exterioară, noțiunea de Realitate devine mai „elastică” și, fără a se antropomorfiza, începe să ne apară, totuși, mai „umană” decât cea modelată de fizica newtoniană.

B.4. REVOLUȚIA CUANTICĂ

Una dintre consecințele esențiale ale apariției teoriei cuantelor constă într-o nouă abordare a conceptului de Realitate.

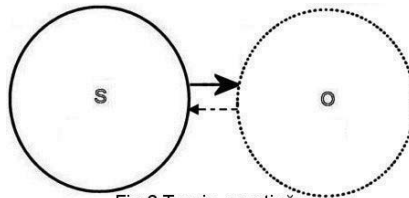


Fig.6 Teoria cuantică

Figura 6 încearcă să scoată în evidență (printr-o analogie limitată, desigur) transformarea adusă înțelegerii Realității de către această teorie. Obiectul tinde să fie „absorbit” în cadrul procesului relațional subiect-obiect (observator-fenomen). Obiectul nu mai are acea „impenetrabilitate” rigidă din teoria clasică și, în plus, distanța dintre el și subiect se reduce considerabil. Particula cuantică „este o entitate absolut nouă, ireductibilă la reprezentările clasice”⁶⁰. Teoria cuantică arată că este imposibilă localizarea precisă în spațiu-timp a unui eveniment cuantic, iar noțiunea de obiect moștenită din fizica clasică este înlocuită cu aceea de eveniment (relație, interconexiune)⁶¹. Nu se mai poate vorbi de separabilitate în sens clasic deoarece „evenimentul cuantic nu este separabil ca obiect”⁶².

Adept al interpretării date rezultatelor fizicii cuantice de către Școala de la Copenhaga, Heisenberg afirmă că „realitatea depinde de structura conștiinței noastre, iar domeniul obiectivabil este numai o mică parte a realității noastre”⁶³. Fie că acceptăm sau nu interpretarea Școlii de la Copenhaga, nu putem nega faptul că în cadrul teoriei cuantice rolul observatorului devine mult mai pregnant decât cel atestat de teoria relativității. Subiectul-observator din teoria relativității devine aici un subiect-participant la consistența și coerența realității obiectuale.

Iată cum, după *pullback*-ul epocii de pionerat a științei asistăm, odată cu dezvoltarea vertiginosă a fizicii moderne, la o „proximitate din ce în ce mai mare dintre Subiect și Obiect”⁶⁴. Ecartul metodologic inițial, fertil și absolut necesar după unii epistemologi, pare a se diminua, subiectul și obiectul apropiindu-se reciproc de un punct de echilibru comun. Conturul ușor diafan al Obiectului încearcă să sugereze potențializarea sa în raport cu capacitatea Subiectului de a-l actualiza prin

⁵⁸ Apud ALBERT EINSTEIN, *Teoria relativității*, trad. I. Pârnu, Ed. Humantis, București, 1992, pp. 46-48.

⁵⁹ JEAN-MICHEL BESNIER (coord.), *Conceptele umanității*, trad. de Dora Mezdrea, Ed. Lider, București, 1996, p. 50.

⁶⁰ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula și lumea*, ed. cit., p. 13.

⁶¹ *Ibidem*, p. 16 și p. 193.

⁶² *Ibidem*, p. 169. HEISENBERG, în *Partea și întregul...*, ed. cit., p. 217, duce și mai departe acest gând afirmând că „simetria este ceva mai profund decât particula”.

⁶³ *Op. cit.*, p. 282.

⁶⁴ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula...*, ed. cit., p. 104.

procesul de observare (măsurare). Realitatea cuantică nu mai este un dat omogen și static ci, după cum arată din nou Basarab Nicolescu, „o perpetuă oscilare între actualizare și potențializare”⁶⁵.

B.5. REALITATEA ÎN CIBERSPAȚIU-TIMP

La mijlocul anilor '80 ai secolului trecut a apărut termenul tehnic de „realitate virtuală”, devenind foarte repede unul dintre subiectele la modă în mass-media. Posibilitatea de a pleca în vacanțe virtuale, de a vizita muzee virtuale sau de a juca în filme alături de actori virtuali a cucerit foarte repede imaginația publicului, iar produsele din acest spectru s-au integrat destul de rapid în angrenajele comerciale ale pieței. Dincolo, însă, de aceste aspecte pur tehnice, și încetând să mai fie doar o metaforă a literaturii *science-fiction*, modelul unui *ciberspațiu-timp* a generat o nouă perspectivă asupra noțiunii de Realitate.

Pentru acest nou model de Realitate propunem schema din figura 7. Am ajuns la o situație inversă celei din premodernitate (figura 1). Acum tendința este ca subiectul să construiască intelectual obiectul, să remodeleze, de fapt, o nouă Realitate (în limbaj transdisciplinar, este vorba, după cum vom arăta în continuare, de apariția unui nou nivel de Realitate, nivelul ciberspațiu-timpului⁶⁶).

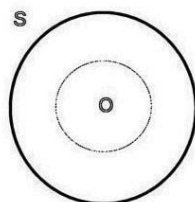


Fig.7 Realitatea ciberspațiu-timpului

John Vince definește realitatea virtuală ca fiind „o imagine a realității în care nu sunt necesare obiecte fizice sau orice altceva pentru a construi acea realitate”⁶⁷, iar David Deutsch introduce noțiunea de *generator de realitate virtuală* ca fiind un dispozitiv „capabil să ne manipuleze simțurile, să se suprapună funcționării lor normale”⁶⁸. Proximitatea dintre Subiect și Obiect este anulată, Subiectul edificând un Obiect cărui îi conferă caracteristicile și proprietățile fizice dorite.

Obiectul nou creat poate să fie fizic imposibil, dar este absolut obligatoriu ca el să fie logic posibil⁶⁹. Fără a cădea în capcana solipsismului, Deutsch extinde conceptul ingineresc de realitate virtuală arătând că legătura dintre lumea fizică și lumile virtuale este mult mai strânsă decât ar putea să pară la o primă vedere. Este evident, arată Deutsch, că imaginația este o formă a realității virtuale. Mai mult, chiar și „experiența lumii obținută «direct» prin simțuri este tot o realitate virtuală”, pentru că „experiența noastră externă nu este niciodată directă”⁷⁰. După cum susține și Erwin Schrödinger, folosindu-se de exemplul fenomenului de percepție a culorii, „senzația de culoare nu poate fi explicată prin imaginea obiectivă pe care o are fizicianul despre undele luminoase”⁷¹. Putem afirma, fără teama de a fi suspectați de un idealism subiectiv vulgar, că ceea

⁶⁵ *Ibidem*, p. 194.

⁶⁶ BASARAB NICOLESCU, *Hermeneutica transdisciplinară*, Conferință susținută la Academia de la Sâmbăta de Sus, 30 mai 2008.

⁶⁷ *Realitatea virtuală. Trecut, prezent și viitor*, trad. de Aurora Damaschin și Niculiță Damaschin, Ed. Tehnică, București, 2000, p. 3.

⁶⁸ *Textura realității*, ed. cit., p. 135.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 143-144.

⁷⁰ DAVID DEUTSCH, *op. cit.*, pp. 164-166.

⁷¹ ERWIN SCHRÖDINGER, *op. cit.*, p. 190.

ce noi numim *culoare* sau *sunet* sunt doar senzații construite de aparatul nostru perceptiv⁷². Ceea ce experimentăm este, pur și simplu, o realitate „virtuală” generată de mintea noastră pe baza datelor senzoriale externe și a unui „software” funcțional în creierul nostru⁷³.

Realitatea virtuală, considerată doar sub aspectele sale pur tehnice, nu este însă decât un epifenomen al realității ciberspațiu-timpului⁷⁴. Caracteristicile principale ale ciberspațiu-timpului ar fi următoarele: este deopotrivă natural și artificial, este de natură materială (deși pot fi prezente diferite grade de materialitate), determină o nouă relație de transformare între ecuațiile matematice și imagini, semnalele circulă cu viteza luminii, numărul dimensiunilor nu este în mod necesar patru (trei dimensiuni ale spațiului și una a timpului), este guvernat de o logică neclasică (cauzalitatea liniară este abolită, cauzalitatea este una în buclă) și automișcarea (supunerea față de un principiu de maximalitate: tot ceea ce va putea fi făcut va fi făcut)⁷⁵.

Îi putem recunoaște ciberspațiu-timpului statutul de Realitate în sensul definiției acceptate în introducerea acestui studiu pentru că, după cum arată Basarab Nicolescu, „în realitatea așa-zis «virtuală» ceea ce rezistă sunt ecuațiile matematice”⁷⁶.

Nivelul ciberspațiu-timpului se instituie legitim ca un alt nivel de Realitate pentru că, în acest sens, posedă caracteristici relevante cum ar fi:

- ◆ poate fi descris ca un ansamblu invariant la acțiunea unui număr de legi generale;
- ◆ se poate vorbi de o opoziție a legilor și conceptelor fundamentale față de nivelul de Realitate macrofizic (de exemplu, ciberspațiul și cibertimpul posedă cu totul alte proprietăți);
- ◆ termeni ireconciliabili pe nivelul macrofizic pot fi percepuți ca necontradictorii pe nivelul de Realitate al ciberspațiu-timpului.

Nu putem încheia această secțiune a lucrării noastre fără a lansa câteva interogații în conexiune cu sensurile conotative ale noțiunii de realitate în ciberspațiul-timp. Astfel, se pune întrebarea în ce măsură realitatea „virtuală” a ciberspațiu-timpului este un produs al unui imaginar creator de forme, al unei *imaginatio vera*? Este realitatea ciberspațiu-timpului o zămislire a unei imaginații autentice sau a unei imaginații distructive⁷⁷?

După interpretarea lui André Chouraqui, primele cuvinte ale *Genezei* s-ar putea traduce astfel: „În capul Său a creat Elohim...”. Creația factuală a lumii și omului ar fi precedată de o creație

⁷² Se pare că prima constatare de acest gen a fost făcută de Democrit. Dintr-un fragment transmis de Galenus aflăm că filosoful grec era de părere că „potrivit cu condiția umană comună (*nomos*) sunt culoarea, dulcele, amarul, deși potrivit cu natura lucrurilor (*eteé*) există numai atomi și vid” (*Filosofia greacă până la Platon*, coord. Ion Banu, vol. II, Partea 1, p. 432). Ceva asemănător aflăm și de la Diogenes Laertios: „Iată părerile lui Democrit: principiile tuturor lucrurilor sunt atomii. Orice altceva ni se pare că există” (*Viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 44, trad. de C. I. Balmuș, Ed. Academiei R.P.R., București, 1963, p. 437). Atomii și vidul sunt singurele realități. Percepțiile noastre sunt aparente și convenționale (*nenomisthai*). Așa cum menționează și Schrödinger (*op. cit.*, pp. 199-200) „Democrit introduce intelectul (*dianoia*), aflat în dispută cu simțurile (*aistheseis*) despre ceea ce este «real». Opinia reputatului fizician austriac este că „imaginea fiecărui individ despre lume este și rămâne întotdeauna un construct al spiritului său” (*op. cit.*, p. 153).

⁷³ În același registru tematic se plasează și un autor postmodern „pur-sânge”, Jean Baudrillard: „The map that precedes the territory [...] engenders the territory” („Harta care precede teritoriul îl și generează”), în *Simulacra and Simulation*, trad. de Sheila Faria Glaser, University of Michigan Press, 1995, p. 1. Și în viziunea postmodernă întreaga Realitate este o Realitate virtuală (deși din motive diferite față de cele prezentate de David Deutsch și fără a conferi cuvântului *virtual* conotații strict tehnice).

⁷⁴ BASARAB NICOLESCU, *comunicare personală*, 7 noiembrie 2008, București. În anumite cazuri particulare termenul de *ciberspațiu* coincide cu cel tehnic de *realitate virtuală*, de aceea Basarab Nicolescu introduce această nouă denumire, mult mai cuprinzătoare – *ciberspațiu-timp* (*Transdisciplinaritatea...*, ed. cit., p. 91).

⁷⁵ *Transdisciplinaritatea...*, ed. cit., pp. 90-99.

⁷⁶ *Transdisciplinaritatea...*, ed. cit., p. 26.

⁷⁷ Terminologia adoptată aici este preluată din BASARAB NICOLESCU, *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jacob Böhme*, trad. de Aurelia Batali, Ed. Vitruviu, București, 2000, pp. 63-67.

în imaginația divină⁷⁸. Universului fizic pare să-i fi precedat, în această originală tălmăcire, un protounivers pe care îl putem considera, într-un anumit sens, pur virtual. S-ar putea conferi și subiectului uman constituit ca subiect teologic, după chipul și asemănarea lui Elohim, această capacitate imaginativă de a institui lumi „virtuale”?

Ne întrebăm, de asemenea, în ce măsură realitatea în ciber spațiul-timp ar putea fi văzută ca o reminiscență a legăturii parmenideene între a gândi și a fi, în sensul că actul gândirii poate întemeia realitatea și o poate legitima? Răspunsul la această ultimă întrebare nu se poate lipsi, însă, de un studiu mai aprofundat filosofic, pe care îl vom dezvolta mai târziu (*vide infra*, C1).

B.6. REALITATEA TRANSDISCIPLINARĂ

Analizând principiul obiectivării caracteristic științei moderne, Schrödinger observa că „lumea științifică a devenit obiectivă într-un chip atât de odios, încât a eliminat posibilitatea spiritului și a senzațiilor sale imediate” și că „știința noastră se bazează pe obiectivare, iar prin aceasta a pierdut posibilitatea unei înțelegeri adecvate a Subiectului Cunoașterii”⁷⁹. Tocmai în acest sens, demersul transdisciplinar își propune să reconcilieze toate modelele de Realitate prezentate până acum (vezi figura 4), regăsind un punct de echilibru dinamic în condiționarea reciprocă dintre Subiect și Obiect.

Conformitatea între gândirea umană și inteligența ascunsă în legile naturale⁸⁰ face posibilă existența unei medieri între Subiect și Obiect, într-o multiplicitate a nivelurilor de Realitate. Transdisciplinaritatea ne propune o alternativă la diferite modele care promovează fie „disoluții” ale Realității, fie dezechilibre în interacțiunile Subiect-Obiect. Distincțiile de genul „realitate subiectivă” și „realitate obiectivă” devin, în acest caz, nonsensuri, pentru că nivelurile de Realitate care caracterizează Obiectul transdisciplinar sunt în coerență cu nivelurile de percepție ale Subiectului transdisciplinar (ansamblul nivelurilor de percepție și zona sa complementară de non-rezistență constituie Subiectul transdisciplinar). Obiectul transdisciplinar și Subiectul transdisciplinar alcătuiesc o unitate deschisă⁸¹, iar termenul de Interacțiune între Subiect și Obiect nu poate fi redus nici la Obiect, nici la Subiect⁸².

Paradigma transdisciplinară a Realității afirmă existența unei coerențe globale între Subiect și Obiect în care, în același timp, distincțiile sunt conservate. Transdisciplinaritatea postulează o interacțiune nonlocală între Subiect și Obiect, mediată de Terțul Ascuns (TA). Zona de nonrezistență joacă rolul Terțului Ascuns care permite unificarea, în diferența lor, a Subiectului transdisciplinar și Obiectului transdisciplinar. Interacțiunea nonlocală mediată la nivel global este ceea ce conferă consistență Realității. Chiar dacă nu au niciun punct de contact direct, Subiectul și Obiectul se intercondiționează într-un mod mult mai subtil prin faptul că participă la aceeași Realitate⁸³.

Rolul transdisciplinarității este acela de a face să coexiste în omul contemporan atât obiectivitatea subiectivă a științei, cât și subiectivitatea obiectivă a Tradiției⁸⁴ și de a reaseza umanul la confluența dintre onestitatea științifică și patosul Tradiției.

⁷⁸ Pentru mai multe explicații, vezi BASARAB NICOLESCU, *op. cit.*, ed. cit., pp. 65-66.

⁷⁹ ERWIN SCHRÖDINGER, *op. cit.*, pp. 150 și 161.

⁸⁰ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula...*, ed. cit., p. 164.

⁸¹ *Idem*, *Transdisciplinaritatea...*, ed. cit., pp. 65-67.

⁸² *Idem*, *Noi, particula...*, p. 240.

⁸³ *Idem*, *Hermeneutica transdisciplinară*, Conferință susținută la Academia de la Sâmbăta de Sus, 30 mai 2008.

⁸⁴ *Idem*, *Noi, particula...*, p. 143.

C. PERSPECTIVA FILOSOFIEI

C. 1. CONSIDERAȚII INTRODUCȚIVE

Nu putem avea o perspectivă matură asupra conceptului de *realitate* fără să ne referim și din unghiul filosofiei la raportul *subiect-obiect*, de altfel central pentru orice tip de discurs. Începând cu Parmenide, a cărui binecunoscută sentință identifică cunoașterea cu ființa⁸⁵, termenii acestui raport se suprapun mai degrabă și se subînțeleg în spatele unei simultaneități între planul noetic și cel ontologic, simultaneitate care blochează din start orice tip de cunoaștere obținută prin „obiectivarea” subiectului față de obiect, reducând totul la o simplă tautologie. În același timp însă, putem afirma că afirmația lui Parmenide presupune deja germeii unei dihotomii *subiect-obiect*, deși încă nemanifestate⁸⁶.

Această relație noetic-ontologică poate fi privită, așadar, ca o punere în cadrul general de gândire a relației *subiect-obiect*. O primă „ruptură” între planurile noetic și ontologic, deși cu caracter numai metodologic, va avea loc odată cu Platon: de la o suprapunere la nivelul acestei relații (care poate fi privită, cum am văzut, și ca o identificare între *subiect* și *obiect*) se produce mai întâi o „sfărâmare” metodologică, iar mai târziu chiar faptică (la Descartes). În gândirea lui Heisenberg, și apoi a lui Basarab Nicolescu la nivelul metodologiei transdisciplinare, unitatea este refăcută, întrucât *subiectul* și *obiectul*, deși distincte⁸⁷, presupun un anumit tip de interacțiune ce face posibilă cunoașterea; astfel că nu ne mai putem exprima în termenii unei ontologii pure, distincte în mod absolut de subiectul cunoscător, ca în modelul clasic, cartezian al științei.

Se impune atunci o dublă perspectivă asupra *realității*: ontologică și epistemologică. Legitimitatea unui criteriu metafizic, pe care știința să-l poată propune în demersul său de articulare a unui discurs obiectiv și cu sens despre *realitate*, nu se poate justifica decât din această dublă perspectivă, ontologic-epistemologică, unde „canonul obiectivității” este dat, în ultimă analiză, de tipul de interacțiune *subiect-obiect* propus de metodologia transdisciplinarității.

Realul a fost dintotdeauna *obsesia* gânditorilor. S-a *bănuie* mereu că, în căutarea adevărului, „dincolo de marea varietate a faptelor și regularităților accesibile cunoașterii empirice există structuri fundamentale simple ale realității”⁸⁸. Ar rămâne doar să *împăcăm*, să unificăm cele trei mari niveluri ale cunoașterii: nivelul observațiilor, nivelul cunoașterii empirice și nivelul cunoașterii teoretice, pentru a ajunge la aceste structuri.

Oricât de abruptă și de neașteptat teologală ar părea afirmația, nu putem vorbi despre niciun tip de întemeiere în absența apofatismului. Metafizica platoniciană – dacă ne vom referi în primul rând la ea – ne trimite deja către acest tip de întemeiere. Știința de astăzi, filosofia, ca și teologia se întemeiază apofatic la nivelul inserției indemonstrabililor ca fundament în cadrul discursului. Recuperarea individualului la nivelul universalului ridică întrebarea dacă acest lucru este posibil dintr-o perspectivă a științei care oferă o imagine a *realității* într-o schimbare continuă. Problema obiectivității sau subiectivității științei se exprimă, conform lui Basarab Nicolescu, printr-o construcție mentală bazată pe imaginea clasică a *realității*.

Indiferent de contextul paradigmatic în care ne situăm, un discurs despre *realitate* antrenează cu necesitate atât o triplă dimensiune⁸⁹, cât și anumite punți de legătură ale dialogului cu celelalte discipline. Nu mai putem vorbi despre *realitate* într-un mod decontextualizat și singular.

⁸⁵ *To gar auto noein estin te kai einai* („căci este totuna a gândi și a fi”, cf. *Fragm.* 5. Vezi și la CLEMENT, *Stromate* VI. 23).

⁸⁶ Sentința parmenideană este, altminteri, tipică pentru paradigma cognitivă a premodernității, în care subiectul nu se poate detașa epistemic de obiect (*vide supra* fig. 1 și coment.).

⁸⁷ Cel puțin la nivel metodologic, pentru a asigura un caracter „obiectiv” cunoașterii.

⁸⁸ MIRCEA FLONȚA, *Introducere în teoria cunoașterii științifice*, Ed. Universității din București, 2004, p. 17.

⁸⁹ Ontologic-metafizică, epistemologică și analitică.

Astfel, discursul despre *realitate* presupune un anumit tip de entități care evidențiază un program ontologic și, în același timp, o epistemologie, o teorie a cunoașterii. De asemenea, un rol hotărâtor îl are limbajul (la nivelul căruia putem și spera să realizăm, într-o manieră transdisciplinară, fuziunea de orizonturi), care circumscrie întreaga sferă a discursurilor despre *realitate*.

O abordare coerentă a *realității* presupune asumarea problematicii ființei și posibilitatea cunoașterii acesteia. Se impune astfel – cum introduceam mai sus – o triplă perspectivă: metafizică, epistemologică și analitică. Dacă perspectiva analitică este tributară gândirii filosofice din secolele XX-XXI, cea epistemologică și, mai ales, cea metafizică antrenează reflecția filosofică a peste două milenii și jumătate.

Realitatea este un concept corelativ, astfel că el nu poate fi gândit în lipsa semnificației unor alte concepte. El poate fi gândit doar în relație cu conceptul de „aparență”. Opoziția dintre aparență și realitate naște un discurs ontic și paradigmatic despre cunoașterea lucrurilor și a lumii, generând – printre altele – un dialog între știință și teologie. În ultimă analiză, ambele discursuri sunt, într-un fel sau altul, tributare limbajului filosofic.

Nu putem vorbi despre limbaj fără a lua în considerare cunoașterea; limbajul și cunoașterea se presupun reciproc. Limitele limbajului (antropologic) antrenează cu necesitate o graniță între exprimările catafactice și cele apofatice dar, cu toate acestea, ele se completează reciproc; granița este însuși omul. Putem vorbi de catafatism și apofatism atât la nivelul discursului filosofic⁹⁰ și al celui teologic,⁹¹ cât și la nivelul discursului științific⁹². Astfel, cunoașterea filosofică instrumentează catafatismul la nivelul opiniei adevărate și întemeiate, iar apofatismul reprezintă chiar partea „tare” a tehnicii de construcție în ontologie⁹³, el fiind referința fundamentală pentru construcția teoretică⁹⁴. În teologia creștină Răsăriteană cunoașterea catafatică reprezintă contemplarea lui Dumnezeu în rațiunile (*logoi*) Sale diseminate la nivelul realității naturale, create. Această cunoaștere referitoare la creație are un rol necesar în urcușul omului spre Dumnezeu și se realizează asimptotic, având ca punct de plecare opiniile noastre, mai mult sau puțin întemeiate, cu privire la realitate. Dar catafatismul nu are o libertate totală în această ascensiune asimptotică a sa către misterul divin; posibilitatea limbajului catafatic se datorează corespondenței analogice (nu omologice) dintre proprietățile lui Dumnezeu și ale lumii, corespondență care este exprimată în termeni obligatoriu simbolici, în care însușirile lumii indică elevator, dar neacoperitor însușirile lui Dumnezeu. Așa încât catafatismul este continuu mărginit și, în același timp, inclus în apofatism, care este prezent la toate nivelurile urcușului spiritual.

În fine, cele trei niveluri ale cunoașterii științifice (nivelul observațiilor, al cunoașterii empirice și al cunoașterii teoretice) presupun deopotrivă cunoaștere catafatică și apofatică. Astfel, catafatismul primelor două niveluri (ce presupun atât observațiile științifice, cât și o generalizare a lor) se continuă cu apofatismul celui de-al treilea nivel (nivelul cunoașterii teoretice). Apofatismul cunoașterii teoretice relativ la cea empirică este remarcat nu doar atunci când prima operează cu indemonstrabili, ci și atunci când se exprimă în concepte care, deși foarte clare, nu sunt abstrase din observația empirică (observație care, de altfel, nici nu ar fi posibilă în absența unui cadru teoretic prealabil). Așa încât gândirea științifică nu se poate dispensa de gândirea filosofică, care își asumă prin definiție rolul de anticipare a părții de necunoscut care poate fi adăugată cunoașterii și, mai mult, apelul la asumptii.

⁹⁰ Catafatismul trimite la planul ontologic al sensibilului, iar apofatismul la cel inteligibil, care nu poate fi definit sau postulat, ci doar determinat în mod negativ. Limbajul joacă rolul de mediator între cele două planuri ontologice.

⁹¹ Catafatismul are aici o funcție iconică, semnul trimite la realitatea semnificată (este vorba de realitățile create), iar apofatismul reprezintă o atitudine de refuz a epuizării tainei lui Dumnezeu în afirmații.

⁹² Catafatismul este întâlnit în cunoașterea empirică, unde are o funcție simbolică, iar apofatismul la nivelul construcției teoriilor științifice.

⁹³ *Apeiron* pentru Anaximandros, ființă la Parmenides, inteligibil la Platon etc.

⁹⁴ Un exemplu ar fi și faptul că, odată cu Euclid, apofatismul trece și în geometrie (punctul este definit ca acel ceva ce nu are nicio parte).

Cum există limite pentru orice înfăptuire umană, în orice tip de discurs ne-am afla limbajul catafatic va antrena totdeauna, la limită, apofaticul. În cazul fiecărei paradigme putem descrie o metodologie asemănătoare, grevată pe o exprimare apofatică, în încercarea de justificare a adevărilor ultime. „Finitudinea este un fapt de bază al ființării umane. Indiferent dacă acest fapt este luat drept izvor de amărăciune sau de alinare, este neîndoios că există limite pentru orice înfăptuire umană, fie acestea limite ale rezistenței umane, ale resurselor sau ale vieții înseși”⁹⁵.

Este important de menționat că, pentru a avea o viziune cât mai completă asupra ideii de *realitate*, trebuie să apelăm la metodologia transdisciplinară, în virtutea căreia vom fi nevoiți să operăm cu următoarele trei distincții: *Real-Realitate*⁹⁶, *subiect-obiect* și *lucru*⁹⁷-*fenomen*. Cele trei distincții, interdefinibile și care se presupun reciproc, se impun încă de la începutul gândirii filosofice, chiar dacă acest lucru s-a realizat într-un mod mai puțin evident.

Odată cu Platon are loc punerea în ecuație a celor trei dimensiuni esențiale⁹⁸ care vizează felul în care *este* lumea, în care o putem *cunoaște* și modul în care *vorbim* despre lume (realitate).

Cu *Theaitetos* se deschide una dintre cele mai dificile probleme ale filosofiei: *cunoașterea*. În acest dialog, drumul până la ea presupune critica unor pseudo-cunoașteri care pot, cel mult, indica – prin caracterul lor de exemplu negativ – calea spre adevărata cunoaștere. Pe de altă parte, *episteme* înseamnă apropierea maximă de formele pure ale ființării, de Idei, este vorba despre cunoaștere pur și simplu. *Episteme* presupune cunoașterea nu doar a unei relații stabile, ci și a unui principiu (*arhe*). Cunoașterea este o intuiție a esenței lucrurilor și, astfel, știința greacă este inseparabilă de metafizică. Platon afirmă universalitatea și atemporalitatea cunoașterii autentice care enunță un adevăr ce nu se schimbă în funcție de circumstanțe. A cunoaște înseamnă a depăși diversitatea și instabilitatea opiniilor umane și a reduce multiplicitatea lucrurilor la unitatea unei definiții universale.

În încercarea de a defini știința, de a arăta ce este cunoașterea, în *Theaitetos* Platon conchide tot în cheie aporetică: cunoașterea nu poate fi nici opinie, nici opinie adevărată și nici opinie adevărată și întemeiată. Cu *Sofistul* se va încerca o rezolvare a ideii de participare la nivelul limbajului, iar în *Timaios* o restructurare a gândirii pentru a înțelege – dacă nu chiar a defini – acest lucru. Apofatismul lui Platon subliniază, în cele din urmă, distincția dintre *a deveni* și *a fi*. Astfel, relația dintre intelect și adevăr este posibilă în virtutea existenței *Binelui*, care este de partea *Ființei* și nu de cea a *Devenirii*. Filosofia lui Platon nu poate fi decât una apofatică, circumscrisă de o logică negativă. Accesul la adevăr nu poate fi dat prin mijlocirea experienței care trimite la nivelul lucrurilor din lume, unde totul este efemer și relativ. Numai prin raportare la Idee, care este eternă, simplă și absolută, putem avea acces la adevărata cunoaștere.

Omul este *purtător* de suflet și, prin acesta, el are acces la cunoașterea lumii inteligibile. Sufletul – cel asemenea Ideilor – face posibilă cunoașterea *adevărului*, iar caracterul aporetic al dialogurilor⁹⁹ scoate în evidență tocmai acest fapt. *Spațiul* dintre adevăr și aparența sa nu ar putea fi acoperit doar de logica omenească. Faptul că omul este asemenea divinității, această asemănare având un caracter dinamic, face ca sușul spre cele inteligibile să fie, în cele din urmă, realizabil. Doar prin intelectul analitic, *dianoia* (*i.e.* gândire prin distincții), nu putem atinge înțelesurile cele mai înalte; doar la nivelul intelectului pur, al *nous*-lui, putem avea o viziune nemijlocită a adevărului. „Doar anumite contradicții, paradoxuri pe care studiul științelor le scoate la iveală (ce vădesc tocmai imperfecțiunea și incompletitudinea acestor științe) au darul de a deștepta *nous*-ul

⁹⁵ GRAHAM PRIEST, *Dincolo de limitele gândirii*, trad. de D. Gheorghiu, Ed. Paralela 45, Pitești, 2007, p. 36.

⁹⁶ „Trebuie să facem deosebire între *Real* și *Realitate*. *Realul* înseamnă ceea ce este, în timp ce *Realitatea* este legată de *rezistența* în experiența noastră umană. *Realul* este, prin definiție, ascuns pentru totdeauna, în timp ce *Realitatea* este accesibilă cunoașterii noastre” (BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula și lumea*, ed. cit., p. 102).

⁹⁷ Lucru în sine.

⁹⁸ Ontologic-metafizică, epistemologică și cea cu privire la limbaj (analitică).

⁹⁹ Datorat înțelegerii legăturii între lumea aparențelor și lumea inteligibilului.

adormit din spiritul fiecăruia. Așadar, cunoașterea adevărată presupune o treptată redirejare și reorientare a privirii intelectuale de la problemele «tehnice» către cele «nontehnice», pentru ca, la un moment dat, în urma unui fel de bruscă iluminare (cum spune Platon în *Scrisoarea a VII-a*), *nous*-ul, trează pe deplin, să poată cuprinde, într-o unică îmbrățișare, întreaga *realitate*¹⁰⁰. Cunoașterea Binelui¹⁰¹ este legată, astfel, de *chipul* sufletului și de *asemănarea* acestuia cu divinitatea. Omul *tinde*, astfel, către adevărata înțelepciune, nu o posedă prin sine, deoarece „înțelept cu adevărat este numai Zeul”¹⁰². Fiind *asemănător* cu Ideile, sufletul omului este nemuritor, dar acest lucru nu poate fi demonstrat, ci presupune, mai curând, o înțelegere apofatică. „Nemurirea propriu-zisă nu este, strict vorbind, demonstrabilă. Ea ține mai curând de domeniul revelației, ca orice idee care decurge din intuiția nemijlocită a formelor”¹⁰³.

Ceea ce posedă cu adevărat *realitate*¹⁰⁴ este lumea Ideilor, lumea inteligibilului. Ideile sunt independente de realitățile materiale ale lucrurilor și fenomenelor. Ele nu pot fi confundate cu realități logice sau concepte ale gândirii, nu-și pot avea sediul în intelectul uman, deoarece acest lucru le-ar afecta obiectivitatea. Ele se află într-o lume diferită chiar de gândirea divină. „Idea prezintă caracteristicile unei obiectivități supreme de necontestat”¹⁰⁵. Din faptul că sunt entități în sine, separate în mod absolut de lumea *fenomenală*, rezultă că ele pot garanta obiectivitatea gândirii în general și, în special, a celei filosofice. „Formele nu sunt obiecte ale lumii sensibile; obiectele sensibile sunt schimbătoare și au proprietăți care diferă în funcție de punctul de vedere, astfel încât nu sunt în întregime obiective; de asemenea, Formele nu sunt nici entități care stau la baza aparențelor, așa cum se întâmplă cu atomii. Formele subzistă dincolo de curgerea experienței, spațiului și timpului, într-o lume transcendentă și suprasensibilă care este percepută în ultimă instanță exclusiv de către *intelect*. Formele sunt esențe pure, obiective, iar ca obiecte ale cunoașterii întrunesc caracteristicile cerute de cunoașterea însăși”¹⁰⁶. Din perspectivă platoniciană, la nivelul lumii sensibile nu putem avea decât opinii ce descriu doar o realitate aproximativă¹⁰⁷, adevărata cunoaștere realizându-se doar la nivelul Ideilor; omul se află, astfel, între lumea sensibilă și Idei¹⁰⁸.

Platonismul a avut o influență considerabilă atât asupra Părinților Bisericii de Răsărit, cât și asupra gânditorilor creștini din Apus; mai mult, el a reprezentat și reprezintă un punct de referință în orice încercare de construcție sau reconstrucție a unui discurs onto-metafizic. Filosofia și știința secolelor XX-XXI se înscrie adesea într-o tradiție platoniciană.

Din platonism au fost asimilate de teologie, în principal, trei aspecte:

- ◆ *existența unei lumi ideale*: „Există o lume ideală, unde se află tiparele imuabile ale realității, numite Arhetipuri. Existența acestora este postulată, ele sunt reperele necesare pentru descrierea lumii supuse duratei și schimbării. Lumea Ideilor este dominată de Arhetipul suprem, numit uneori Binele, ca în *Republica*, alteori Unul, ca în *Parmenide*, alteori pur și simplu Ființa, ca în *Timaios*, sau Frumosul, ca în *Banchetul*”¹⁰⁹.

¹⁰⁰ ANDREI CORNEA, *Interpretare la Republica*, în PLATON, *Opere*, vol. V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 76.

¹⁰¹ Binele este superior intelectului și ființei, și reprezintă cunoașterea supremă.

¹⁰² PLATON, *Apărarea lui Socrate*, 23a, trad. de Cezar Papacostea, Ed. IRI, București, 1998, p. 17.

¹⁰³ MANUELA TECUȘAN, *Lămuriri preliminare la Phaidon*, în PLATON, *Opere*, vol. IV, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 42.

¹⁰⁴ *Realul*, în viziunea lui Basarab Nicolescu.

¹⁰⁵ VASILE MUSCĂ, *Introducere în filosofia lui Platon*, Ed. Polirom, 2002, p. 131.

¹⁰⁶ JOHN SHAND, *Introducere în filosofia occidentală*, traducere de L. Hanganu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 41.

¹⁰⁷ Realitatea empirică.

¹⁰⁸ „Omul se află *la mijloc*, între lumea sensibilă și Idei. El nu poate să renunțe la Idei, deoarece acestea sunt esențiale pentru el; nu poate neglija nici lucrurile sensibile, pentru că, vrând-nevrând, prin intermediul lor trebuie să caute să-și reamintească” (JEANNE HERSCH, *Mirarea Filosofică*, Humanitas, București, 1997, p. 33).

¹⁰⁹ ANTHONY MEREDITH, *Capadocienii*, trad. de pr. C. Jinga, Ed. Sophia, București, 2008, p. 33.

- ◆ *modul în care se raportează lumea sensibilă la lumea inteligibilă*: „Realitatea finită și dependentă de timp a lumii văzute se raportează în moduri diferite la lumea eternă a Arhetipurilor perfecte. Pentru a exprima acest raport, Platon a utilizat expresii precum «participare» și «imitare». Despre facerea lumii vizibile se vorbește în *Timaios*, unde Platon afirmă că se delimitează de o doctrină a creației, în sensul strict al cuvântului. Dumnezeu (de fapt, Demiurgul, n.n.), arată Platon, caută la Arhetipurile perfecte, apoi le imprimă forma în materia preexistentă, așa cum o pecete își lasă urma în ceara moale. Filosoful explică, astfel, rațiunile în virtutea cărora lucrurile sunt așa cum sunt, însă nu spune nimic despre cauza lor primordială”¹¹⁰.
- ◆ *sufletul omului este nemuritor*: „Fiecare om deține în sine un suflet nemuritor, care este atât principiul vieții sale, cât și principiul dorințelor sale. Sufletul, prizonier al trupului, este atras spre înalturi de dinamica internă a *eros*-ului, pentru a-și redobândi sălașul ceresc originar. Această apetență naturală spre bine și frumos se cere eliberată și reactivată prin intermediul unor exerciții morale și spirituale sau, mai precis, prin *askesis*, lucrare necesară pentru ca sufletul să-și redobândească viziunea inițială, îngrijindu-se ca «aripile» pe care le-a pierdut în căderea suferită la începuturile timpului să crească la loc. Platon zugrăvește memorabil traseul acesta ascetic prin metafora peșterii – în *Republica* (cartea a VII-a) – și prin discursul despre mișcarea ascendentă a *eros*-ului – în *Banchetul*”¹¹¹.

Problema consistenței ontologice a lumii create, deși rezolvată într-un mod diferit în gândirea platonice și cea patristică, converge totuși către o soluție comună, soluție ce stipulează o existență *reală* a lumii. Dacă Platon în *Timaios* presupune eternitatea materiei – astfel că Demiurgul este, mai degrabă, un orânduitor al universului – în gândirea patristică avem de-a face cu o creație autentică: universul creat este în mod absolut o ființă nouă (v. *supra* A.1).

Universul – după Platon – ar fi apărut la un moment dat nu din nimic, ci dintr-o stare anterioară de haos. Lumea se naște nu în mod absolut, ci mai mult într-un sens care presupune devenirea. Demiurgul *crează* în funcție de materia pe care o are la dispoziție conform cu modelele, astfel încât copiile realizate să fie cât mai asemănătoare cu acestea. În *Timaios* – deși creația nu este una absolută deoarece se arată că lumea a existat dintotdeauna – i se stipulează, totuși, o consistență reală, chiar dacă doar la nivel fenomenal.

Observăm cum, odată cu Platon, discursul filosofic despre lume operează deja cu cele trei distincții conceptuale¹¹² avute în vedere mai sus. Acest fapt se va regăsi atât în discursul teologic, cât și în cel științific.

C.2. DISTINCȚIA SUBIECT-OBIECT

„Pretențiile că știm ceva sunt întotdeauna discutabile; ceea ce știm, grație percepției, imaginației, experienței sau științei și socotim că este adevărat și întemeiat, s-ar putea dovedi fals și neîntemeiat. Acolo unde începem să explicăm cum stau în fapt lucrurile, nu mai este vorba despre acumularea de noi judecăți, ci despre *judecăți* asupra *judecăților* ce țin de cunoașterea noastră. Judecata asupra judecăților transformă în *obiect* ceea ce noi credem că știm și-l confruntă cu standardele pe care suntem gata să le aplicăm pretențiilor de a ști ceva”¹¹³.

În gândirea filosofică *obiectul* este prezentat, într-o primă perspectivă, ca ceea ce există în afara subiectului, față în față cu subiectul¹¹⁴ (postulat ca o *realitate* independentă de mental¹¹⁵), iar în cea de a doua perspectivă obiectul este desemnat ca fiind dependent de *subiect*¹¹⁶ (nu există

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 33-34.

¹¹² *Real-realitate, subiect-obiect și lucru-fenomen*.

¹¹³ HERBERT SCHNÄDELBACH, *Introducere în teoria cunoașterii*, trad. și note de Mihail-Radu Solcan, Ed. Paralela 45, Pitești, 2007, p. 161.

¹¹⁴ Obiectul există în sine.

¹¹⁵ Obiectele au o existență proprie în afara reprezentării noastre.

¹¹⁶ Obiectele nu sunt descoperite ca realități independente de subiect, ci ele sunt, într-un fel, produse mentale.

nimic în afara entităților mentale). „În prima semnificație, *obiectul* este ceea ce este prezent sau termenul corelativ al unei activități cognitive (sensibile sau intelectuale). În a doua semnificație, *obiectul* este ceea ce se plasează între cunoscător și *realitatea* în sine nonprezentă, dar reprezentată în mod adecvat prin *obiect*. În primul caz se subliniază ceea ce e în obiect și, datorită *obiectului*, poate fi văzut (pipăit, auzit, înțeles, conceptualizat); în al doilea caz se subliniază ceea ce nu se manifestă în *obiect*, rămânând, datorită acestuia, ascuns”¹¹⁷.

Dacă pentru Platon obiectivitatea este asigurată de existența separată și *reală* a *formelor*¹¹⁸, începând cu Aristotel se deschide o nouă perspectivă asupra garanției obiectivității. *Formele inteligibile*, deși sunt imanente obiectelor empirice, pot fi separate de acestea în gândire. *Forma* rămâne să exprime *realitatea* neschimbătoare în virtutea căreia putem vorbi de o cunoaștere propriu-zisă sau științifică. „Aristotel împărtășește cu Platon concepția conform căreia, dacă este posibilă cunoașterea, aceasta trebuie să fie cunoaștere a ceea ce este *real*, iar ceea ce este *real* este etern și neschimbător. Pe scurt, adevărurile necesare pe care le cunoaștem trebuie să fie îmbinate cu referințele lor la *obiectele* ontologice¹¹⁹ corespunzătoare”¹²⁰. Deci, „dacă există cunoașterea propriu-zisă, atunci trebuie să avem de-a face fie cu existența unei lumi a obiectelor reale, eterne și neschimbătoare, situate dincolo de lumea sensibilă (poziția lui Platon), fie cu existența unor caracteristici *reale*, eterne și neschimbătoare ale *lunii* sensibile (poziția lui Aristotel)”¹²¹.

Aceste două tipuri de întemeieri ontologice au fost preluate, în varii motive, atât de discursurile filosofice și teologice, cât și de cel științific.

Dacă Fericitul Augustin, conform tradiției platoniciene, stipulează că *obiectele* cunoașterii sunt eterne și independente de mintea omenească (ele aparținând minții eterne și imuabile a lui Dumnezeu), Toma d’Aquino urmează linia aristotelică cu privire la esențe¹²². Universalitatea devine o proprietate a gândirii și limbajului¹²³.

Începând cu Descartes și Leibniz¹²⁴ distincția *subiect-obiect* stă la baza reconstrucției discursului despre natura fundamentală a realității. Esențialismul pe care îl are în vedere Descartes presupune o singură categorie fundamentală a lumii materiale. Întinderea materiei arată natura fundamentală a realității. Astfel spiritul, *subiectul*¹²⁵ se află față în față cu materia, cu *lumea* a cărei esență este întinderea, iar aceste substanțe¹²⁶ își datorează existența lui Dumnezeu¹²⁷. Și în viziunea lui Leibniz putem vorbi de substanțe ultime ce stau la baza realității¹²⁸. Dacă pentru

¹¹⁷ *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, Ed. All Educational, București, 2004, p. 764, intr. „obiect”.

¹¹⁸ La nivel intuitiv putem afirma că există o punte de legătură între lumea inteligibilă și lumea sensibilă. Sufletul, cel asemenea Ideilor, ar avea acces prin limbaj la *realitate*. Prin limbaj, sufletul are acces la simbolurile adevărului. Acest lucru face ca întreaga miză a participării să fie preluată acum de raportul dintre limbaj și realitate. „Platon va ajunge, în cele din urmă, să atribuie limbajului o anumită valoare de transcendență [...] Dacă ideile sunt cele care denumesc lucrurile, atunci limbajul trebuie să participe la puterea lor de modele ale căror copii sunt lucrurile” (BRICE PARAIN, *Logosul platonician*, trad. de M. Jitoreanu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 80).

¹¹⁹ La acest nivel putem vorbi încă de o identitate a substanței care la nivelul discursului despre *lume* postulează cu necesitate un anumit tip de invarianți („pivoți în jurul cărora se întâmplă schimbările”, *apud* JOHN SHAND, *op. cit.*, ed. cit., p. 53) în virtutea cărora lumea este ceea ce este chiar dacă putem vorbi de anumiți factori care se schimbă.

¹²⁰ JOHN SHAND, *op. cit.*, p. 52.

¹²¹ *Ibidem*, p. 62.

¹²² Esențele nu există înaintea sau independent de lucrurile individuale.

¹²³ „Pentru Ockham, universalitatea este o proprietate în primul rând a ideilor, iar în al doilea rând a limbajului care exprimă ideile și nu a unor entități sau naturi distincte de caracteristicile individuale ale lucrurilor din lume” (JOHN SHAND, *op. cit.*, p. 85).

¹²⁴ Raționalismul este cel căruia îi datorăm ideea că *lumea* posedă o structură fundamentală *reală*, structură care poate fi intuită prin rațiune (în mod logic), dar fără a presupune, în mod implicit, și o metodologie apriorică a științei.

¹²⁵ A căruia proprietate esențială este gândirea.

¹²⁶ *Lumea și spiritul*.

¹²⁷ Substanța supremă.

¹²⁸ Acestea sunt monadele; Leibniz definește monada ca fiind simplă, fără a putea fi schimbată sau distrusă, și doar ceea ce se petrece în interiorul ei înseși este *realul*, în același timp fiind și principiul celor existente (al *realității*).

raționaliști faptul că lumea posedă o structură fundamentală care poate fi înțeleasă doar prin rațiune presupune o *realitate* situată dincolo de aparențe – iar acest lucru antrenează cu necesitate o distincție absolută *subiect-obiect* – în cazul empiriștilor tot materialul cunoașterii este dat doar prin experiență.

Ca empirist foarte strict, Berkeley „susține că limitele a ceea ce este inteligibil sau despre care are sens să discutăm trebuie să se refere la ceva din interiorul experienței noastre”¹²⁹. În spiritul acestui gânditor, putem susține: „doctrina ontologică ce afirmă că numai despre ideile existente în minte și despre mințile înseși se poate spune că există, pentru că a vorbi despre lucruri care există în alt mod este lipsit de sens de vreme ce expresiile folosite pentru o astfel de discuție nu sunt legate în mod necesar de vreo idee”¹³⁰. În acest context, știința nu mai poate pretinde să descopere esența *obiectelor* din lumea exterioară. Eliminată, astfel, substanța materială, Dumnezeu devine singura cauză *reală* a ideilor și trăirilor pe care le avem. Faptul că materia nu există în *realitate* ne duce la concluzia că în afara entităților mentale nu există nimic.

Cu Frege¹³¹ și Husserl¹³² se deschide o nouă pagină în istoria gândirii. Pentru a da un răspuns la întrebarea „Ce este un gând?” sau pentru a căuta, cel puțin, un răspuns plauzibil, este vital ca acest răspuns să nu fie unul de ordin psihologic, astfel că s-a impus cu necesitate *expulzarea* gândurilor din minte, având în vedere, în primul rând, faptul că fundamentul legilor logice nu se poate determina cu ajutorul cercetărilor psihologice. Michael Dummett arată că *expulzarea* gândurilor din minte (din lumea interioară a experiențelor proprii) și din lumea fizică reprezintă *bastionul* lui Frege împotriva psihologismului. Acest fapt conduce la un fel de *platonism*¹³³, la mitologia fregeană a celei de-a treia lumi și, în cele din urmă, la turnura lingvistică ce permite tratarea gândurilor în mod obiectiv și total distinct de fenomenele mentale interne. Faptul că psihologismul concepe gândurile ca fiind ceva subiectiv duce, în cele din urmă, la a arăta că acestea sunt incomunicabile. Dar *expulzarea* gândurilor din minte nu se bazează doar pe argumentul obiectivității, ci și pe faptul că nu putem spune despre concepte (care nu pot fi descrise ca și conținuturi ale conștiinței) că apar în minte la fel ca și imaginile mentale. *Întoarcerea spre gând* face posibil actul judicativ. Acest lucru arată implicit că, pentru a fi comunicabile, gândurile nu pot fi fenomene de conștiință private, ele trebuie interpretate ca fiind obiective, deoarece numai așa pot fi transmise, fără rest, cu ajutorul limbajului. Gândul, după cum afirmă Frege, se află într-o relație strânsă cu adevărul. În acest sens putem afirma că nu putem spune despre concepte că apar în minte în același fel ca și imaginile mentale, deoarece acestea nu pot fi descrise ca și conținuturi ale conștiinței, nu sunt conținuturi mentale. Gândul nu depinde de procesele psihice pentru că nimic din ce se întâmplă în creier nu poate explica ce face ca expresiile noastre să aibă semnificațiile pe care le au.

Gândurile nu sunt conținuturi ale minții (nu aparțin lumii interioare) și nu aparțin nici lumii exterioare (a obiectelor materiale) în care locuim cu toții. În acest caz nu ne mai rămâne decât să afirmăm, eventual să postulăm, existența celei de-a *treia lumi*, lumea gândurilor. Gândurile sunt în afara spațiului și timpului, ele nu interacționează cauzal cu alte obiecte și nici nu acționează cauzal asupra altor obiecte¹³⁴, iar existența lor nu depinde de modalitățile de exprimare sau de înțelegere și, cu toate acestea, ele pot fi exprimate de indivizi diferiți, în ocazii diferite, în modalități diferite. Ele nu au caracteristica realității în sensul în care o au obiectele în lumea fizică, nu

¹²⁹ JOHN SHAND, *op. cit.*, p. 151.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 149.

¹³¹ Când are loc despărțirea clară a cercetării logicii de cea a psihologiei, astfel că logica se ocupă cu relații între entități ce sunt în întregime nementale. Din perspectivă conceptuală putem distinge, în funcție de legile ce se stabilesc între obiectele pe care le *considerăm* ca fiind într-un fel sau altul, o concepție ontologică (pentru legi ale ființei sau realității), o concepție psihologică (pentru legi ale gândirii) și o concepție lingvistică (pentru legi ale limbajului).

¹³² Se delimitează de empirism și de psihologism și, fără a elimina *realitatea* lumii exterioare, afirmă că atunci când un anumit obiect se prezintă conștiinței el se prezintă așa cum este el în sine.

¹³³ A nu se confunda cu platonismul propriu-zis.

¹³⁴ Putem sesiza aici delimitarea strictă de doctrina platoniciană a ideilor.

sunt entități supuse schimbărilor sau transformărilor. După cum am mai afirmat, ele presupun o *treia lume*. „...legea gravitației... este complet independentă de tot ceea ce se întâmplă în creierul meu și de orice schimbare sau alterare a reprezentărilor mele. Dar sesizarea acestei legi este, totuși, un proces mental! Da, dar un proces care se află la limita mentalului și, în consecință, nu poate fi pe deplin înțeles dintr-un punct de vedere strict psihologic. Aici avem de-a face cu ceva care nu mai este mental în sens propriu: *gândul*. Și poate că acest proces este cel mai misterios dintre toate”¹³⁵.

Deși limbajul s-ar putea să fie o oglindă care deformează, el exprimă totuși gândurile, în sensul că gândurile sunt reflectate prin propoziții. Accesul la gânduri al ființelor umane se face numai dacă acestea, gândurile, sunt exprimate în limbaj sau în simbolism. Frege nu neagă faptul că ar exista *ființe* care sesizează gândurile în nuditatea lor fără ambalajul lingvistic, dar în ceea ce îi privește pe oameni este firesc să putem afirma despre gândire că este aptă, prin esența ei, de expresie lingvistică. Putem afirma acum despre gând că acesta se află într-un raport foarte strâns cu adevărul, iar el antrenează într-un mod fără echivoc gândirea, înscriind-o în același plan al obiectivității. Deși Frege declară adevărul ca o problemă nedefinibilă, acest lucru nu arată că adevărul nu se poate explica. Altfel, logica și teoriile gândirii n-ar putea fi diferențiate de psihologie, iar gândirea n-ar putea fi întemeiată distinct de percepția sensibilă. Observăm aici cum Frege depășește dihotomia *subiect-obiect* postulând existența gândurilor fără de care accesul la un discurs obiectiv despre realitate ar fi practic imposibil.

Ca și Frege, Husserl nu neagă realitatea lumii exterioare¹³⁶, dar accesul obiectiv la aceasta are ca fundament conștiința. „Ne interesează obiectele așa cum apar ele conștiinței în aspectele lor universale sau esențiale, prin care toate obiectele de tipul respectiv și numai ele trebuie să posede un anumit grup de caracteristici, dacă este să fie felul de obiecte care sunt. Fenomenologia, adevărata filosofie, are drept scop, în viziunea lui Husserl, să fie nici mai mult nici mai puțin decât o *știință a esențelor* sau o *știință eidetică*. Aceste esențe sunt independente de orice conștiință individuală și sunt absolut obiective și universal valide”¹³⁷. „Fără aceste esențe sau semnificații, obiectele nu ar mai fi pentru noi absolut nimic. Esențele – cele care dau obiectelor semnificații ca *fiind* – sunt fenomene ultime ale conștiinței”¹³⁸. Astfel, realitatea este percepută la nivelul invarianților.

C.2.1. DISTINCȚIA LUCRU - FENOMEN

Dihotomia *lucru – fenomen* ne invită, de asemenea, la o dublă reflecție: ontologică și epistemologică. Discursul despre relația *subiect – obiect* pune în evidență și un alt tip de dihotomie, respectiv *lucru* (în sine) – *fenomen* și, în cele din urmă, *real – realitate*. De fapt, aceste trei perechi de concepte sunt, cum am mai spus, interdefinibile.

„Obiectul cunoașterii îl reprezintă experiența sau fenomenele. Fenomenelor, însă, le corespunde ceva necunoscut, un X pe care Kant îl numește *lucru în sine*. Conceptele și principiile experienței se aplică numai la *fenomene*, nu și la lucrul în sine, căci ele nu pot depăși experiența, ele nu au deci un uzaj transcendent”¹³⁹. Fenomenul și lucrul în sine capătă statute diferite. Fenomenele sunt în spațiu și timp și ne sunt date prin experiență. Lucrul în sine nu poate fi cunoscut, despre el nu putem spune nimic¹⁴⁰. Realitatea este exprimată de aparențe (fenomene). „Kant credea că mecanica newtoniană explica nu o *realitate* de dincolo de aparențe, ci aparențele înseși”¹⁴¹.

¹³⁵ Citatul este preluat din G. FREGE, *Logik* (1897), Posthumous Writings, p. 145, în *Originile filosofiei analitice*, pp. 74-75.

¹³⁶ A ființei lumii exterioare.

¹³⁷ JOHN SHAND, *op. cit.*, p. 263.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 264.

¹³⁹ PETRE ANDREI, *Prelegeri de istorie a filosofiei de la Kant la Schopenhauer*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 35.

¹⁴⁰ El poate fi gândit, dar nu și cunoscut.

¹⁴¹ JOHN SHAND, *op. cit.*, p. 183.

Lucrurile în sine există independent de cunoașterea omenească, fiind incognoscibile pentru ființele umane și, în același timp, ele sunt fundamentul aparențelor. După anumite interpretări, Kant a fost, prin idealismul său transcendențial, un fenomenalist, dar, în același timp, și un noumenalist. El considera că există și lucruri în sine care rezistă reducăției fenomenaliste. În acest context, putem vorbi de două doctrine filosofice din perspectiva cărora, pe de o parte, lumea ar fi constituită dintr-o mulțime de obiecte independente de orice observator¹⁴², iar, pe de altă parte, descrierea obiectelor ce alcătuiesc lumea are sens numai în interiorul unei teorii¹⁴³.

Realismului¹⁴⁴ i se opune în mod tradițional atât nominalismul, cât și idealismul. Ceea ce ne interesează este faptul că orice formă de realism presupune existența unei *realități*, a unei exteriorități care poate fi cercetată în mod obiectiv, astfel că *realitatea ca obiect al gândirii* este independentă de spiritul uman. Realitatea nu este dependentă de conștiința care cunoaște și nu aparține doar actului cognitiv. Adevărul este independent de orice observator. „Formularea problemei de către realitul metafizic presupune că există toate obiectele în ele însele și noi folosim un fel de lasou pentru a prinde unele dintre ele”¹⁴⁵. Dacă realismul direct exclude orice formă de idealism și fenomenalism, realismul reprezentational acceptă că există un anumit intermediar non-fizic, un vâl al percepției¹⁴⁶. Putnam respinge atât *realismul metafizic*, potrivit căruia e posibilă cunoașterea realității așa cum este ea, cât și *relativismul conceptual*, pentru care nu există nici adevăr, nici cunoaștere adevărată. El arată că trebuie admisă failibilitatea cunoașterii, iar actul cunoașterii trebuie văzut ca o interacțiune între schemele noastre conceptuale și realitate.

Problema lumii exterioare se reduce în cele din urmă la o problemă epistemologică. Pentru Locke, Berkeley¹⁴⁷ și Hume este evident că noi nu putem cunoaște decât *fenomenele* și nu esența lucrurilor. Întrebarea privind substanța sau esența lucrurilor nu este legitimă atât timp cât noi nu știm nimic despre ele și nu putem cunoaște decât ceea ce este în noi. Chiar dacă ar exista un suport al fenomenelor, o substanță, noi nu putem avea un acces epistemologic la ea și, mai mult, acest lucru ar putea fi doar o iluzie.

Existența unei lumi externe în cadrul filosofiei analitice a fost redată în termeni ce exprimau relația dintre limbaj și realitate. Pentru Wittgenstein granițele limbii¹⁴⁸ devin granițele lumii. Dar această oglindă logică a lumii¹⁴⁹ s-a spart în cele din urmă. Wittgenstein, în a doua parte a scrierilor sale, afirmă că modul de a face filosofie constă, în primul rând, într-un efort lucid și cinstit de reeducare a gândirii și de recunoaștere onestă că o filosofie profesională¹⁵⁰ nu este posibilă. Deși în căutarea adevărului, filosofia sa nu trimite la realități ultime, el arată că problemele aparent insolubile sunt generate, în cele din urmă, de limbaj și nu de natura realității sau a lucrurilor în sine. Avem de-a face cu un anumit tip de arbitrar¹⁵¹ care lasă să se înțeleagă că *realitatea* este independentă de gândire și de limbaj. Există un anumit tip de relație între limbaj și *realitate*, acest lucru ducând, în cele din urmă, la un anumit tip de convenții¹⁵², care, prin *natura* lor, țin de instituțiile oamenilor.

¹⁴² Perspectiva realistă, externalistă.

¹⁴³ Perspectiva internalistă.

¹⁴⁴ Există mai multe tipuri de realism: realismul simțului comun unde se afirmă că *lucrurile* obișnuite sunt reale; realismul științific care susține că entitățile teoretice postulate sunt *reale*, și realismul psihologic care afirmă că stările mentale sunt *reale*.

¹⁴⁵ HILARY PUTNAM, *Rațiune, adevăr și istorie*, trad. de I. Narița, Ed. Tehnică, București, 2005, p. 73.

¹⁴⁶ Dar, chiar și în acest caz, rămânem la ideea că există o realitate exterioară celui ce percepe.

¹⁴⁷ Acesta afirmă că nu există nimic în afara entităților mentale. Materia nu există în realitate.

¹⁴⁸ Noua ontologie propusă are la bază faptele și nu lucrurile. Lumea *reală* este alcătuită din fapte.

¹⁴⁹ Carnap, la rândul lui, se înscrie printre gânditorii ce credeau într-o construcție logică a lumii.

¹⁵⁰ Avem aici în vedere faptul că Wittgenstein se dezice de modul liniar și tradițional de a face filosofie și, mai ales, de orice tip de îndoctrinare.

¹⁵¹ Instanțiat de diferite convenții și decizii inerente naturii umane.

¹⁵² În sensul că avem de-a face cu o decizie umană și nu cu o realitate în sine, astfel că problema unui anumit cadru se inserează de la sine.

O altă modalitate de a susține faptul că unor obiecte le revin în mod necesar anumite proprietăți este modalitatea¹⁵³ *de re* folosită în logica modală, unde construcția lumilor posibile are la bază lumea *reală*. Orice adevăr pentru lumea *reală* este valabil și în orice altă lume posibilă. „Nu știu, întotdeauna am fost de acord cu ceea ce a spus Episcopul Butler: *Orice lucru este ceea ce este și nu un alt lucru*”¹⁵⁴. Pentru Kripke – ceea ce-l desparte de Quine – obiectele pot avea proprietăți modale (modalitate *de re*), și în acest sens el susține că orice obiect, din lumea actuală sau din oricare altă lume posibilă¹⁵⁵, este cu necesitate identic cu sine¹⁵⁶. Construind argumentul pe modalitatea *de re*¹⁵⁷, Kripke demonstrează că putem descoperi esența unui obiect în mod empiric, bineînțeles ținând cont și de distincția dintre aprioricitate și necesitate. Dar, mai mult, el afirmă că, după cum se poate învăța un adevăr matematic în mod *a posteriori* (iar adevărul matematic nu poate fi în mod contingent adevărat), așa putem avea acces în mod empiric la adevăruri necesare *a posteriori*. „Ceva poate să aparțină domeniului unor astfel de enunțuri care *pot* fi cunoscute *a priori* și, cu toate acestea, să poată fi cunoscut de către oameni pe baza experienței”¹⁵⁸. Avem, astfel, adevăruri metafizice necesare la care se ajunge folosind metode empirice, acest lucru fiind susținut de o puternică intuiție realistă. Esențialistul susține că obiectele au nu doar proprietăți accidentale, ci și proprietăți esențiale. Acest fapt ar duce, în cele din urmă, la afirmația că obiectele au statutul lucrurilor în sine și, mai mult, proprietățile lor esențiale ar putea fi descoperite în mod empiric. Această idee nu este acceptată de marea masă a gânditorilor. De exemplu, Quine arată că necesitatea nu constă în lucrurile despre care vorbim, ci în modul în care vorbim despre ele. Observăm, deci, cât de problematică devine accepțiunea că există posibilitatea cunoașterii proprietăților esențiale ale lucrurilor și că, într-adevăr, acestora le revine în mod esențial ceva. Acest fapt ar presupune implicit o distincție categorică între *subiect* și *obiect* sau o metodologie în care perspectiva epistemologică ar fi net distinctă de cea ontologică.

Spre deosebire de știință, care ne învață fapte noi și are un puternic rol explicativ, filosofia¹⁵⁹ are ca scop o cercetare de clarificare a conceptelor, rolul ei fiind unul prin excelență critic și nu unul constructiv. Chiar dacă filosofia, prin activitatea sa de clarificare conceptuală, nu este solicitată să construiască teorii, să dea explicații, „contribuie, în felul ei, la «iluminare», deoarece clarificarea conceptuală poate asigura *înțelegerea deplină* a unor subiecte controversate; în acest sens, filosofia este pe deplin aptă de a furniza «revelații» *raționale*. Mai mult decât atât, tipul de înțelegere pe care îl furnizează filosofia prin analiză și clasificare conceptuală este vital pentru succesul teoretic”¹⁶⁰.

„Filosofia târzie” pe care o practică autorul „*Cercetărilor filosofice*” are ca miză *reeducarea* gândirii oamenilor împotriva tendinței generale de a standardiza un anumit model de gândire. „Filosoful ar fi chemat să apere mintea noastră de presiunea acestui tăvălug nivelator, să ne ajute să percepem complexitatea vieții și diversitatea experiențelor noastre”¹⁶¹. Ne aflăm, astfel, în

¹⁵³ Distincția dintre modalitatea *de dicto* (unde se atribuie adevărul necesar unei judecăți) și modalitatea *de re* (un enunț care aserțează despre un obiect oarecare că are o proprietate în mod esențial) o regăsim pe parcursul întregii gândiri filosofice (Aristotel, Toma d’Aquino, Saul Kripke, Alvin Plantinga etc.).

¹⁵⁴ SAUL KRIPKE, *Numire și necesitate*, Ed All, București, 2001, p. 82.

¹⁵⁵ Pentru Kripke lumile posibile sunt „câi totale în care ar fi putut fi lumea, sau stări, sau istorii ale lumii *întregi*”, practic, orice curs contrafactual al istoriei. Terminologia „lumilor posibile putând fi înlocuită, dar nu într-un mod absolut, prin idiomul modal *este posibil ca...*” (loc. cit.).

¹⁵⁶ $(\forall x) \Box (x=x)$.

¹⁵⁷ Faptul că un obiect are proprietăți esențiale.

¹⁵⁸ S. KRIPKE, *op. cit.*, ed. cit., p. 37.

¹⁵⁹ „Filosofia, spre deosebire de știință, este *pur descriptivă*, deoarece nu își propune să reducă ceva la altceva, să explice ceva” (Mircea Flonta, notă introductivă la LUDWIG WITTGENSTEIN, *Caietul albastru*, Humanitas, București 1993, p. 18).

¹⁶⁰ ADRIAN-PAUL ILIESCU, *Studiu introductiv* la Ludwig Wittgenstein, *Cercetări Filosofice*, Humanitas, București, 2003, p. 48.

¹⁶¹ Lui Wittgenstein îi este străină ideea că „menirea filosofiei ar fi să elaboreze concepte generale, să formuleze și să întemeieze principii” (MIRCEA FLONTA, *Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX, Înțelegerea filosofică: „A*

fața unui anumit tip de relativism, atât „cultural” cât și „cognitiv”, unde *realitatea* are o anumită dependență atât față de gândire, cât și față de limbaj. Totul este legat de o anumită formă (situație) de viață, astfel „că adevărul, realitatea, cunoașterea, valorile morale și celelalte asemenea sunt adevărul nostru, realitatea noastră și așa mai departe; ele nu sunt absolute, ci relative – ele sunt limitate la noi”¹⁶². *Realitatea* nu este de sine stătătoare, nu are o esență pe care trebuie să o surprindem într-un mod absolut, ea se construiește, se face părtașă limbajului¹⁶³ nostru care nu este unul ideal. Succesul folosirii lui depinde de însușirea unei „tehnică sau practici sociale” și nu de un „algoritm mental”. Gândirea, la rândul ei, departe de a fi un proces „invizibil”, privat, este articulată cu sens din perspectiva unor forme de viață ghidate după anumite reguli. Contextul este cel ce decide, de regulă, asupra înțelesului expresiilor. Nu putem vorbi, deci, de o autonomie a limbajului. Există mereu „un acord lingvistic” ce se altoiește pe „un acord în forma de viață”.

C.2.2. DISTINCȚIA REAL - REALITATE

În articolul *Sens și limite ale științei exacte*¹⁶⁴, Max Planck face distincție între *realul-naiv* (este vorba de imaginea științifică a lumii care nu este definitivă, care se schimbă continuu) și *realul-metafizic*¹⁶⁵ (*realul* în sens absolut). Activitatea științifică se înscrie asimptotic, trecând de la o imagine veche a lumii la una nouă, pe un grafic ce tinde către *realul definitiv* (realizarea unei imagini a lumii care să nu mai necesite îmbunătățiri), dar pe care nu o să-l atingă niciodată. Această lume *reală*, în sens metafizic (*realul* absolut), este independentă de orice factor uman, astfel că ea se sustrage unei cunoașteri umane depline.

Einstein crede, însă, în posibilitatea creării unui model al realității care să reprezinte lucrurile așa cum sunt ele însele și nu doar aproximări și probabilități de manifestare a lor. „Într-un anumit sens consider, așadar, adevărat faptul că gândirea pură este aptă să pătrundă *realul*, așa cum au visat anticii”¹⁶⁶.

Basarab Nicolescu distinge între *Real* și *Realitate*, unificând dintr-o anumită perspectivă concepția autorilor citați mai sus, în sensul că acceptă premisa unei lumi *reale* în sens absolut, așa cum o propune Planck, dar stipulează că trebuie să ținem cont de faptul că savantul însuși este parte constitutivă a universului, iar, în ceea ce-l privește pe Einstein, acesta este de acord că poate fi construit un model al *realității*, dar fără ca *Realul* să poată fi decodat.

Lucrul în sine¹⁶⁷, afirmă Heisenberg, nu mai poate fi acceptat ca existând. „Conceptul de materie se dizolvă astfel, la limita inferioară, adică în domeniul celor mai mici dimensiuni spațiale, în conceptul de formă matematică. Ideile sunt mai fundamentale decât obiectele”¹⁶⁸. Heisenberg face cumva pasul spre metodologia transdisciplinarității afirmând că „în viitor va fi de multe ori greu să se decidă dacă în cazul unei înaintări a științei va fi vorba despre un progres al fizicii sau al teoriei informației sau al filosofiei. Evoluția viitoare va fi tocmai unificarea științei, depășirea granițelor istorice dintre diferitele discipline speciale”¹⁶⁹.

Răspunsul pe care Planck îl caută prin întrebarea „Ce înseamnă, însă, această schimbare continuă a ceea ce noi desemnăm drept *real*?”¹⁷⁰ vizează, din punctul lui de vedere, asumția unui

vedea mai bine”, Ed. Polirom, București, 2002, pp. 98-99).

¹⁶² A. C. GRAYLING, *Maestri Spirituali. Wittgenstein*, Humanitas, București, 1996, p. 175.

¹⁶³ Rămâne prin excelență deschisă, se dezvoltă asimptotic ca și formă de viață.

¹⁶⁴ Conferința din noiembrie 1941, Berlin.

¹⁶⁵ Metafizica rămâne, totuși, o speranță a universalului.

¹⁶⁶ ALBERT EINSTEIN, *Cum văd eu lumea*, Humanitas, București, 1996, p. 76.

¹⁶⁷ Cu referire la cele mai mici părți ale materiei și, mai ales, cu referire la faptul că nu mai putem trasa o limită între felul în care există lucrurile și felul în care cunoaștem lucrurile.

¹⁶⁸ *Pași peste granițe*, ed. cit., p. 233.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 321.

¹⁷⁰ MIRCEA FLONTA, *Introducere în teoria cunoașterii științifice*, ed. cit., p. 172.

real-țel (metafizic) și a unui *real* infinit perfectibil, tocmai în virtutea celui dintâi. Important de remarcat este faptul că imaginea nouă asupra lumii nu o anulează pe cea veche. Fiecare condiție suplimentară va face ca imaginea nouă a lumii să apară simplificată. Dar, oricât ne-am apropia de imaginea *ideală* a lumii, va „rămâne întotdeauna, din punctul de vedere al științei exacte, o prăpastie de netrecut între lumea fenomenologică și lumea metafizică *reală*, iar această prăpastie generează o tensiune în mod constant eficientă, care nu poate fi niciodată eliminată, o tensiune care acționează în cercetătorul autentic ca sursă de nesecat a setei sale de cunoaștere”¹⁷¹.

Ca și Planck, Einstein punctează valoarea creației libere a spiritului uman, iar în acest context ridică întrebarea dacă mai putem găsi calea cea corectă. Răspunsul la această întrebare vizează într-un mod direct matematica: „suntem îndreptățiți să credem că natura este o realizare a celor mai simple idei matematice pe care le putem imagina”¹⁷². Și într-un caz și în celălalt, miza este oarecum *realul-metafizic* (absolut) la care tindem să ajungem pas cu pas (monoton crescător) prin trecerea „de la ceea ce este mai particular spre ceea ce este tot mai general”¹⁷³. Înaintea experimentului va ființa întotdeauna imaginația, creația liberă a spiritului uman, iar principiul creator are la bază, în esență, matematica. Chiar dacă experiența rămâne un criteriu de forță în construcția matematică pentru fizică, principiul creator se află în matematică.

Imaginea asupra realității se zdruncină odată cu introducerea unei structuri discrete discontinue a energiei de către Planck. Problema discontinuității avea să pună sub semnul întrebării realismul clasic ce presupunea continuitate, cauzalitate locală, determinism, obiectivitate și altele. Un lucru important de reținut este problema obiectivității. Ne întoarcem la maxima filosofică pe care Socrate a repetat-o de atâtea ori: *cunoaște-te pe tine însuși!* „Natura are să ne spună ceva despre noi înșine? Este adevărat că prin cunoașterea universului eu pot să mă cunosc pe mine însumi?... Nu trebuie să ne mulțumim a considera știința un ansamblu de rețete operative pe planul materialității directe, dar fără nicio semnificație pe planul Ființei? Să-l acceptăm pe *cum*, dar să-l uităm pe *de ce*? Să gonim Ființa¹⁷⁴ în afara domeniului științei?”¹⁷⁵. De fapt, întrebarea este dacă putem face o distincție între obiectiv și subiectiv la nivelul științei.

Basarab Nicolescu susține că este imposibil să se vorbească într-un mod categoric despre o obiectivitate absolută sau despre o subiectivitate absolută a științei. Universul cuantic implică o participare a subiectului. Există, deci, un anumit tip de interacțiune între *subiect* și *obiect*. „Problema Subiect/Obiect a fost în centrul reflecției filosofice a părinților fondatori ai mecanicii cuantice. Punctul de vedere pe care îl exprim aici este în acord total cu acela al fondatorilor mecanicii cuantice, Heisenberg, Pauli și Bohr, care, asemenea lui Husserl, Heidegger și Cassirer, au contestat axioma fundamentală a metafizicii moderne: separarea totală între Subiect și Obiect”¹⁷⁶. Nu putem să nu ne întrebăm de ce continuăm să acționăm după imagini depășite ale lumii, după concepte vechi și nu încercăm să ne asumăm imaginea cuantică a lumii?

Pentru a putea elimina ambiguitățile ce apar în încercarea de a prezenta *realitatea* sub un singur aspect – având în vedere că oricum imaginile despre lume s-au tot schimbat și, probabil, se vor schimba în continuare –, Basarab Nicolescu introduce noțiunea de *niveluri de realitate*. Realitatea este o construcție socială (are un caracter intersubiectiv), dar ea are în același timp și o dimensiune trans-subiectivă (în sensul că sunt experimente care pot pune în dificultate orice teorie științifică). Basarab Nicolescu arată că, în prezent, putem vorbi de patru niveluri de realitate (de remarcat este faptul că Heisenberg a introdus ideea de regiuni ale realității, care se apropie de conceptul de *nivel de Realitate*, încă din 1942): nivelul macrofizic, nivelul microfizic,

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 174.

¹⁷² ALBERT EINSTEIN, *Cum văd eu lumea*, ed. cit., p. 74.

¹⁷³ MIRCEA FLONTA, *Introducere...*, p. 174.

¹⁷⁴ Ființa este nemijlocitul (ceea ce se află în sine), este cel mai general și cel mai abstract concept.

¹⁷⁵ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula...*, ed. cit., p. 140.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 240-241.

ciber-spațiul-timp și cel al supercorzilor (considerat de unii fizicieni ca fiind fundamentul ultim al universului). Trecând de la un nivel de *realitate* la altul, observăm că există o ruptură a legilor și o ruptură a conceptelor fundamentale. Pentru a justifica o coerență, care presupune transmitere de informație de la un nivel la altul, putem presupune că există o „zonă de nonrezistență la experiențele, reprezentările, descrierile, imaginile sau formalizările noastre matematice. În această zonă nu există niciun nivel de *Realitate*... Zona de nonrezistență corespunde sacralui... Sacrul este rațional, dar nu este raționalizabil”¹⁷⁷.

Problema *Sacralui* introduce posibilitatea de a elabora un discurs coerent asupra realității. Basarab Nicolescu afirmă că realitatea este în acord cu teorema lui Gödel (ce privește aritmetica, ea nereducându-se doar la domeniul aritmeticii, ci se aplică oricărei matematici ce include aritmetica), iar aceasta nu poate fi decriptată decât operând asupra „principiilor logice”. Avem, astfel, de-a face cu o unitate deschisă a cunoașterii. Acest proces al cunoașterii este unul dinamic și deschis. „Nu pare să existe vreun motiv pentru a crede că acest proces se va încheia vreodată”¹⁷⁸. În același sens consimte și Quine când afirmă că nu putem „crede că progresul științific ne-ar putea apropia în mod cert de un adevăr unic și definitiv”¹⁷⁹ (acest lucru este susținut de faptul că teoriile diferite pot explica aceleași date experimentale).

C.3. METODOLOGIA TRANSDISCIPLINARITĂȚII

„Este întemeiată pe trei postulate:

I. Existența, în Natură și în cunoașterea de către noi a Naturii, a diferite niveluri de Realitate și de percepție.

II. Trecerea de la un nivel de Realitate la alt nivel de Realitate se face cu ajutorul logicii terțului inclus.

III. Structura ansamblului nivelurilor de Realitate este o structură complexă: fiecare nivel este ceea ce este, pentru că toate celelalte niveluri există în același timp”¹⁸⁰.

Spre deosebire de gândirea clasică, unde *Realitatea* presupune un singur nivel, este unidimensională, viziunea transdisciplinară ia în considerare o *realitate* multidimensională.

Un aspect important al teoriei, de care trebuie să ținem seama este problema *terțului inclus*. În acest caz avem nevoie de trei termeni care să definească noua logică: A, non-A și T. Relația dintre ele este reprezentată intuitiv printr-un triunghi, astfel că A și non-A se află la un nivel de *realitate*, iar T (starea T, care reprezintă al treilea dinamism) se află la un alt nivel de *realitate*¹⁸¹. Concilierea cuplurilor antagonice nu poate fi realizată pe un singur nivel de *realitate*, deoarece unul și același nivel de *realitate* nu poate genera decât opoziții antagoniste, astfel că, dacă este izolat de celelalte niveluri, devine autodistructiv. Dar întrebarea care se pune în acest caz este dacă nu cumva deplasăm problema prin admiterea existenței unei infinități de aspecte, dacă nu cumva „se ajunge în mod fatal la dizolvarea *realului* într-o mulțime veșnic inaccesibilă în ansamblul său.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 103.

¹⁷⁸ KARL R. POPPER, *Logica Cercetării*, trad. de M. Flonta, Al. Surdu și Erwin Tivig, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 405.

¹⁷⁹ *Apud* CHRISTIAN DELACAMPAGNE, *Istoria filosofiei în secolul XX*, trad. de F. Morar și C. Runcan, Ed. Babel, București, 1998, p. 125.

¹⁸⁰ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula...*, ed. cit., p. 241.

¹⁸¹ De specificat că această logică este inspirată din fizica cuantică, unde un eveniment nu este nici doar corpuscul, nici doar undă, și unde vorbim de imposibilitatea unei localizări precise în spațiu-timp a unui eveniment cuantic (cf. principiului de nedeterminare al lui W. Heisenberg). Un eveniment cuantic este și continuu și discontinuu în același timp. Natura este concepută ca fiind o entitate globală, neseparabilă la nivel fundamental în teoria bootstrap-ului. În această teorie se pune la îndoială noțiunea de identitate precisă a unei particule. Practic, nu există obiect în sine care să aibă o identitate proprie. O particulă nu poate fi definită în mod separat. Existența unei particule este legată de existența tuturor celorlalte. „O particulă este ceea ce este pentru că toate celelalte particule există în același timp” (BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula ...*, p. 81).

Tocmai acesta este meritul istoric al lui Lupașcu¹⁸²: el a știut să admită că infinita multiplicitate a *realului* poate fi restructurată, dedusă plecând de la numai *trei* termeni logici, concretizând, astfel, speranța formulată mai înainte de Pierce¹⁸³.

Încă de la începutul mecanicii cuantice, fizicienii au pus problema formulării unei noi logici pentru rezolvarea problemelor conceptuale apărute. Dar, după cum afirmă Basarab Nicolescu, un număr mare de fizicieni ezită, încă, să abandoneze modul de gândire boolean, care se raportează la lumea experienței prin limbajul tradițional. Bohr este primul care transferă contradicția din planul existenței în planul limbajului (cerând fizicienilor să accepte concomitent atât Θ , cât și non Θ , dar nu simultan în același plan de investigație), însă consecințele logice ale principiului complementarității, în sensul că există „un principiu al contradicției organizator și structurant al noii viziuni asupra Realității”¹⁸⁴, îl pune în ecuație Lupașcu. Realitatea, în viziunea lui Lupașcu, are o „structură ternară”, iar posibilitatea de a fi a universului este dată tocmai de această *contradicție*.

Spațiu-timpul în fizica actuală nu ar mai fi un concept fundamental, astfel că am putea defini spațiul ca o simultaneitate a evenimentelor. „Spațiul apare astfel ca o conjuncție contradicțională, în timp ce timpul apare ca o disjuncție contradicțională”¹⁸⁵.

Putem afirma, deci, că pe baza logicii terțului inclus există posibilitatea descrierii unei coerențe între nivelurile de realitate, iar cunoașterea rămâne pentru totdeauna deschisă. „Cu alte cuvinte, acțiunea logicii terțului inclus asupra diferitelor niveluri de realitate induce o structură deschisă, gödeliană a ansamblului nivelurilor de realitate”¹⁸⁶.

Trebuie specificat că, în cazul transdisciplinarității, vorbim de un *Obiect transdisciplinar*, care este compus din ansamblul nivelurilor de *Realitate* și zona sa complementară de nonrezistență, și de un *Subiect transdisciplinar*, care este definit de ansamblul nivelurilor de percepție și, respectiv, de zona sa de nonrezistență. Pentru ca *Subiectul transdisciplinar* să poată comunica cu *Obiectul transdisciplinar*, trebuie ca cele două zone de nonrezistență (ale *Subiectului* și *Obiectului*) să fie *identice*. Acest punct de contact, interacțiune între *Obiect* și *Subiect*, nu poate fi redus nici la unul, nici la celălalt.

Avem, deci, o viziune ternară (*Subiect*, *Obiect* și *Interacțiune*) în cazul cunoașterii transdisciplinare, care este diferită de cea clasică, unde aveam o structură binară (*Subiect* și *Obiect*).

„Kant nu se îndoiește că există o *realitate* independentă-de-mental; pentru el, acesta este un postulat al rațiunii. El se referă la elementele acestei realități independente-de-mental cu diferiți termeni: lucru în sine (*Ding an sich*), obiect noumenal sau noumen, colectiv – *lumea noumenală*. Dar nu putem exprima nicio concepție despre lucrurile noumenale; chiar noțiunea de lume noumenală este un fel de limită a gândirii”¹⁸⁷. El afirmă că obiectele simțurilor interne sunt ideal transcendente și nu real transcendente. *Realitatea* nu este altceva decât felul în care ne apar nouă lucrurile.

Natura *realității* a fost, cum am văzut, obsesia oricărui gânditor indiferent de discursul paradigmatic în care se situa. Natura schimbătoare a fenomenelor sensibile nu se putea afirma într-un mod coerent astfel încât ea să prezinte garanția vreunei obiectivități. Filosofia greacă are prin excelență meritul de a fi afirmat că nu putem avea un discurs obiectiv și coerent despre lume în lipsa oricărui tip de invarianți. „De fapt, devenirea, dinamica, nu este descriptibilă și acest lucru s-a știut de la începuturile filosofiei. A nu te putea scălda de două ori în același râu este un fapt ce trebuie înțeles ca fiind o confirmare a imposibilității de a fixa curgerea în forma *substanței* sau

¹⁸² Ștefan Lupașcu (1900-1988) – filozof francez de origine română. În scrierile sale reconciliază dintr-o anumită perspectivă filosofia și știința (în sensul că există o gândire comună ce are la bază principiul existenței universale și ireductibile a contradicției).

¹⁸³ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula...*, ed. cit., pp. 189-190.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 193.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 208.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 238.

¹⁸⁷ HILARY PUTNAM, *Rațiune adevăr și istorie*, ed. cit., p. 84.

obiectului. Iar curgerea, procesul, devenirea ne explică faptul că <alte ape> ne învăluie în fiecare moment”¹⁸⁸.

Ceea ce propune în mod special gândirea transdisciplinară este înțelegerea lumii prezente în virtutea unității cunoașterii. „Cunoașterea nu este deci nici *exterioară*, nici *interioară*: ea este în același timp *exterioară* și *interioară*: studiul universului și studiul ființei umane se susțin unul pe celălalt”¹⁸⁹. Se încearcă, în acest mod, recuperarea pe verticală a ființei umane (în sensul că știința nu trebuie redusă doar la un aspect, la cercetarea lumii exterioare exclusiv în baza organelor de simț, deși sub acest aspect ea este esențialmente o prelungire a acestora), dându-i-se, astfel, un sens important prin recunoașterea locului omului în procesul cunoașterii.

Angajarea ontologică a științei presupune și un holism epistemologic. Entitățile ce aparțin realității depind de felul în care noi cercetăm realitatea. Angajarea ontologică se realizează la nivelul unei construcții făcute de om care vine în contact cu experiența doar la nivelul periferic al sistemului. Din această interpretare holistă a științei¹⁹⁰ vom deduce că putem revizui chiar logica și matematica (chiar dacă ele nu sunt simple generalizări ale unor enunțuri empirice) pentru a restabili armonia dintre opiniile și experiența noastră, asigurând astfel o relație între limbaj și lume cât mai departe de un posibil mecanism de declanșare a erorilor. Totalitatea opiniilor noastre este gândită de Quine ca „un câmp dinamic de forțe” în care nu putem deosebi decât gradual între apropierea și depărtarea de experiență, astfel că miza în virtutea căreia noi admitem (alegem) ca fiind adevărate sau false aserțiunile nu este dată de modelele repetabile de exprimare, ci de evenimente individuale pentru a evita astfel nu numai ambiguitățile provenite din neglijență, ci și pe cele sistematice. „Nici chiar propozițiile logicii sau matematicii, ori cele ale ontologiei, nu sunt situate dincolo de acest câmp; faptul că nu pot fi revizuite așa de ușor nu se datorează vreunei garanții speciale de adevăr pe care ar avea-o, ci unor rațiuni pragmatice. Abandonarea sau alterarea lor ar produce modificări complexe în ansamblul sistemului cunoașterii”¹⁹¹. Quine arată astfel că este lipsit de sens să căutăm o graniță între enunțuri care sunt expresia experienței sau cele care sunt valabile în general. O astfel de graniță nu există, iar acest lucru este cu atât mai întemeiat și justificat cu cât niciun enunț nu este imun la revizuire. Quine afirmă că „s-a propus chiar revizuirea terțului exclus ca un mijloc pentru simplificarea mecanicii cuantice”¹⁹².

Observăm cum interogațiile ce vizează natura *realității* vizează în același timp atât aspecte ale ontologiei, cât și aspecte ale epistemologiei și ale teoriei limbajului. Faptul că știința este dependentă atât de limbaj, cât și de experiență arată că nu putem vorbi despre realitate din interiorul unei singure discipline. Este important să facem distincția *real-realitate* (în termenii lui Basarab Nicolescu), pentru a putea descrie ceea ce se află dincolo de anumite dihotomii și, în același timp, de a desemna anumite concepte. Dacă *realitatea* salvează atât *fenomenul*, cât și *subiectul* cunoscător, la nivelul *realului* putem descrie înțelesuri adânci atât ale *lucrului în sine*, cât și ale *obiectului*. La nivelul *realității* nu putem vorbi în termeni absoluți de lume exterioară și nici de lume interioară. Există un anumit tip de complementaritate la nivelul tuturor discursurilor despre *real-realitate* care, din perspectivă transdisciplinară, ne dă încrederea că ne apropiem de acea înțelegere corectă și coerentă a lumii.

¹⁸⁸ CORNEL HARANGUȘ, „Neantul și posibilul în discursul ontologic”, articol publicat în *Logică și ontologie*, Ed. Trei, Timișoara, 1999, p. 92.

¹⁸⁹ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula...*, ed. cit., p. 240.

¹⁹⁰ „Știința totală este asemenea unui câmp de forțe ale cărui condiții-limită sunt constituite de experiență. Un conflict cu experiența la periferie ocazional reajustări în interiorul câmpului. Valorile de adevăr vor fi *redistribuite* pentru unele din enunțurile noastre. Reevaluarea anumitor enunțuri implică reevaluarea altora, din cauza interconexiunilor lor logice – legile logicii fiind, la rândul lor, numai alte enunțuri oarecare ale sistemului, alte elemente oarecare ale câmpului” (WILLARD VAN ORMAN QUINE, „Două dogme ale empirismului”, trad. de Ilie Pârvu, în vol. *Epistemologie* (orientări contemporane), Ed. Politică, București, 1974, p. 55.)

¹⁹¹ ANTON HÜGLI, POUL LÜBCKE, *Filosofia în secolul XX*, vol. 2, Ed. All, București, 2003, p. 364.

¹⁹² *Două dogme ale empirismului*, ed. cit., p. 55.

Transdisciplinaritatea vizează, astfel, „ceea ce *este* în același timp *între* discipline, *înăuntrul* diferitelor discipline și *dincolo* de orice disciplină. Finalitatea sa o reprezintă înțelegerea lumii prezente, unul din imperativele ei constituindu-l unitatea cunoașterii”¹⁹³. Putem regăsi, astfel, în viziunea transdisciplinarității bazate pe fizica cuantică (și nu numai), unde se renunță practic la conceptul de constituent ultim al materiei (în sensul că oricum această căutare a ultimelor particule este una asimptotică, fără sfârșit), „*Unul metafizic*”, „*canonul parmenidean al ființei*”?

EPILOG

Poate ar fi fost mai potrivit să nu cedăm tentației de a scrie un epilog lucrării noastre, riscând să dăm cititorului impresia – cu totul contrară intențiilor pe care le-am declinat de la început – unui demers închis și autosuficient. Optând totuși pentru o încheiere, o facem nu cu scopul de a sumariza concluziv ideile expuse, ci din dorința de a întâmpina un posibil disconfort pe care l-ar resimți cititorul derutat de punerea teologiei ortodoxe într-un context transdisciplinar. Precizăm că un asemenea plasament al teologiei nu trebuie să pară nicidecum delegitimant, în sensul că ortodoxia discursului său ar risca să-și dilueze sau chiar să-și piardă identitatea, trecând în teritoriul unei spiritualități anonime; metodologia transdisciplinară, *întru totul afină cu spiritul creștinismului*, inaugurează în cunoașterea științifică un mod al flexibilității metodologice și terminologice care permite lărgirea orizontului cunoașterii dincolo de modele reducționiste și de clișee ale limbajului. Același lucru l-au făcut în domeniul spiritului, la vremea lor, Părinții Bisericii, care nu și-au propus niciodată să „sanctifice” idolatru fie vreun sistem filosofic în paradigma căruia s-au exprimat, fie un anumit cadru conceptual sau chiar termeni ai vocabularului teologic (pe care nu arareori i-au forjat semantic prin transvaluarea limbajului filosofic al momentului), ci să salveze semnificațiile, întotdeauna inefabile, din spatele acestor mijloace de cunoaștere și expresie.

În ceea ce privește viziunea asupra realității, am putut vedea că teologia rezistă exigențelor celor mai recente pe care analiza științifică și filosofică a acestui concept le ivește (și pe care, în bună măsură, le anticipează), fără ca ea însăși să propună un discurs „fosilizat” în forme quasidefinitive asupra realității, dar și fără ca această flexibilitate să piardă pe drum etosul identitar al discursului său ontologic. Putem propune astfel o fuziune de orizonturi asupra conceptului de „realitate” în chiar sensul pe care această sintagmă îl are și care evită cu eleganță extremele amintite mai înainte: un proces dinamic și autotranscendent care constă în crearea unui nou orizont al cunoașterii din mai multe, respectându-le acestora întrutotul identitatea¹⁹⁴. Acest nou orizont se deschide asupra unei „înțelegeri comune, împărtășite” (*shared understanding*) a temei aflate în discuție, înțelegere care nu teșeste, în manieră sincretică, relieful specific orizonturilor particulare care au fuzionat; este vorba de o *viziune nouă*, îmbogățită, asupra lumii care emerge din fuziunea de orizonturi, iar nu de o simplă însumare a unor puncte de vedere mai mult sau mai puțin complementare.

În măsura în care, așadar, teologia creștină Răsăriteană nu își construiește propriul discurs asupra realității în concepte închise și imuabile, impermeabile la rafinări semantice și opozabile (în raport de A-nonA) celor din ontologia științifică actuală, putem afirma că o fuziune de orizonturi (și, implicit, *înțelegerea* însăși) într-un teritoriu transdisciplinar este posibilă. Această înțelegere comună se poate întemeia, în cazul temei realității, pe cel puțin două idei consistente, așa cum am încercat să arătăm: „sensibilitatea” ontică și epistemică a realității față de implicarea subiectului uman și distincția Real-realitate (aceasta din urmă derivând, în teologia patristică, din întemeie-

¹⁹³ BASARAB NICOLESCU, *Noi, particula...*, ed. cit., p. 232.

¹⁹⁴ De fapt, în metabolismul cunoașterii însăși *înțelegerea* (în orice moment al cogniției) presupune o fuziune de orizonturi; așa încât această sintagmă nu desemnează o construcție metodologică contingentă, pretențioasă dar dispensabilă în exotismul ei, nici nu este un simplu amănunt picant al discursului epistemologic, ci exprimă chiar *firescul* actului cognitiv.

rea non-esențialistă a realității create „din nimic”). Dacă această fuziune poate creiona o modestă schiță a unei noi *Weltanschauung*, lășăm în ultimă instanță cititorul și timpul să decidă...

ABSTRACT

GABRIEL MEMELIS, ADRIAN IOSIF, DAN RĂILEANU, *A Trans-Disciplinary Perspective on the Concept of Reality*

This study considers ontology from three different angles – theological, scientific and philosophical – by means of trans-disciplinary methods. The background intention of this paper lies not in the building of a new metaphysics, but, in identifying, through the fusion of the three perspectives approached, the convergent criteria to validate a reality qua reality. A possible meeting point for the perspectives over reality of the theological Tradition of the Eastern Christianity, of the natural sciences and of the philosophy can be built on at least two revolutionary changes in science that occurred in the 20th century: 1) living behind the naive realism and the ambition to build a discourse of knowledge of “reality in itself”; 2) an interactive and dialogical configuration of the onto-epistemic binominal subject-object; correlatively, surpassing the concept of “objective reality”, independent to the implication of the observer subject.

