



ANTHROPOS



**Adrian
Miroiu**

Argumentul ontologic

O cercetare logico-filosofică



Adrian Miroiu

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

Adrian Miroiu

Copyright © 2001, **BIC ALL**

Toate drepturile rezervate Editurii **BIC ALL**.

Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **BIC ALL**.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii **BIC ALL**.

Copyright © 2001 by **BIC ALL**.

All rights reserved.

The distribution of this books outside Romania is prohibited without the written permission of **BIC ALL**.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

MIROIU, ADRIAN

Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică / Adrian

Miroiu – București: Editura **BIC ALL**, 2001

p. 472; cm. 20 – (Anthropos)

ISBN 973-471-313-6

1

Editura BIC ALL:

Bd. Timișoara nr. 58, sector 6

cod 76578 – București

Tel: 402 26 00; 402 26 01.

Fax: 402 26 10.

Departamentul:

Tel: 402 26 30; 402 26 31.

difuzare

Comenzi la:

comenzi@all.ro

URL:

<http://www.all.ro>

Redactor:

Daniela Ciascai

Coperta:

Stelian Stanciu

Director artistic:

Mircia Dumitrescu

Adrian Miroiu

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

O cercetare logico-filosofică



ADRIAN MIROIU, doctor în filosofie, este profesor universitar la Catedra de filosofie moral-politică a Universității din București. A fost decan al Facultății de Filosofie, Universitatea București. În prezent este Secretar de Stat în Ministerul Educației Naționale.

Cele mai importante lucrări:

Realitate și practică socială. Studiu de ontologie formală, 1989;

Matafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu, 1993;

Ce nu e existența, 1994;

Introducere în logica filosofică. Vol. I: Logică și formalizare, 1995;

Filosofie fără haine de gală, 1998;

Etica aplicată (editor), 1995;

Teorii ale dreptății (editor), 1996;

Învățământul românesc azi (editor), 1998.

CUPRINS

Nota autorului.....	7
I. INTRODUCERE: STRUCTURA PROBLEMATICĂ	
A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC	9
1. Argumentul ontologic și problema existenței	9
2. Anselm și noul Anselm	15
a) <i>Un text de demult</i>	15
b) <i>O primă reconstrucție a argumentului</i>	26
c) <i>Descartes despre argumentul ontologic</i>	32
3. Critica lui Kant	43
a) <i>Concept și posibilitate</i>	43
b) <i>Determinarea completă a conceptelor</i>	48
c) <i>Existența nu este un predicat</i>	52
d) <i>Invaliditatea, după Kant, a argumentului ontologic</i>	60
4. Interludiu despre istoria înțeleșurilor lui „este”	63
 PARTEA I: ABORDAREA CLASICĂ A	
ARGUMENTULUI ONTOLOGIC	79
II. LOGICA „EXISTENȚEI”	81
1. Existența – concept de treapta a doua	82
a) <i>Proprietăți și note ale conceptelor</i>	82
b) <i>Logica enunțurilor existențiale</i>	89
2. Teoria descripțiilor și teoria existenței	104
a) <i>Filosofii și simțul realității</i>	104
b) <i>Despre existența obiectului descris</i>	129
c) <i>Teoria descripțiilor și argumentul ontologic</i>	139
d) <i>Este totuși existența un predicat?</i>	142
 III. TEORII ALE REFERINȚEI.....	150
1. Referință, predicatie și adevăr	150
a) <i>Patru genuri de teorii ale referinței</i>	150
b) <i>Referință fără predicatie și fără adevăr</i>	161
2. Teoria intențională a referinței	177
a) <i>Intenția de a referi</i>	177
b) <i>Referință fără existență</i>	199
c) <i>Concluzie: forma logică a susținerilor existențiale</i>	223

PARTEA a II-a: ABORDAREA MODALĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC	229
IV. LUMILE POSIBILE: CE ESTE EXISTENȚA?	231
1. Formula leibniziană a argumentului ontologic	231
2. Esențialism și modalități de re	243
3. „Ideea” de lume posibilă	250
a) <i>Mirajul junglei, sau teorii exotice despre entități exotice</i>	252
b) <i>Actualismul modal</i>	256
c) <i>Extensionalizarea discursului modal. Exemplu: D. Lewis și argumentul ontologic</i>	262
d) <i>Lumile posibile ca entități fundamentale</i>	267
4. Existență și actualitate	271
a) <i>Strategia posibilistă</i>	273
b) <i>Despre ceea ce nu este</i>	286
c) <i>Într-o lume și despre o lume</i>	295
d) <i>Strategia actualistă modală</i>	301
e) <i>Enunțuri existențiale negative</i>	307
V. EXISTENȚA NECESARĂ	315
1. Forma logică a argumentului ontologic	315
a) <i>Argumentul ontologic în haină sintactică</i>	315
b) <i>Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea posibilistă</i>	320
c) <i>O analogie: ideea de eternitate</i>	324
d) <i>Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea actualistă</i>	328
2. Perihoreza lumilor posibile	334
a) <i>Se poate autofunda teoria lumilor posibile?</i>	336
b) <i>Ideea de perihoreză a lumilor posibile</i>	348
c) <i>Fapte modale</i>	355
d) <i>Lumea actuală</i>	361
e) <i>Logica lumilor posibile</i>	371
f) <i>Existența ca predicat</i>	380
g) <i>Existența ca predicat transcendental</i>	394
3. Metoda idealului regulativ și metoda cunoașterii nestandard	399
VI. CONCLUZIE: O RECONSTRUCȚIE VALIDĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC	405
APPENDIX 1: Logica modală elementară	423
APPENDIX 2: Logica lumilor posibile – o abordare formală	429
Note	453

Nota autorului

Această lucrare a fost elaborată în anii 1988-1989. Considerente de natură editorială au făcut ca ea să fie publicată sub forma a două cărți distincte: prima parte la Editura Șansa, în anul 1994, sub titlul *Ce nu e existența*, iar a doua parte la Editura ALL, în anul 1993, sub titlul *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*. Mulțumesc încă o dată celor două edituri pentru efortul făcut în acei ani dificili în vederea publicării unui text de specialitate uneori foarte strictă.

Am considerat că este acum cazul să încerc reunirea materialului în forma în care el fusese conceput. Nu am făcut multe modificări față de textele deja publicate. Motivele sunt multiple. În primul rând, în anii din urmă preocupările mele intelectuale s-au îndreptat destul de mult în alte direcții și nu am mai frecventat îndeajuns de atent literatura asupra domeniului apărută în anii '90. Dar, în al doilea rând, cred încă în susținerile, tezele și rezultatele formulate și sper că ele merită să fie aduse la cunoștința studenților și mai tinerilor cercetători.

Voi menționa pe scurt cele mai importante schimbări aduse față de textele publicate deja: 1) în Partea I am operat modificări în câteva locuri, pentru a înlătura inconsistențe și interpretări pe care acum le consider greșite; 2) în Partea a II-a am eliminat câteva subcapitole, care fie prisosesc acum (cum e cazul vechii introduceri), fie nu sunt legate direct de mersul argumentării; 3) am adăugat un appendix care cuprinde rezultatele formale pe care se bazează întreaga argumentație din Capitolul V și care sunt esențiale în formularea poziției mele asupra argumentului ontologic.

A.M.

I. INTRODUCERE: STRUCTURA PROBLEMATICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

1. Argumentul ontologic și problema existenței

Între încercările care, în istoria gândirii, au stat mărturie punții deschise între teologie și filosofie, argumentele pentru existența lui Dumnezeu sunt cele mai cunoscute. Augustin, Anselm, Toma din Aquino, Occam, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel și, alături de ei, mulți alți giganți ai spiritului și-au încordat puterile spre a formula astfel de argumente, fie că le-au acceptat validitatea, fie că le-au contestat în chip energic.

Întreaga carte pe care cititorul o are sub priviri se mișcă în jurul noimei criticii kantiene a *argumentului ontologic* pentru existența lui Dumnezeu. De aceea, chiar foarte abrupt, simt nevoia de a aminti de pe acum sistematizarea oferită de Kant diverselor probe pentru existența lui Dumnezeu. Demonstrația, spune el, fie pleacă de la experiență, fie procedează a priori, pornind de la conceptul de Dumnezeu. La rândul ei, experiența poate fi privită sau ca o experiență anumită, determinată (când pornește deci de la natura particulară a lumii noastre sensibile, cunoscute prin experiență), sau ca o experiență nedeterminată, când interesează simpla existență a ceva oarecare¹.

Când plecăm de la o experiență determinată avem de-a face cu *argumentul fizico-teologic*. El se desfășoară în felul următor: în lume se găsesc pretutindeni semne ale unei finalități, ale ordinii, armoniei, frumuseții ei. Această orânduire nu poate fi explicată apelându-se numai la natura lucrurilor. Rațiunea impune drept cauză a lumii o ființă care ordonează lucrurile în mod finalist, ca elemente ale unei construcții artistice și în care se întrunesc toate perfecțiunile. Al doilea argument, cel *cosmologic*^{*}, pleacă nu de la o experiență determinată (experiența ordinii, armoniei, frumuseții ori finalității din lume), ci de la experiența oarecare. El decurge

^{*} Numit de Leibniz a *contingentia mundi*.

astfel: „Dacă ceva există, trebuie să existe o ființă absolut necesară. Dar cel puțin eu însumi exist, deci există o ființă absolut necesară”². Trecerea de la premise la concluzie se sprijină pe legea cauzalității, după care orice se află în lume, întrucât este contingent, își are o cauză a lui; la rândul ei, și această cauză este contingentă și deci trebuie să aibă de asemenea o cauză – și tot așa mai departe; dar această serie cauzală nu poate să se întindă la nesfârșit, ea trebuie să se închidă cumva. Se întâmplă așa dacă admitem că seria cauzală se sfârșește cu o cauză absolut necesară.

Al treilea argument, pe care Kant îl numește „*ontologic*”, este a priori, adică în el se face abstracție de orice experiență și se conchide, din simple concepte, în chip a priori, la existența lui Dumnezeu. Pe scurt, argumentul e următorul: dacă Dumnezeu este ființa perfectă, *ens perfectissimum* sau *realissimum*, atunci e contradictoriu a gândi că Dumnezeu nu există, întocmai cum e contradictoriu a gândi că un triumphi – care, prin esența lui, are trei unghiuri – nu are trei unghiuri.

Argumentul ontologic, consideră Kant, are, între toate, cea mai mare însemnătate și este presupus de celelalte două. O dată ce el e destrămat, același lucru se va întâmpla și cu argumentele secundare. De pildă, cel cosmologic își trage întreaga putere din argumentul ontologic, pe care, prin vicleșug, îl prezintă îmbrăcat în altă haină. Deși se pleacă de la experiență, se ajunge la o cauză primă, absolut necesară; apoi, din conceptul de cauză necesară se scoate acela de ființă reală (*ens realissimum*). „Dacă zic: conceptul de *ens realissimum* este (...) singurul care se potrivește și este adecvat existenței necesare, atunci trebuie să admit că din el poate fi dedus cel din urmă. Nu este deci propriu-zis decât dovada ontologică din simple cauze, care conține toată puterea de dovedire în așa-numitul argument cosmologic; și pretinsa experiență este cu totul de prisos, poate numai pentru a ne conduce spre conceptul de necesitate absolută, dar nu pentru a demonstra această necesitate într-un lucru oarecare determinat” (*ibidem*, p. 484). Argumentul ontologic e, așadar, temelia acestor încercări de a dovedi, cu mijloacele raționalului, existența lui Dumnezeu. A le ataca la rădăcină impune a realiza o critică radicală a argumentului ontologic; iar Kant și-a îndreptat eforturile exact în această direcție.

Istoria argumentului ontologic era, și pe timpul lui Kant, deja foarte lungă. Teolog iscusit și învățat, Anselm din Canterbury³ (1033-1109) e cunoscut până astăzi pentru că el, întâiul, a deslușit, în întreaga lui forță, acest argument. (De aceea, în cele ce urmează, nu numai rațiuni stilistice, ci și dorința de a-l omagia pe atât de timpuriul gânditor vor face ca, de multe ori, referirea la argumentul respectiv să se înfăptuiască cu ajutorul apelativului de „anselmian”). Dacă preceptul augustinian: *crede ca să înțelegi* i-a fost de căpătâi și lui Anselm, acesta a mers mai departe; el i-a adăugat un nou precept: *credința caută cunoașterea*. „Mi se pare că este o neglijență să fii tare în credință și să nu cauți totodată să pricepi ceea ce crezi”, spunea Anselm; căci „creștinul trebuie să ajungă prin credință la rațiune”. El trebuie să plece de la credință, „nu să ajungă la credință plecând de la rațiune; și mai puțin trebuie el însă, când nu este în stare să înțeleagă, să se îndepărteze de credință”. Când nu cunoaște, creștinul „venerează”, fiindcă, spune Anselm, „credința noastră trebuie să fie apărută cu rațiunea contra celor fără de Dumnezeu, și nu contra creștinilor ... Celor fără de Dumnezeu trebuie să li se arate cât de nerațional ne combat ei pe noi”⁴. Aici se află primul sens adânc al argumentului anselmian: el vrea să tranșeze, cu mijloacele rațiunii, într-o chestiune ce ține de credință. „Pentru ce a spus ignorantul* că nu este Dumnezeu”⁵, când este așa de limpede, pentru un spirit rațional, că tu exiști în cel mai înalt grad dintre toate? De ce, dacă nu pentru că este lipsit de minte și ignorant?” – se întreabă Anselm în celebra sa scriere *Proslogion* (capitolul III). *Credem* în Dumnezeu, spune el, dar trebuie să *înțelegem* că acesta este așa cum credem că este (capitolul II).

Amintirea acestui rost pe care l-a avut argumentul anselmian nu ar fi totuși suficientă pentru a face ca el să clocotească și astăzi de viață. Cum se face că după radicala critică pe care i-a făcut-o Kant, argumentul continuă să rețină atenția în lumea filosofică? În mare, răspunsul poate fi aflat pornind chiar de la această critică: prin ea s-a scos la iveală o problematică extraordinară de importantă și de fertilă, care zăcea asunsă sub veșmintele argumentului – veșminte care, o dată cu critica lui Kant, s-au dovedit prea strâmte, impropriei ei. Altfel zis, în argumentul anselmian se află înfășurată

* Sau, în alte traduceri: *nebumul* sau *nesocotitul*.

o problematică ce pătrunde adânc în structurile gândului, o problematică la rădăcina ontologiei. Argumentul e, după Kant, ontologic, nu numai pentru că are a face cu dovedirea existenței a ceva, ci și pentru că vizează miezul ontologiei clasice: ce înseamnă că *ceva este* (sau: *există*).

Mergând mai departe pe drumul evidențierii unei semnificații filosofice largi a argumentului anselmian, o semnificație de neînghesuit în cadrele strâmte ale teologiei raționale, G.W.F. Hegel sugera, în contra lui Kant, valabilitatea argumentului. Pentru Hegel, argumentul prezintă o *formă* logică validă, prin care se susține puțința de a trece de la *concept* la *ființă*, de a realiza mijlocirea dintre acestea două. Or, o atare trecere „înseamnă foarte mult, este bogată și conține în ea interesul cel mai profund al rațiunii. A sesiza acest raport dintre concept și ființă este în chip deosebit și interesul timpului nostru. Trebuie să fie indicată mai de aproape cauza pentru care această trecere prezintă un astfel de interes. Apariția acestei opoziții este un semn că subiectivitatea a atins culmea ființei-sale-pentru-sine, a ajuns la totalitatea de a se știi pe sine ca infinită și absolută în sine însăși”⁶. În argumentul anselmian se pleacă de la concept și se trece la ființă. Însă „atât conceptul cât și ființa, lumea, finitul sunt amândouă determinații unilaterale, fiecare dintre ele se convertește în cealaltă și se înfățișează o dată ca fiind momente nu de sine stătătoare și a doua oară ca ceea ce produce cealaltă determinație pe care o poartă în sine. Numai în idee este adevărul lor, amândouă sunt [există] ca pure, nici una dintre ele nu trebuie să aibă numai determinarea de a rămâne ceva ce începe, ceva ce e originar, ci fiecare trebuie să se înfățișeze ca una ce trece în cealaltă, adică trebuie să fie ceva pur”⁷. Așadar, în cazul finitului conceptul și ființa nu-și corespund; fiecare în parte e o determinație unilaterală, ele nu sunt constrânse să constituie unul și același moment. Numai în cazul infinitului, al *Idei*, existența corespunde – și aceasta în chip necesar – conceptului; Ideea este unitatea subiectului și obiectului. Ideea devine astfel, pentru Hegel, conținutul unui argument anselmian valid.

Tot la concluzia unui fundamental rost în filosofie al argumentului lui Anselm ajunge și C. Noica. Argumentul, admite

gânditorul român, este „modalitatea permanentă a filosofiei ființei”: „Cercul din filosofia ființei este, în felul său, însuși argumentul ontologic”⁸. Specific filosofiei e că, „față de știință și în genere de cultura științifică a omului modern, care tind să-l închidă într-un univers *teoretic*, filosofia apare astăzi – fiindcă a fost așa întotdeauna – ca o ieșire din *teoretic*, cu alte cuvinte ca o angajare a subiectului de filosofare într-o lume a ființării, în orice caz una *extrateoretică*”. Această trecere de la „*teoretic*” la „*extrateoretic*” trebuie să fie arătată de filosofie; căci orice conștiință filosofică „va trebui în ultimă instanță să facă trecerea de la conștiința *despre* ce este la conștiința a ceea ce este ea însăși”⁹. Ea trebuie să arate, deci, cum – deși conștiință a ceva – în același timp este *ceva*; cum, deși conștiință, ea *este ființă*. Or, o atare trecere de la conștiință la ființă urmărea să probeze și argumentul anselmian.

Dar, pentru a avea încă sânge în el, argumentul anselmian original trebuie, crede Noica, să fie amendat în cel puțin două locuri: mai întâi, spre deosebire de argumentul clasic, el trebuie să poarte nu asupra conceptului ființei desăvârșite, ci asupra celui de ființă; el trebuie pus nu teologal, ci în puritatea sa, cu adevărat – atunci – „ontologică”. Dar nici sub această formă pură nu pare utilizabil și e nevoie, după Noica, de un al doilea pas: „Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gândirea noastră, ci este numai o *temă*, și anume tema prin excelență, atunci argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine într-o ființă. Nu gândim ființa, ci doar devenirea într-o ființă. *Este*, deci, tot ce are devenirea într-o ființă... Argumentul ontologic trebuie să spună: nu conceptul de ființă este cu necesitate, ci conștiința devenirii într-o ființă *este* devenire într-o ființă”¹⁰.

Ideea ar fi deci următoarea: argumentul ontologic constă în aceea că, în încercarea de a infera de la anumite constructe teoretice la existența a ceva care corespunde acestora, există cel puțin un *punct arhimedic*. În forma inițială a argumentului, punctul arhimedic era indicat de conceptul *ființei divine*; Hegel îl reconstruia ca relativ la conceptul de *ființă*; Noica, la rândul său, îl invoca în raport cu conceptul *devenirii într-o ființă*. În plus însă,

acest construct teoretic are capacitatea de a da garanții – adică, de a furniza un criteriu suficient – că o atare inferență este valabilă. Cu alte cuvinte, prin argumentul anselmian se propune un construct astfel încât:

a) Acesta este un construct teoretic precum atâtea alte constructe teoretice pentru care admitem că are sens să ne întrebăm dacă lor le corespunde ceva existent. Dacă, de pildă, considerăm argumentul original, acesta privește un concept – cel de ființă divină – pentru care are sens să ne întrebăm dacă îi corespunde ceva existent; ne punem această întrebare tot așa cum ne întrebăm despre atâtea alte concepte dacă există în realitate ceva care le corespunde. Argumentul spune deci că acel concept țintește către ceva real. Totuși, dacă ar fi numai atât, nu am avea încă nimic deosebit. Cător altor concepte nu le corespunde în realitate ceva!

b) Dar argumentul spune ceva mai mult: că *putem demonstra* că acestui concept îi corespunde ceva în realitate; cu alte cuvinte, o dată ce am pus conceptul, am pus și obiectul care îi corespunde. Conceptul anselmian e, în acest sens, punctul arhimedic, punctul care asigură că, cel puțin într-un loc, conștiința și lumea se ating. Dacă e însă posibil acest lucru, e pentru că un atare concept conține în el garanția că lui îi corespunde în realitate ceva; conceptul însuși ne asigură că e valid să inferăm existența celui obiect.

Prin urmare, dacă – potrivit punctului (a) – conceptul anselmian e un concept ca multe alte concepte, e în rând cu ele și de același tip cu ele, potrivit punctului (b) conceptul anselmian are un statut aparte: el ne furnizează un criteriu pentru a susține că obiectul către care țintește există – ne dă, așadar, o primă indicație privind felul în care putem construi puntea dintre conștiință și lume. El ne spune că, întrucât cel puțin într-un caz această punte se poate trece, cele două târâmuri nu sunt în mod esențial și definitiv separate*.

Așadar, conceptul anselmian este mai mult decât un simplu concept asupra a ceva: el cuprinde și proba că acel ceva există. Iar aceasta înseamnă două lucruri: că e posibilă o atare probă și că o putem realiza efectiv. Cel de-al doilea i se aplică numai conceptului anselmian. Primul bate însă mai departe. Ceea ce se

* Mai jos, vorbind despre concepte precum acesta, voi spune că sunt anselmiene sau, alteori, reflexive.

pretinde este că în conceptul anselmian sunt cuprinse și *criteriile* care ne permit ca, pentru orice alt concept, să susținem existența (sau nonexistența) referentului acelui concept. Conceptul anselmian nu doar că ne conduce la existența entității care îi corespunde lui, ci ne ajută și într-un alt sens. El indică un *instrument* de a judeca puțința de a referi a conceptelor noastre. (Într-un sens, conceptul anselmian devine un fel de condiție a posibilității caracterului referențial al conceptelor noastre).

Cel care a formulat explicit această consecință a fost Descartes. Acceptabilitatea unei idei constă, potrivit lui, în caracterul clar și distinct al acesteia. Conceptul de Dumnezeu – conceptul său anselmian – satisface cele două cerințe (și e, în acest sens, în rând cu multe alte concepte). Dar Dumnezeu este, în același timp, și garanția că lucrurile pe care le concepem în mod clar și distinct există. Numai pentru că Dumnezeu există putem, de asemenea, să susținem că lucrurile clare și distincte există. Astfel, deși conceptul de Dumnezeu e un concept alături de celelalte, el are ceva în plus: din el izvorăște puțința de a determina oricare dintre conceptele clare și distincte. Acest concept *dă seamă* de toate aceste concepte – e, într-un fel, *principiul* lor.

Cele două aspecte invocate definesc „logica” potrivit căreia funcționează conceptul anselmian*. Paginile ce vor urma nădăjduiesc să ofere mai multă încredere în posibilitatea unei atari concluzii.

2. Anselm și noul Anselm

a) *Un text de demult*

O primă formulare a vestitului argument o aflăm în scrierea *Proslogion* a lui Anselm din Canterbury. Impresia de colb vechi așternut peste pagina care-l cuprinde e greu de înlăturat. Cititorul

* Mai jos voi numi reflexive conceptele care se supun unei atari logici. Probabil că primul concept reflexiv este noūs-ul lui Anaxagora – în același timp simplă homoimèrie, dar și principiu al tuturor homoimèriilor. Într-un fel, de aceea, s-ar putea spune că strategia pe care o am în minte este *anaxagorică*.

este tentat să treacă peste el, socotindu-l nedemn de o aplecare mai îndelungată asupra-i, ba chiar ca o încercare de înșelătorie: o sofistică ieftină. Și totuși, cel ce vrea să-l ia cât de cât în serios se vede repede pus într-o profundă dificultate: e aproape sigur că există undeva o greșeală în mersul gândului lui Anselm; dar unde exact se localizează ea? Nu avem, din păcate, nici astăzi un diagnostic convingător și general în acest sens. Deși se vorbește adesea de caracterul definitiv al criticii lui Kant, prea clar nu e însă – cum vom vedea pe larg ceva mai jos – nici în ce constă aceasta. De vină e, cu siguranță, și Anselm. Cum putem înțelege argumentul său? Pe Anselm îl putem acuza cu temei de obscuritate. Dar cuvintele lui fascinează; ele provoacă acea stare specifică întâlnirii directe cu temele mari și dificile ale filosofiei.

Iată argumentul, în varianta sa originară:

„Și așa, Doamne, cel care dai înțelegere credinței, fă-mă să înțeleg, atât cât crezi că este folositor, că ești așa cum credem; și că ești acela în care credem. Într-adevăr, credem că ești ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput (*id quo nihil maius cogitari possit*). Dar ar putea să nu existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa, nu există Dumnezeu? (...) Dar, fără îndoială, acest cu adevărat ignorant, când aude despre ceva despre care vorbește – ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput – înțelege ce aude, și ceea ce înțelege se află în intelectul său; chiar dacă nu înțelege că acest ceva există. Căci un lucru este pentru un obiect să existe în intelect și un altul să se înțeleagă că obiectul există (...).

Așadar, chiar ignorantul este convins că există, în intelect măcar, ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput; pentru că atunci când aude acest lucru, îl înțelege și ceea ce este înțeles există în intelect. Și ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect. Deoarece, dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că există în realitate ceea ce este mai mare. Prin urmare, dacă ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect,

adevăratul ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput este unul decât care altul mai mare poate fi conceput: dar evident acest lucru nu este cu putință. Prin urmare, nu este nici o îndoială că există ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput, și există atât în intelect, cât și în realitate”¹¹ (*Proslogion*, capitolul II).

Așadar, ceea ce își propune Anselm este să demonstreze că:

(1) Dumnezeu există.

El observă că, pentru a avea șorți de izbândă, argumentarea sa trebuie să pornească de la *un anumit concept al ființei divine*. Dumnezeu trebuie să fie definit într-un anume fel. Ar urma, ca un al doilea pas, să se arate că ființa astfel definită există și, în sfârșit, dat fiind că acea ființă este însuși Dumnezeu, să se conchidă că Dumnezeu există. Altfel zis, pentru a ajunge la probarea tezei (1), e nevoie să se arate că sunt acceptabile alte două teze. Pentru Anselm, ele sunt:

(2) Dumnezeu = ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

(3) Acea ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există.

Concluzia (1) decurge imediat din (2) și (3). Desigur însă că acum greul cade pe aceste două teze. Cât de mare e încrederea pe care o putem avea în ele? Înainte de a aborda această chestiune, să poposim o clipă asupra formei lor logice. Mai întâi, e de observat că expresia: „ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput”^{*} este o *descripție definită* (= o expresie în care apare un

^{*} Aici există o problemă: așa cum a arătat J. Barnes, în *The Ontological Argument*, MacMillan, London, 1972, p. 4, argumentul lui Anselm păcătuiește prin aceea că în el se face pe nesimțite trecerea de la expresia „ceva decât care ceva mai mare nu poate fi conceput” la expresia „cel ceva decât care ceva mai mare nu poate fi conceput”. Prima expresie este o descripție nedefinită; cea de-a doua este o descripție definită. Așa cum vom vedea mai jos, cele două feluri de expresii au comportamente logice foarte diferite. Dacă Anselm pleacă de la descripția nedefinită și apoi lucrează cu cea definită, atunci, cum sugerează Barnes, argumentul său cuprinde în chiar acest punct o eroare. Voi lăsa însă deoparte această obiecție. Cred că argumentul cel

substantiv articulat (cu articolul hotărât), în cazul nostru „ființa”, cu sau fără o calificare atributivă, în cazul nostru cu calificarea: decât care altceva mai mare nu poate fi conceput); pe de altă parte, termenul „Dumnezeu” e luat ca un nume propriu. Prin urmare, expresia (2) are următoarea formă: ea este o identitate în care membrul stâng e un nume propriu, iar cel drept o descripție și care ne spune că numele și descripția se referă la același lucru. Un exemplu analog e următorul:

(2') Mihai Eminescu = autorul „Luceafărului”

unde Mihai Eminescu este un nume propriu, iar „autorul «Luceafărului»” este o descripție. La rândul ei, expresia (3) este o propoziție existențială, prin care unui obiect, descris într-un anume fel, i se atribuie existența. Între (3) și (1) avem totuși o diferență: deși ambele sunt propoziții existențiale, spre deosebire de (3) în (1) existența este atribuită unui obiect care este numit, nu descris. (Aceste precizări se vor dovedi foarte importante mai jos, cu deosebire în capitolul II).

Pentru a face acceptabilă o expresie precum (1), desigur că cel puțin două căi se deschid imediat: sau să se argumenteze că existența e cuprinsă în conceptul lui Dumnezeu; sau să se argumenteze că ea decurge din alte atribute divine. Cea de-a doua cale a fost exemplificată, în decursul istoriei gândirii, în principal prin argumentul cosmologic. Acesta, să ne reamintim, decurge astfel: orice faptură contingentă trebuie să aibă o cauză; cauza, la rândul ei este contingentă. Dar, dacă nu vrem să înaintăm la nesfârșit cu seria aceasta a cauzelor trebuie să acceptăm că ea se încheie, că există o cauză ultimă, absolut necesară – anume Dumnezeu. Kant, cum am văzut, considera că acest argument nu e decât cel ontologic, sub o formă mascată. Dar și din alte direcții s-ar putea argumenta în contra lui. Bunăoară: dacă Dumnezeu este creatorul lumii, atunci admitem că toate fapăturile ori stările de lucruri contingente sunt, în mod esențial, *dependente*. Or, dacă această susținere e folosită pentru a dovedi că Dumnezeu există, ne putem întreba dacă ea este mai evidentă decât cea pentru a cărei

mai puternic care i se poate pune împotrivă e acela că dacă descripția nedefinită referă la ceva, atunci prin chiar construcția ei ea nu va putea avea decât un singur referent.

demonstrare servește. De ce ne-ar fi mai ușor să admitem acest lucru, decât că Dumnezeu există? Prin urmare, dacă se încearcă probarea lui (1) încercându-se să se deducă existența din alte atribute divine, e posibil să fim puși în situația de a accepta, ca premise ale argumentului, teze filosofice deosebit de controversate.

Prima cale e aceea de a trata existența ca fiind cuprinsă în conceptul lui Dumnezeu. Iar dacă e așa, susțin apărătorii argumentului ontologic, de aici va decurge și că Dumnezeu există.

Să observăm în acest loc următorul lucru: în încercarea de a aborda analitic argumentul ontologic, întâlnim două probleme distincte. Prima este aceea de a indica temeiurile care fac plauzibilă o teză precum (2); cea de-a doua este de a detecta pașii argumentării, de a arăta cum, din premise, inferăm concluzia (1) dorită de Anselm. Să începem cu cea dintâi problemă. Dacă avem în vedere prima cale de a desfășura argumentul, ceea ce trebuie arătat este că în conceptul ființei decât care altceva mai mare nu poate fi conceput e cuprins și atributul existenței. Desigur că această susținere trebuie deosebită de (3), de susținerea că acea ființă există. Într-adevăr, ea spune numai că în conceptul ființei respective e inclusă existența. Însă (3) – și, tot așa (1) – spune altceva; nu afirmă că avem un concept, construit într-un mod particular (= astfel încât în el să se cuprindă și existența), ci că acestui concept îi corespunde ceva, că există ceva care cade sub el, care îl satisface.

Acum, să ne aplecăm asupra descripției cuprinse în (2). Dumnezeu e caracterizat prin aceea că e astfel încât nimic mai mare decât el nu e conceptibil; altfel zis, Dumnezeu are *mărime maximă* în sensul că nimic nu poate fi conceput ca fiind mai mare. A avea mărime maximă e un atribut care, consideră Anselm, nu poate fi închipuit ca neapartenând lui Dumnezeu. Desigur, pe Dumnezeu putem să ni-l închipuim ca având unele atribute, dar și ca neavând altele. Menirea lui (2) este de a duce la concluzia că Dumnezeu nu poate fi închipuit ca neexistent. Chestiunea ar fi deci următoarea: în primul rând, noi putem indica unele atribute ale divinității, precum a avea mărime maximă, a exista, a fi atotștiutor, a fi atotputernic, a fi pe deplin bun etc. Astfel de atribute se numesc *perfectiuni*. În al doilea rând, acceptăm că unele dintre

aceste atribute nu sunt independente de altele, în sensul că, bunăoară, dacă Dumnezeu posedă atributul X, atunci îl va posedea și pe Y. Mersul tuturor argumentelor vizând probarea existenței lui Dumnezeu e acela de a arăta că existența nu este independentă, că ea aparține divinității, o dată ce admitem că acesteia îi aparțin alte perfecțiuni. În cazul argumentului ontologic, atributul față de care, potrivit lui Anselm, este dependentă existența e acela de a avea mărime maximă. Scopul vizat e atunci următorul:

(2'') Atributul a avea mărime maximă implică atributul a exista.

Să notăm iarăși: un atribut oarecare – de pildă *ă fi autorul „Luceafărului”* – se aplică unui obiect, în cazul de față omului Eminescu; dar el e cuprins, face parte din anumite concepte (astfel, în conceptul de cel mai mare poet român e cuprins atributul a fi autorul „Luceafărului”). Dar dacă e așa, atunci prin (2'') spunem două feluri de lucruri:

(2''.1) Dacă în conceptul a ceva este cuprins atributul a avea mărime maximă, atunci în acesta e cuprins și atributul a exista.

(2''.2) Dacă unui obiect i se aplică atributul a avea mărime maximă, atunci acel obiect există.

Vom zăbovi ceva mai mult asupra distincției dintre aceste două propoziții. Să începem prin a cerceta mai atent perfecțiunea anselmiană: a avea mărime maximă. Potrivit lui Anselm, a fi mai mare e un atribut pe care ceva îl are în raport cu altceva, iar a fi maximal ca mărime e un atribut pe care nu-l poate avea decât o *singură* ființă – și anume în raport cu toate celelalte. În termeni moderni, am zice: a fi mai mare e o relație; a fi maximal ca mărime – e un atribut. Desigur, putem să pornim numai de la relație, iar atributul să-l definim cu ajutorul ei, în maniera obișnuită în logică: entitatea A este maximală ca mărime dacă și numai dacă oricare ar fi B, A este mai mare decât B. Dar ce înseamnă că ceva e mai mare decât altceva? Cu siguranță că Anselm nu a avut în minte doar proprietatea familiară de a fi mai mare, anume proprietatea de a fi mai mare ca dimensiuni. Ideea lui pare să fie că putem afla unele atribute care funcționează drept criteriu pentru a compara în privința mărimii două entități. Dimensiunea fizică reprezintă un astfel de criteriu. Dar există și alte criterii ale mărimii? Un animal, un cașalot de exemplu, este „mai mic” decât un om dacă luăm

drept criteriu atributul a fi inteligent, pentru că omul e mai inteligent decât acel animal. În general, am putea formula principiul după care comparăm *mărimea anselmiană* a două entități în felul următor:

(A) O entitate A este mai mare anselmian decât o entitate B în privința atributului X dacă A are atributul X, dar B nu are acel atribut.

De pildă, putem considera că X este atributul a fi rațional; omul îl are, un cașalot nu. Dar X poate fi și atributul a fi inteligent în gradul *n*. Și atunci însă, pentru un anumit *n*, numai omul, nu și cașalotul, îl satisface. Acum, punctul esențial al gândului lui Anselm pare să fie următorul: existența este un criteriu al mărimii (anselmiene). Astfel, principiul (A) devine:

(A') O entitate (A) este mai mare anselmian decât o entitate B în privința existenței dacă A există, dar B nu există.

Dacă, deci, prin invocarea existenței este posibilă compararea a două entități în privința mărimii lor anselmiene, atunci a compara un ceva existent cu un ceva neexistent are sens, la fel cum are sens să comparăm două lucruri existente în privința dimensiunii lor fizice. Pot spune: câinele meu este mai mare decât Cerber, căci primul există, dar al doilea nu, la fel cum pot spune că muntele Everest e mai mare decât muntele Omul.

Se pare totuși că, formulat ca mai sus, principiul (A') duce la dificultăți; într-adevăr, pe baza lui am putea conchide că orice există e mai mare decât orice care nu există. Câinele meu e mai mare nu numai decât Cerber, ci și decât Pegas, Zeus ori Superman. Însă a compara un câine existent cu miticul Cerber nu pare atât de nepotrivit pe cât este compararea aceluiași cu un alt animal mitic, Pegas, ca să nu mai vorbim de situația în care cel de-al doilea termen al relației este însuși Zeus. Or, dacă principiul (A') permite atari comparații, înseamnă că el definește un concept al mărimii anselmiene care este prea larg pentru a fi și pertinent.

Anselm nu era totuși obligat să recurgă la un concept al mărimii care, permițându-i desfășurarea argumentului, să aibă, în același timp, consecințe nedorite precum cea relevată aici; lui îi era suficient un principiu mai slab decât (A'). Anume – pentru a evita posibilitatea comparării unor obiecte atât de diferite precum câinele meu și Zeus -- el avea nevoie să admită că A și B au în

comun aceleași atribute cu excepția existenței. Numai în acest caz ele vor fi comparate în privința mărimii anselmiene. Așadar, (A') va fi înlocuit cu:

(A'') Dacă A și B au în comun toate atributele (cu excepția existenței) și A există, dar nu și B, atunci A este mai mare anselmian decât B¹².

Potrivit noului principiu (A'') pot compara ceva care nu există cu același lucru, luat ca existent; pot compara pe Dumnezeu considerat ca existent cu Dumnezeu considerat ca inexistent, nu însă cu Everestul ori cu Pegas.

Să notăm însă că în argumentul său Anselm nu spune explicit nicăieri că el compară ceva care există cu ceva care nu există; el compară două entități care au atribute diferite: primul e acela de a exista în intelect (mai mult, a exista numai în intelect); al doilea – de a exista în realitate. Desigur că am putea spune că dacă ceva există numai în intelect, atunci nu există în realitate, prin urmare e vorba tot de compararea a ceva ce există cu ceva care nu există. Totuși, nu este chiar așa. Una e a spune că ceva nu există, și alta e a spune că acela există în intelect, căci dacă despre ceva se afirmă că există în intelect, atunci lui i se atribuie nu pur și simplu non existența, ci *un gen de existență*; e drept, nu una materială, veritabilă, dar oricum o anume existență. Pentru a spune că ceva care există numai în intelect – nu și în realitate – este mai mic ca ceva care are aceleași atribute ca prima entitate, cu excepția faptului că există și în realitate, ar trebui să determinăm, mai întâi, în ce constă acea existență numai în intelect, precum și cum diferă ea de cea în realitate.

Desigur, problema aceasta este de o complexitate copleșitoare și nu ne putem încumeta acum să o privim în față; ea va fi destelenită treptat, în paginile care urmează. Să observăm însă că, pentru scopurile pe care ni le-am propus aici, ea nici nu cere o soluție. Ceea ce avem nevoie este să comparăm, în privința mărimii anselmiene, două obiecte – A și B – întru totul aidoma, cu excepția faptului că primul există în realitate, al doilea numai în intelect. Care este mai mare? Când zic: obiectul A' este mai cald decât obiectul B', eu nu am nevoie decât de raportul dintre cele două, de temperatura relativă a unuia față de celălalt; nu e nevoie să știu și mărimea absolută (în grade Celsius, bunăoară) a temperaturii lui

A' și a temperaturii lui B', ci numai care e mai cald dintre cele două. Tot așa, am putea compara pe A cu B în privința mărimii lor anselmiene fără a fi nevoiți să definim cu precizie statutul existențial al fiecăruia. Noi avem nevoie doar de un principiu de forma:

(A''') Dacă A și B au în comun toate atributele (cu excepția existenței) și A există în realitate, dar B numai în intelect, atunci A este mai mare anselmian decât B.

În plus, conceptului lui A îi corespunde în realitate ceva – entitatea A; conceptului lui B – nimic. Dar în conceptul lui A poate fi cuprins atributul existenței (desigur, acesta este un caz de excepție; e cazul conceptului lui Dumnezeu, vor sugera susținătorii argumentului ontologic). Că acestui din urmă concept, în acest caz, îi și corespunde ceva – abia trebuie demonstrat. Avem, așadar, două chestiuni:

1) *dacă în conceptul a ceva este inclus atributul existenței* (în realitate);

2) *dacă acestui concept îi corespunde ceva* (în realitate) – deci dacă există ceva care satisface conceptul.

Argumentul anselmian vrea să arate că – atunci când cercetăm conceptul de Dumnezeu – cele două chestiuni se suprapun.

Să mai observăm de pe acum că perfecțiunea anselmiană – a avea mărime maximă – poate caracteriza *cel mult* un obiect. Într-adevăr, să presupunem că ar exista două obiecte decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Ele ar fi atunci egale ca mărime; dar, întrucât și unul și celălalt există, fiecare dintre ele e limitat de celălalt. Putem atunci să concepem un alt obiect mai mare decât fiecare în parte, care nu are aceste limitări, care ar fi, de pildă, cât ambele la un loc. Dar atunci acest altceva decât care ceva mai mare nu poate fi conceput ar avea el mărime maximă – și, deci, perfecțiunea anselmiană nu se poate aplica mai multor obiecte (ea funcționează, prin urmare, ca o descripție a unei entități). Până aici nu știm însă decât că *cel mult* o entitate poate avea mărime maximă; dar lucrul acesta nu exclude situația ca nici una să nu fie astfel. Or, argumentul ontologic spune că există *cel puțin* o atare entitate. Dacă punem împreună cele două rezultate, vom conchide că, potrivit argumentului anselmian, o *singură*

entitate se caracterizează prin aceea că îi convine atributul mărimii maxime.

Faptul acesta este deosebit de semnificativ. Anselm subliniază explicit că argumentul său *nu se poate aplica oricărei idei generale*, ci numai conceptului de Dumnezeu. În felul acesta se dă un răspuns și contraargumentului formulat de Gaunilon, un călugăr din mănăstirea Marmontiers de lângă Tours. Putem, zicea acesta, să ne imaginăm o insulă în ocean, care le întrece pe toate în bogăție și delicii de tot felul, care în toate aceste privințe depășește orice alt pământ locuit de oameni. Dar această insulă, continua Gaunilon, datorită dificultății sau mai degrabă neputinței de a afla unde este, a fost numită „pierdută”. Acum urmează analogia între conceptul unei astfel de insule și conceptul de Dumnezeu: potrivit conceptului ei, acea insulă este superioară tuturor celorlalte care există aievea; dar ea trebuie să existe și în realitate, căci dacă nu ar exista, atunci nu contează care pământ, dacă există în realitate, i-ar fi superior – și deci în conceptul acelei insule nu ar putea să intre, așa cum am presupus, atributul că e superioară oricărui pământ locuit de oameni.

Dar este fals, a replicat Anselm^{*}: chiar dacă ascultând descrierea insulei înțelegem cu ușurință ceea ce se aude (altfel zicând: chiar dacă avem conceptul acelei insule), nu suntem deloc îndrituiți să tragem concluzia că ea și există: deci, deși avem conceptul insulei pierdute (adică, acea insulă există în intelect), în conceptul ei nu se cuprinde și atributul existenței sale. Argumentul în cauză, sugerează gânditorul din Canterbury, se aplică numai acelui ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput; nu putem demonstra cu ajutorul lui existența oricărei himcre, ci *numai existența ființei perfecte*.

E poate aici locul să facem unele remarci generale (și încă preliminar) cu privire la ideea de perfecțiune. Perfecțiunile sunt, într-o primă instanță, atribute pozitive; între existent și nonexistent, între a fi atotștiutor și a nu ști toate, între a fi bun și a fi rău – numai primul atribut din fiecare pereche poate intra în conceptul divinității. Logica atributelor-perfecțiuni implică următoarea teză:

^{*} În *Monologium*, o scriere ulterioară *Proslogion*-ului.

(4) Dacă o proprietate P este o perfecțiune, atunci a avea P este mai bine decât a nu avea P .

Cum se poate argumenta de aici că Dumnezeu există? Astfel: existența e o perfecțiune; atunci potrivit lui (4), a exista e mai bine decât a nu exista. Deci, în conceptul de Dumnezeu trebuie să intre atributul existenței. Dar ce înseamnă că e mai bine a avea P față de a nu avea P ? De ce, de exemplu, este mai bine a exista față de a nu exista? Poate că, aplecându-ne mai atent asupra sensului acestui „mai bine”, s-ar putea să ajungem la o înțelegere ceva mai satisfăcătoare a intenției pe care o cuprinde teza (4). Să raționăm în felul următor:

(1a) Dumnezeu este bun.

(2a) Dintre două atribute – P și non- P – nici o ființă nu poate avea decât unul.

(3a) Dintre două atribute – P și non- P – a avea P este mai bine decât a avea non- P .

(4a) Dumnezeu are atributul pe care e mai bine să îl aibă.

(5a) Dumnezeu are atributul P .

În acest raționament, realizarea unor pași este dificilă; dar și unele premise nasc nedumeriri. Dacă, de pildă, ne gândim la premisa (3a), ne putem întreba de ce, între două atribute P și non- P , a avea P e mai bine decât a avea non- P ? Nu s-ar putea să fie la fel de bine, ori invers? Teza (3a) poate fi însă susținută de ideea că perfecțiunile sunt atribute pozitive, că deci a avea un atribut pozitiv e mai bine decât a avea unul negativ. Dar, dacă nu acceptăm premisa (3a), am putea să o înlocuim cu:

(3'a) Dacă P este o perfecțiune, atunci a avea P este mai bine decât a nu avea P .

adică cu (4). În felul acesta, raționamentul va fi însă circular. Se poate încerca acum o altă cale, aceea de a înlocui pe (3a) cu:

(3''a) Dacă dintre două atribute – P și non- P – a avea P e mai bine decât a avea non- P , atunci Dumnezeu nu are non- P .

obținând în felul acesta concluzia dorită (fie și sub condiția din (3''a), anume că a avea P e mai bine decât a avea non- P). Să presupunem însă, pentru a simplifica discuția, că (3a) este acceptată. Acum, (4a) se susține pe baza lui (1a) – căci dacă Dumnezeu e bun, el nu poate avea ceva pe care e mai puțin bine să

îl aibă. Deci, dacă este de ales între P și non-P, pentru care e valabil (3a), atunci va fi preferat P – ceea ce de fapt solicită (5a).

Dificultatea cu această încercare de reconstrucție este însă următoarea: bunătatea este ea însăși un atribut al lui Dumnezeu, o perfecțiune. Deci raționamentul se poate reface și punând atributul *bun* în loc de P în secvența (2a)-(5a). Dar în acest caz raționamentul devine circular, căci se presupune exact ceea ce era de demonstrat. Să admitem atunci că bunătatea e o perfecțiune de un gen cu totul special a divinității, cum de altfel s-a sugerat de multe ori? Desigur, putem proceda astfel – însă prin aceasta problema noastră nu este rezolvată, ci numai amânată, împinsă într-un alt loc.

Vom trece acum la teza (3). O reamintesc: acea ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există. (3) joacă un rol hotărâtor în argumentare; ea este cea care ne conduce de la conceptul unui Dumnezeu existent la existența reală, efectivă a acestuia. Dacă prin (2) se punea conceptul acestei ființe ca posibil, prin (3) se dă obiectul ca existent. Nu e de mirare că teza (3) a stat în centrul discuțiilor asupra argumentului ontologic; căci pasul discutabil în cadrul acestuia a părut a fi, în primul rând, cel prin care se încearcă să se facă trecerea de la concept la existență: de la conceptul unui Dumnezeu existent, la susținerea că Dumnezeu există.

b) *O primă reconstrucție a argumentului*

Argumentarea lui Anselm ar putea să-i deconcerteze pe cei care, fără a reflecta îndeajuns de mult asupra gândului său profund, s-au grăbit să-l acuze de sofistică. Anselm, spun ei, procedează în felul următor: propune un concept – cel de Dumnezeu. În conceptul acesta introduce atributul existenței. Dar, apoi, în mod sofistic, el trece de la concept la existență, fără a ține seamă de faptul că această trecere e imposibilă, fără a înțelege că, astfel, se confundă conceptul cu existența. Desigur, simțim că ceva e greșit în trecerea de la conceptul de Dumnezeu la afirmarea existenței acestuia. Dar a spune doar că această trecere este ilegală, că e sofistic a face acest pas – nu explică nimic. De ce, în fond, nu ar fi

posibil să trecem de la conceptul unui Dumnezeu existent la existența acestuia? Căci, să ne aducem aminte, Anselm accentua că el nu sugerează că trecerea e posibilă în cazul oricărui concept (bunăoară, nu e permisă în cazul conceptului însulei pierdute a lui Gaunilon), ci într-unul singur: acela al conceptului de Dumnezeu. Comentatorii grăbiți în a desființa argumentul anselmian se cuvenea să fi înțeles că greul cade pe umerii lor, fiindcă este vorba de a arăta că *în acest caz particular* pasul nu poate fi făcut. Kant, e drept, a localizat aici dificultatea – dar el nu a avut pretenția că numai prin aceasta ar fi și respins argumentul ontologic. Problema – de care marele filosof german a fost perfect conștient – nu e de a decreta că nu putem ajunge la existență plecând de la concept, ci de a arăta *de ce* nu avem cum face astfel.

Dacă lucrurile ar fi fost atât de simple, însuși Anselm ar fi produs contraargumentul devastator. Dacă, zice Anselm, formulez (potrivit lui (2)) conceptul unei divinități înțeleasă astfel încât ceva mai mare decât ea nu poate fi conceput, atunci desigur că am în vedere ceva care se află în intelect, chiar dacă nu înțeleg prin chiar aceasta că acel ceva și există. „Căci, subliniază Anselm, un lucru este pentru un obiect să existe în intelect și un altul să se înțeleagă că obiectul există. Când un pictor mai întâi concepe ceea ce vrea să realizeze, el îl are în intelectul său, dar încă nu-l înțelege ca existând, pentru că încă nu l-a realizat. Dar după ce l-a realizat, pictându-l, el îl are atât în intelectul său, cât și înțelege că există, deoarece l-a făcut”¹³.

Așadar, atunci când ne aplecăm asupra probei lui Anselm, a decreta că nu putem ajunge la existență plecând de la concept nu e suficient. Oricât de intuitivă ar fi această observație, ea nu este încă o obiecție serioasă la adresa argumentului lui Anselm. Întâlnim aici o primă ilustrare a impresiei pe care am menționat-o mai devreme: textul lui Anselm este viclean, ne creează impresia simplității, pentru ca imediat chiar el să răstoarne această impresie. Observația, deci, că nu trebuie confundate două ordini – cea a gândurilor și cea a lucrurilor – deși cu siguranță îndreptățită, nu e convingătoare în măsura în care vrem să o îndreptăm împotriva probei lui Anselm. Spre a convinge e nevoie de ceva mai mult: trebuie arătat *de ce* nu e posibil să trecem de la ceea ce concepem

la ceea ce este. Altfel zis, dacă în spatele acestei observații se află ceva serios, e vorba de cerința de a formula *temeiul filosofic* al acestei treceri.

Să luăm un exemplu în acest sens, și anume felul în care Toma d'Aquino s-a opus probei lui Anselm. Toma e de acord că Anselm realizează o tranziție ilicită de la ordinea gândurilor la cea a lucrurilor. Dar lui o atare remarcă nu îi este defel suficientă. El știe că mintea abia acum trebuie să se încordeze, pentru a dovedi *de ce*, în ce fel e ilicită acea tranziție. Toma admite că noțiunea de Dumnezeu o implică pe cea de existență: Dumnezeu neexistent e o noțiune contradictorie și, prin urmare, propoziția „Dumnezeu nu există” este *in sine* absurdă. Dar problema cu proba lui Anselm, sugerează el, se află în alt loc. Căci ceea ce trebuie arătat nu e că propoziția „Dumnezeu există” este evidentă *in sine*, ci că este *evidentă pentru noi*. Or, această condiție este indispensabilă pentru a obține concluzia dorită. Pentru Toma însă, spiritul omenesc nu are o cunoaștere *a priori* a esenței lui Dumnezeu și, deci, nu cunoaște *a priori* că existența se cuprinde în conceptul lui Dumnezeu. Omul cunoaște pe Dumnezeu numai *a posteriori*, prin ceea ce este creat. Chiar dacă esența lui Dumnezeu implică existența sa, omul nu poate cunoaște *a priori* acest raport.

Toma nu admite deci proba lui Anselm, iar vestitele sale cinci „căi” pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu sunt toate *a posteriori*: ele se desfășoară pornind nu de la un concept dat, ci de la felul în care lumea ne apare în experiență.

Am putea, deci, conchide – cel puțin provizoriu – că această primă observație critică la adresa probei lui Anselm, atât de devastatoare în intenții, trebuie mult potolită. Căci, așa cum am văzut, îndată ce o ridică, oponentul lui Anselm trebuie să producă și temeiurile poziției sale. Într-un fel, obiecția se mută în sprijinul lui Anselm, fiindcă *adversarul* va trebui să fie cel ce are de purtat greul în polemica deschisă.

Să revenim acum la Anselm. Am văzut că el recunoaște că în general a exista în intelect e diferit de a exista în realitate. Numai că, pretinde el, este posibil să se arate că trecerea de la *un anumit* concept – cel de Dumnezeu – la existența obiectului este legitimă;

Dumnezeu și numai Dumnezeu, tocmai pentru că e conceput într-un anumit fel, există.

Anselm își propune așadar să arate că există ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Potrivit cu cele arătate mai devreme, dacă acest ceva există, atunci va fi unic. Argumentul decurge în felul următor. Să presupunem, în contra a ceea ce vrem să arătăm, că:

(1b) Nu este adevărat că există în realitate ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Avem însă:

(2b) Acel ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există în intelect.

Prin urmare, cu ajutorul lui (1b), decurge că:

(3b) Acel ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect, dar nu și în realitate.

Dar, pe de altă parte, aplicând principiul (A'') în cazul lui Dumnezeu, obținem:

(4b) Dacă Dumnezeu există numai în intelect, iar ceva are orice atribut pe care îl are Dumnezeu (cu excepția existenței) și, de asemenea, există în realitate, atunci acel ceva este mai mare decât Dumnezeu.

Ținând cont de (2), din (3b) și (4b) decurge, prin binecunoscuta regulă *modus ponens*^{*}, că:

(5b) Dacă ceva are orice atribut pe care îl are Dumnezeu și, de asemenea, există în realitate, atunci acest ceva este mai mare decât Dumnezeu.

* Regula are următoarea formă: dacă A este o propoziție admisă și $A \supset B$ (A implică B) este de asemenea admisă, atunci și B va fi admisă. Să notăm că raționamentul e totuși puțin mai complicat. Anume, premisa (4b) e de forma $A \& B \supset C$ (A și B implică C), iar (3b) este A. Celor două nu le putem aplica direct regula *modus ponens*. Însă în logică se demonstrează că o propoziție de forma lui (4b) este echivalentă cu una de forma $A \supset (B \supset C)$ (A implică faptul că B implică C); or, din aceasta și A decurge (5b) – o propoziție de forma $B \supset C$ (unde B este – de asemenea – o conjuncție de forma $B' \& B''$, cu B': ceva are orice atribut pe care îl are Dumnezeu, iar B'': acel ceva există în realitate).

Însă desigur că acel ceva care, potrivit lui (5b), este mai mare decât Dumnezeu este, la rândul său, conceptibil. Cum scrie Anselm: „s-ar putea concepe că există în realitate ceea ce este mai mare”. Afirmatia lui Anselm este mai complexă; mai întâi, în ea se cuprinde ideea că:

(6b) Este conceptibil ceva care are orice atribut pe care îl are Dumnezeu și care există în realitate.

Din (5b) și (6b) putem deduce:

(7b) Este conceptibil ceva care este mai mare decât Dumnezeu,

teză cuprinsă și ea în afirmația de mai sus a lui Anselm. Acum propoziția (7b) poate fi formulată ca:

(8b) Acel ceva care este mai mare decât Dumnezeu există în intelect

pentru că, așa cum am presupus, a exista în intelect înseamnă a fi conceptibil, a putea fi conceput. În sfârșit, apelând iarăși la teza (2), prin care e definit Dumnezeu, din premisa (8b) obținem:

(9b) Acel ceva care este mai mare decât ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există în intelect.

Or, cum remarcă și Anselm, „evident acest lucru nu este cu puțință”. Adică, propoziția (9b) este contradictorie. Ea spune, de fapt, că putem concepe ceva astfel încât e mai mare decât ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Să observăm acum următorul lucru: dacă am ajuns la o contradicție, înseamnă că premisele noastre nu sunt compatibile. Care sunt acestea? E vorba de propozițiile (1b), (2b), (4b) și (6b). Pentru a nu cădea în contradicție, trebuie să respingem cel puțin una dintre ele. Premisa (4b) își trage întemeierea din principiul (A''); or, mai devreme au fost invocate unele rațiuni în favoarea acceptării acestui principiu. Premisele (2b) și (6b) sunt aserțiuni de conceptibilitate; prin fiecare se susține că putem concepe ceva. Prin urmare, nici una nu solicită mai mult decât acceptarea că ceva „există în intelect”; ele nu privesc și ceea ce „există în realitate”. Propoziția (2b), consideră Anselm, poate fi acceptată și de „ignorant”. Desigur, pentru a duce la bun sfârșit argumentul, premisele trebuie să fie astfel încât să nu poată fi respinse direct de către „ignorant”: chiar și el „este convins că există, în intelect

măcar, ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput; pentru că, atunci când aude acest lucru, îl înțelege și ceea ce e înțeles există în intelect”. La rândul ei, premisa (6b) ne cere să acceptăm că nu putem concepe o anumită ființă; (6b) e mai tare decât (2b), și aceasta în următorul sens: potrivit lui (2b), putem concepe o anumită ființă; (6b) ne spune că putem concepe acea ființă ca existentă în realitate. Situația e analoagă următoarea. Să presupunem că avem la dispoziție un principiu care ne permite să concepem triunghiuri dreptunghice; apoi, un alt principiu ne permite să adăugăm acelor entități pe care le concepem atributul „isoscel”. Prin urmare, cel de-al doilea principiu ne permite să concepem acele triunghiuri dreptunghice ca isoscele. Anselm, cum am văzut, e de acord că acea ființă care, potrivit lui (2b), este conceptibilă, este de asemenea conceptibilă ca existentă în realitate. Rămâne premisa (1b). Aceasta asertează, în fond, că Dumnezeu – acea ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput – nu există în realitate. Să observăm că premisa este și foarte tare, pentru că, spre deosebire de (2b) și (6b), ea nu privește numai ceea ce este sau nu conceptibil, ci și ceea ce realmente există. Dacă din cele patru premise ale argumentului cel puțin una trebuie înlăturată, iar (2b), (4b) și (6b) sunt acceptabile, înseamnă că vom renunța la (1b). Atunci vom admite contradictoria ei, pe:

(10b) Acel ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există în realitate.

În sfârșit, ținând cont de propoziția (2), din (10b) rezultă imediat concluzia dorită a argumentului anselmian:

(3) Dumnezeu există*.

Desigur, pentru cel care caută să conteste *validitatea* argumentului, două sunt direcțiile în care își va putea îndrepta atenția. Prima se referă la acceptabilitatea premiselor (2b), (4b) și (6b). A doua – la corectitudinea trecerilor de la o propoziție la altă

* Premisa (1b) este teza centrală a poziției „ignorantului”. Argumentul lui Anselm constă deci în a porni de la patru premise, toate acceptate de „ignorant”, și a arăta că ele duc la contradicție. Argumentul anselmian ne apare, în această perspectivă, ca o demonstrație prin *reductio ad absurdum* a faptului că poziția „ignorantului” este inconsistentă.

propoziție a argumentului. Cele două direcții vor fi explorate pe larg în cele ce urmează. Dar, în acest scop, este utilă invocarea și a variantei moderne a argumentului ontologic – cea formulată de René Descartes.

c) *Descartes despre argumentul ontologic*

În opera lui Descartes, în *Les principes de la philosophie*, I; *Méditationes*, V; *Discours de la methode*, IV, argumentul anselmian se dezvăluie în forma sa clasică. Descartes pornește de la deosebirea dintre Dumnezeu și existențele finite, mergând pe drumul deschis de Anselm, după care argumentul nu e valid decât în cazul în care se are în vedere conceptul de Dumnezeu, conceptul unei ființe perfecte. Ce face însă acest concept atât de diferit de toate celelalte concepte? *Existența este o perfecțiune* – aceasta e teza fundamentală pe care își construiește Descartes întregul eșafodaj. Am libertatea – zice el – să-mi imaginez un cal cu sau fără aripi, dar nu am libertatea de a-mi imagina un triumghi în care suma unghiurilor să nu fie egală cu două unghiuri drepte; și tot așa, nu am libertatea de a mi-l imagina pe Dumnezeu ca neexistând – adică, detaliază filosoful, ca pe o ființă perfectă întru totul, dar căreia îi lipsește o perfecțiune: existența (*Meditația V*).

Să vedem mai amănunțit care e forma în care e reconstruit argumentul anselmian de către Descartes. Textul asupra căruia voi zăbovi este celebra parte a IV-a a *Discursului asupra metodei*¹⁴. Descartes nu mai definește divinitatea precum Anselm, ci apelând direct la ideea de perfecțiune. Teza (2) a lui Anselm e înlocuită de:

(2D) Dumnezeu = ființa perfectă.

La rândul ei, (3) devine:

(3D) Ființa perfectă există.

Să pornim așadar de la premisa (2D). Prin ea, Dumnezeu este înțeles ca ființa caracterizată prin perfecțiune. Să lăsăm deoparte împrejurarea că și acum avem de-a face cu o descripție („ființa perfectă”) și să ne aplecăm asupra acestui atribut al perfecțiunii, care potrivit lui (2D), este al lui Dumnezeu¹⁵. Descartes deosebește între două feluri de idei: înnăscute și inventate, puse împreună de

către intelect. Un cal înaripat, un leu care există*, un triunghi înscris într-un pătrat – acestea sunt idei inventate. Dar un triunghi sau Dumnezeu sunt idei înnăscute. Aceasta pentru că ceea ce intelectul a pus împreună el poate și să despartă. Îmi pot imagina un cal fără aripi, un leu care nu există sau un triunghi care nu este înscris într-un pătrat. În cazul ideilor înnăscute, lucrurile stau altfel: ele nu pot fi analizate în părți componente. Explicația acestei diferențe constă în faptul că, după Descartes, ideile inventate nu au, dar cele înnăscute au „o natură adevărată și neschimbătoare”. Tocmai pentru că nu au o asemenea natură ideile ca cele de cal înaripat sau de leu existent pot fi divizate în intelect¹⁶. Însă nu îmi pot imagina un Dumnezeu despărțit de perfecțiune.

Potrivit lui Descartes¹⁷, fiecărei substanțe îi corespunde un atribut principal: pentru minte, acesta este gândirea; pentru corp, acesta este extensiunea. Iar pentru Dumnezeu, nu poate fi vorba decât despre perfecțiunea supremă.

În ce constă perfecțiunea acestei ființe**? „Pentru a cunoaște natura lui Dumnezeu, atât cât era natura mea în stare să cunoască, nu aveam decât să examinez, dintre toate lucrurile a căror idee o găseam în mine, dacă era sau nu o perfecțiune a le poseda, și eram

* Exemplul este al lui Caterus. Asemănătoare sunt cel al lui Russell: existentul pătrat rotund, sau cel al lui J. Mackie, al marțianului existent (J. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 43). Asupra unora din aceste exemple voi reveni mai jos.

** Pentru a vorbi despre Dumnezeu, vom folosi frecvent termeni ca „ființă”, „entitate”, „obiect”. Ei vor fi tratați în acele contexte ca sinonimi. Desigur însă că s-ar putea obiecta acestei utilizări care le e dată, de pildă împotriva aplicării termenului „obiect” lui Dumnezeu. În apărarea alegerii făcute aici se pot aduce cel puțin două argumente. Mai întâi, „obiect” este folosit în general de filosofi pentru a numi orice despre care ne putem întreba dacă există (a se vedea mai jos și discuțiile privitoare la definiția O a obiectului ori la principiul EO al existenței obiectelor). În al doilea rând, să presupunem că cineva ar indica drept mai potrivit termenul „persoană”. Din punctul meu de vedere, diferența vizează numai anumite comportamente logico-semanticale ale acestui termen pe care eu le-am numit „reflexive”. A se vedea în acest sens capitolul final al lucrării de față.

sigur că nici unul dintre cele care dovedeau vreo imperfecțiune nu era în el, pe când toate celelalte erau. Tot astfel, vedeam că îndoiala, nestatornicia, tristețea și alte lucruri asemănătoare nu puteau să-i aparțină, de vreme ce eu însumi aș fi fost foarte mulțumit să fiu scutit de ele”¹⁸. Dar a fi infinit, etern, atotștiutor, atotputernic, imuabil – toate sunt perfecțiuni. Ființa perfectă posedă cu necesitate fiecare din aceste atribute. Am avea, așadar, de exemplu:

(5A) Ființa perfectă posedă în mod necesar atributul de a fi atotștiutoare.

Lucrul acesta se poate exprima și altfel, anume precum urmează:

(5B) Atributul a fi atotștiutor face parte din esența ființei perfecte.

Care este „logica” folosirii expresiei „a face parte din esența...”? Nu este deloc greu să observăm că expresiile (5A) și (5B) sunt, intuitiv, strâns legate între ele. Într-adevăr, intuitiv nu acceptăm, bunăoară, că ființa perfectă posedă în mod necesar atributul de a fi atotștiutoare dar, în același timp, că în esența ei nu este cuprins acest atribut; și invers, intuitiv nu admitem că existența e cuprinsă în esența ființei perfecte, dar că ființa perfectă nu posedă în mod normal atributul de a fi perfectă. În general, deci, va fi valabil principiul:

(5) Atributul X face parte din esența lui Y dacă și numai dacă Y posedă în mod necesar atributul X.

Prin expresia (5) se stabilește o echivalență între două propoziții; sensul unei astfel de echivalențe este că ori de câte ori este adevărată prima propoziție este adevărată și a doua – și invers. Însă de aici nu putem conchide că cele două propoziții au același sens. De pildă, propoziția „Venus este luceafărul de seară” e adevărată dacă și numai dacă este adevărată propoziția „Venus este luceafărul de dimineață”, dar desigur că ele nu ne comunică aceeași informație; același raport (luat chiar ca raport necesar) se găsește și între propozițiile „ $2 + 2 = 4$ ” și „ $2 \times 3 = 6$ ”. Acum, în (5) vorbim, pe de o parte, despre esența lui Y și, pe de alta, despre Y însuși. Între cele două contexte este o deosebire, și încă una foarte mare. Putem spune pe de o parte că un atribut e inclus, se cuprinde

în esența lui Y. De pildă, atributul a fi atotștiutor e inclus în esența ființei perfecte. Aici vorbim despre o esență, despre un *concept* care o exprimă. Că acestuia îi și corespunde ceva în realitate – lucrul abia trebuie probat (punând la treabă, să zicem, argumentul ontologic). Dar, când spunem pe de altă parte: ființa perfectă posedă în mod necesar atributul de a fi atotștiutoare, nu vorbim despre un concept, ci despre un *obiect* – ființa perfectă – și ne interesează dacă acest obiect are (în mod necesar, potrivit lui (5)) atributul de a fi atotștiutor (deși încă nu pretindem că suntem îndreptățiți să afirmăm că acest obiect există).

Când vorbim, deci, despre un anumit Y (bunăoară, despre ființa perfectă) apare această pendulare între două moduri de a o face, o ambiguitate: vorbim despre obiectul Y sau despre conceptul lui Y? Despre ființa perfectă sau despre conceptul acesteia? Despre Dumnezeu sau despre conceptul său? Deosebirea nu poate fi neglijată, pentru că ea duce la întrebări, probleme, puncte de vedere diferite. Să începem cu primul mod de a vorbi – acela în care abordarea poartă asupra obiectului Y, în cazul nostru asupra ființei perfecte. Cum am văzut, potrivit lui Descartes fiecare din propozițiile următoare este adevărată:

(5.1) Ființa perfectă este infinită.

(5.2) Ființa perfectă este eternă.

(5.3) Ființa perfectă este atotștiutoare.

etc. Mai mult, ele sunt *necesar adevărate*. Însă dacă vrem să exprimăm această idee, întâlnim o dificultate, căci putem scrie fie:

(5.1') Ființa perfectă este în mod necesar infinită.

(5.2') Ființa eternă este în mod necesar eternă.

(5.3') Ființa perfectă este în mod necesar atotștiutoare.

etc., fie:

(5.1'') Este necesar ca ființa perfectă să fie infinită.

(5.2'') Este necesar ca ființa perfectă să fie eternă.

(5.3'') Este necesar ca ființa perfectă să fie atotștiutoare.

etc. Care e deosebirea dintre cele două grupuri de propoziții? Să ne aplecăm, de exemplu, asupra lui (5.3') și (5.3''). Scolastici au conceptualizat în felul următor diferența dintre cele două: (5.3') este o propoziție modală *de re*; (5.3'') – o propoziție modală *de dicto*. (5.3'') spune că o anumită propoziție – propoziția:

(5.3) Ființa perfectă este atotștiutoare.

– e necesar adevărată, nu poate fi falsă. Dimpotrivă, (5.3') nu susține nimic cu privire la statutul modal al vreunei propoziții. Ea spune, pur și simplu, că o entitate anume – ființa perfectă – are (și aceasta în mod necesar) un atribut, acela de a fi atotștiutoare. Deosebirea dintre (5.3') și (5.3'') e așadar aceea că, în timp ce

* Cele două propoziții au comportamente logice diferite. Aș vrea să menționez pe scurt doar două. Să presupunem că eu mă gândesc acum la Dumnezeu. Atunci propoziția

a) Este necesar ca ființa la care mă gândesc acum să fie perfectă. este falsă, fiindcă nu e nici o necesitate ca eu să mă gândesc acum la Dumnezeu; m-aș fi putut gândi la altcineva (la băiatul meu) sau la altceva (la lacul Lemn), care sigur nu au proprietatea perfecțiunii. Fie însă propoziția:

b) Ființa la care mă gândesc acum este în mod necesar perfectă.

Aceasta este de bună seamă adevărată, căci eu mă gândesc la Dumnezeu, iar Dumnezeu este ființa perfectă. Propoziția (a) este însă *de dicto*, iar propoziția (b) este *de re*. Dar să presupunem că acum eu mă gândesc la băiatul meu. Atunci ambele propoziții sunt false. Așadar, iată un prim motiv pentru a deosebi între propozițiile *de dicto* și *de re*. Un al doilea apare îndată ce luăm în seamă cuantificatorii. Să luăm propozițiile:

c) Există o ființă care este în mod necesar perfectă.

d) În mod necesar există o ființă care este perfectă.

Prima este *de re*, a doua este *de dicto*. Dacă însă cineva acceptă pe (d), nu e obligat să accepte și pe (c). Cel care acceptă pe (d) va putea argumenta astfel: în realitate, există o ființă perfectă. Dacă lumea ar fi (sau ar fi fost) să fie altfel, eu aș putea (sau aș fi putut) în continuare să accept că există o ființă perfectă. Dar nu e sigur că acea ființă perfectă ar fi (sau ar fi fost) exact *aceeași ființă* care și în realitate este perfectă. De pildă, accept că în realitate (*de facto*) Dumnezeul Scripturii e ființa perfectă; dar dacă lumea ar fi fost să fie altfel, e logic posibil ca, de exemplu, Zeus să fi fost ființa perfectă. Ce înseamnă însă că este necesar să existe o ființă perfectă? Înseamnă că, oricum ar fi lumea, va exista o ființă perfectă. Însă, dacă acceptăm pe (d), nu e obligatoriu să acceptăm că întotdeauna *aceeași* ființă este ființa perfectă. Așadar, nu e deloc necesar ca ființa care este *de facto*

prima privește proprietățile (necesare) ale unui obiect (*res*), a doua privește statutul (modal necesar) al unei propoziții, parte a vorbirii (*dictum*).

Acum, dacă întrebăm: pentru a duce la capăt argumentul ontologic, e necesar să apelăm la propoziții modale *de dicto* sau *de re*? – răspunsul depinde de felul în care gândim acest capăt. Dacă teistul vrea să probeze că nu ne putem închipui că nu este adevărat că Dumnezeu există, concluzia pe care o dorește el este *de dicto*; adesea se susține însă că scopul argumentului e să dovedească existența necesară a lui Dumnezeu, că acesta posedă *de re* atributul de a exista în chip necesar. Or, în cele două cazuri, pentru a conchide în felul sperat, va trebui de asemenea să apelăm la premise formulate în moduri diferite.

Prin urmare, dacă se încearcă reconstruirea argumentului ontologic ca antrenând o premisă ce poartă asupra unui obiect, deja se ivește o mare problemă: cum să reconstruim propozițiile modale de care ar fi trebuință? (O alta și mai gravă, privește statutul însuși al acestor propoziții modale, în general statutul logic și filosofic al modalității!).

Să trecem acum la cel de-al doilea mod de a vorbi. Acum, raportul dintre a fi atotștiutor și ființa perfectă va fi conceptualizat într-o cu totul altă manieră, ca: atributul a fi atotștiutor e cuprins în esența ființei perfecte. Așadar, nu mai vorbim despre un alt obiect, despre împrejurarea că acela posedă sau nu un anumit atribut, ci despre un concept și despre împrejurarea dacă un atribut este cuprins sau nu în acesta. Ca ipoteză, să presupunem în continuare că acest mod de a vorbi a fost intenționat de Descartes în discuția

perfectă să fie în mod necesar astfel – adică, putem în continuare să acceptăm totuși că (c) e falsă.

Desigur, s-ar putea obiecta că Dumnezeu, ca ființă perfectă, nu poate fi perfect numai în chip contingent. Dacă Dumnezeu este perfect, atunci în mod necesar este perfect. Sunt de acord cu această replică. Însă ea nu afectează exemplul; căci prin el eu nu am vrut decât să sugerez că propozițiile *de dicto* și *de re* au comportamente logice diferite.

* Chestiune care ne va sta în centrul atenției în partea a II-a a acestei lucrări.

sa asupra perfecțiunii lui Dumnezeu. Să observăm, în plus, că pentru a desfășura argumentul lui Descartes, corelația dintre propozițiile (5A) și (5B) nu e obligatoriu să fie redată, ca în (5), printr-o echivalență; anume, este suficient să avem:

(5C) Dacă atributul X face parte din esența lui Y, atunci Y posedă atributul X.

Să remarcăm chiar că (5C) nu poate fi întărită astfel încât să devină o echivalență; într-adevăr, deși implicația conținută în (5C) ne pare acceptabilă (bunăoară, întrucât a avea unghiurile egale cu două unghiuri drepte face parte din esența triunghiului, desigur că nu putem admite că un triunghi anume este astfel încât el nu are acest atribut), totuși conversa lui (5C), adică:

(5C') Dacă Y posedă atributul X, atunci X face parte din esența lui Y.

se vede ușor că nu e adevărată. Într-adevăr, nimic nu împiedică un triunghi anume să aibă atributul de a fi isoscel, cu toate că, de bună seamă, acel atribut nu face parte din esența triunghiului*. Acum, să observăm că în antecedentul lui (5C) vorbim despre un concept și despre raportul acestuia cu un atribut; în consecvent, despre împrejurarea dacă un obiect posedă sau nu acel atribut. Cum în consecvent nu intervine modalitatea, dispăre și problema felului în care să fie interpretate expresiile modale.

Dar o propoziție de forma lui (5C) pune o altă problemă, la rândul ei dificilă: nu cumva, o dată ce acceptăm pe (5), trebuie să admitem că obiectul Y despre care e vorba există? Dacă ar fi așa, atunci – în măsura în care folosim pe (5C) în derularea argumentului ontologic – pe ușa din spate s-ar introduce, ilicit, concluzia dorită. Să cercetăm ceva mai în amănunt această situație.

* Dacă însă consecventul lui (5C) ar fi fost formulat ca o propoziție modală, deci dacă (5C) ar fi fost de forma:

(5C.1) Dacă atributul X face parte din esența lui Y, atunci Y posedă în mod necesar X.
sau de forma:

(5C.2) Dacă atributul X face parte din esența lui Y, atunci este necesar că Y posedă X.

atunci am fi putut întări această propoziție la o echivalență, căci atunci argumentul invocat aici ar fi fost evident greșit.

Fie un concept oarecare, sa zicem cel de triunghi. În esența acestuia intră anumite atribute; avem, de pildă:

(6.1) A avea cele trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte face parte din esența triunghiului.

În cazul acestui concept (ca și în acela al insulei pierdute a lui Gaunilon), nu putem însă trage concluzia că triunghiul există. Putem atribui triunghiului oricâte proprietăți, dar din nici una din ele nu rezultă că acesta și există*. Acum, fie X o proprietate sau o combinație de proprietăți în care nu intră și atributul de a exista. Atunci, după Descartes, pentru orice entitate Y (precum un triunghi, o sferă etc.) putem accepta că:

(6.2) Este posibil ca X să facă parte din esența acelei entități Y și, în același timp, Y să nu existe.

ceea ce de fapt exprimă că:

(6.3) Existența lui Y nu decurge din faptul că X face parte din esența lui Y.

Concluzia la care am parvenit este următoarea: dacă pentru o entitate oarecare Y putem formula o susținere de forma: „Atributul X face parte din esența lui Y”, nu suntem constrâși să admitem și că entitatea Y există. De pildă, pot zice: a fi animal este un atribut care face parte din esența inorogului, fără ca prin aceasta să presupun că inorogul și există. Dar acum intervine dificultatea. Acceptând că atributul X face parte din esența lui Y și apelând la propoziția (5C), vom putea conchide (prin regula *modus ponens*) că Y posedă atributul X; sau, cu exemplul folosit aici; întrucât a fi animal face parte din esența inorogului, ar decurge că inorogul posedă atributul de a fi animal. Însă nu cumva, o dată cu aceasta, presupunem că Y (în particular, inorogul) există? Căci, dacă spun că inorogul este animal, pare-se că presupun că el există; într-adevăr, dacă nu aş presupune așa ceva, cum aş mai putea să spun ceva despre el? Aici nu mă mai situez, precum în cazul propozițiilor de forma lui (6.1), în acea poziție din care să vorbesc despre o esență și apoi să pot susține că domeniul pe care mă aflu este cel al posibilului; acum vorbesc despre un obiect, iar acesta trebuie să existe. Desigur, dacă aş fi vorbit despre conceptul de

* Aici este revendicată, în fond, distincția scolastică între existență și esență.

inorog, nu aş fi avut nici un fel de ezitare în a afirma că în el se cuprinde un anumit atribut; însă aici eu spun ceva despre un obiect, nu despre un concept.

Problema conturată în acest loc angajează susţineri şi contexte filosofice grave; de ea depinde hotărâtor mersul diverselor variante ale argumentului ontologic. Dar, în momentul de faţă neputând decât să menţionez că această problemă există, recunoscând totodată că profunzimile ei ne sunt încă închise, va trebui ca, pentru a merge mai departe, pur şi simplu să optez, renunţând la necesara, desigur, justificare a acestui act. Astfel, voi zice, de dragul argumentării, că afirmaţii de genul: Y posedă atributul X (în particular: inorogul este animal) *nu* ne obligă să conchidem că Y există*.

Acesta este, desigur, cazul cu entităţi obişnuite şi cu atribute tot aşa – se va replica. Dar nu cumva ceva se schimbă atunci când entitatea considerată este chiar Dumnezeu, iar atributul pe care i-l ataşăm este chiar cel al existenţei**? Argumentul anselmian este, în acest loc, o încercare de a răspunde afirmativ unei atare întrebări; însă – trebuie subliniat lucrul acesta – încercarea are sorţi de izbândă numai dacă acceptăm *conjuncţia* celor două condiţii menţionate. Într-adevăr, dacă Y este Dumnezeu, dar atributul X nu este cel al existenţei, ci o perfecţiune oarecare, bunăoară a fi atotştiutor, şi afirmăm:

(5.3) Fiinţa perfectă este atotştiutoare.

nimic nu ne va putea totuşi constrânge să tragem concluzia că această fiinţă există. Acum, problema noastră e următoarea: ce se întâmplă dacă în locul lui a fi atotştiutor luăm (aşa cum trebuie să facem dacă acceptăm conjuncţia) pe a exista? Argumentul ontologic, în forma pe care i-o dă Descartes, se bazează – în acel pas al său în care se încearcă întemeierea tezei (3D): Fiinţa

* Evident, voi reveni pe larg în cele ce urmează asupra acestei probleme. A se vedea în special ultimul paragraf din acest capitol, precum şi capitolul III.

** Lucrurile se schimbă, zice Mackie, în *The Miracle of Theism*, p. 48, pentru că în cazul lui Dumnezeu există o legătură *necesară* între existenţă şi celelalte elemente ale perfecţiunii (iar existenţa, aşa cum am văzut, este atributul principal al lui Dumnezeu).

perfectă există – pe ideea că nu putem avea conceptul unei ființe perfecte fără a-i atribui acesteia existența: „existența e cuprinsă în ea, la fel cum e cuprins în ideea de triumphi faptul că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte”¹⁹. Cu alte cuvinte, Descartes admite că:

(5.4) Existența face parte din esența ființei perfecte.

Acest enunț, spune Descartes, este analogul lui (6.1): așa cum nu putem gândi un triumphi fără a gândi că în esența lui e cuprinsă o proprietate precum cea amintită puțin mai devreme, tot așa nu putem gândi ființa perfectă ca o ființă care nu există.

Argumentul decurge, în varianta „Noului Anselm”, astfel:

(1c) Existența face parte din esența ființei perfecte.

(2c) Dacă existența face parte din esența ființei perfecte, atunci ființa perfectă posedă atributul de a exista. (prin aplicarea în cazul ființei perfecte a principiului (5C))

(3c) Ființa perfectă posedă atributul de a exista. (din (1c) și (2), prin regula *modus ponens*)

(4c) Ființa perfectă există. (din (3c))

Propoziția (4c) împreună cu (2D): Dumnezeu = ființa perfectă, duce la stabilirea concluziei dorite, deci la

(1) Dumnezeu există.

Aici, (1c) este (5.4); (2c) este un caz particular al principiului (5C), iar trecerea de la (1c) și (2c) s-a realizat prin aplicarea unei reguli logice foarte solide – *modus ponens*. La rândul ei, propoziția (4c) nu face decât să reformuleze, mai simplu, pe (3c); în sfârșit, trecerea de la (4c) la (1) s-a bazat pe principiul „substituției” a două expresii care (potrivit lui (2D)) referă la aceeași entitate, anume „Dumnezeu” și „ființa perfectă”).

Acesta e argumentul în forma sa clasică. Este el valid? Până acum am sugerat că enunțurile care au aceeași formă logică cu cele implicate în secvența demonstrativă (1c) – (4c) pun ele însele probleme dificile privind modul de a le înțelege, privind raporturile

* Premisa (1c) presupune că conceptul unei ființe perfecte existente este posibil. Apelând și la (2D), va trebui să admitem, potrivit lui (1c): conceptul unui Dumnezeu existent este posibil. Vom remarca aici asemănarea dintre premisa (1c) și premisele de conceptibilitate (2b) și (6b) ale lui Anselm.

dintre ele. Dar prea puțin am avut în vedere însuși atributul *existenței**. Nu cumva ridică și el dificultăți – ba chiar pe cele mai grave? Asupra acestui aspect ne vom concentra în paragraful următor.

* Una dintre cele mai percutante obiecții împotriva argumentului lui Descartes este aceasta: Descartes nu a argumentat că din noțiunea de triumghi decurge că *acest triumghi* trebuie să aibă suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte. El a arătat ceva mai slab, și anume că *dacă* acest triumghi ar exista, atunci el ar avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte. Așadar, dintr-un concept *C* decurge că *dacă* ar exista ceva care să corespundă conceptului *C*, atunci acela ar avea proprietățile cuprinse în *C*. Mai explicit, Descartes a dovedit doar că:

(1) Dacă proprietatea *P* este cuprinsă în conceptul *C*, atunci dacă un obiect *a* ar exista și ar fi *C*, atunci *a* ar avea proprietatea *P*.

Principiul (1) permite să atribuim proprietatea *P* a unui obiect care există și care satisface conceptul *C*. Dar (1) nu servește dacă vrem să îl aplicăm unor obiecte care nu există. El nu ne spune că acel obiect care nu există are o anumită proprietate, ci că *dacă* acel obiect ar exista, el ar avea acea proprietate. Fie conceptul de cal. Să aplicăm acest principiu lui Pegas, acel cal înaripat născut din sângele Meduzei și pe care l-a călărit Bellerophon. Vom nota mai întâi că, intuitiv, propoziția: „Pegas este cal” e adevărată, deoarece Pegas este acel cal care are aripi, s-a născut din sângele Meduzei și a fost călărit de Bellerophon. Totuși, potrivit principiului (1) nu suntem îndreptățiți să afirmăm că propoziția „Pegas este cal” e adevărată. Principiul ne permite să susținem doar că:

(2) Dacă Pegas ar exista, atunci ar fi cal.

Așadar, potrivit lui (1), dacă un obiect nu există, atunci nu suntem îndreptățiți să-i atribuim nici o proprietate, nici măcar pe cele cuprinse în conceptul său. Acest tip de argument va fi utilizat pe larg în cele ce urmează: el se întemeiază pe observația că ceea ce admitem la modul indicativ nu este adesea justificat decât dacă schimbăm modul în condițional.

3. Critica lui Kant

a) *Concept și posibilitate*

Anunțam mai sus că acum va interesa ce aduce nou, specific atributul existenței, în raport cu celelalte atribute posibile ale unui lucru. Dar acel anunț era făcut de pe poziția pe care, până atunci, reușisem să o escaladăm. Or, când vom ajunge de partea cealaltă a zidului, va trebui să ne întrebăm dacă însuși felul în care l-am formulat e satisfăcător. Căci, se va arăta, e problematică supoziția că existența este un atribut; că are sens încercarea de a o include sau de a o exclude din conceptul a ceva – de pildă, din conceptul lui Dumnezeu, înțeles ca ființă perfectă; și că are sens să fie atribuită unui obiect. Aceasta este, în esență, concluzia la care a ajuns Kant. Să ne oprim mai atent, mai în detaliu asupra ei.

Fie X un concept oarecare, cel de triumghi sau cel al insulei pierdute a lui Gaunilon. În concept sunt cuprinse diverse atribute. Dar ne putem întreba: există ceva care corespunde acestui concept? – iar răspunsul poate fi afirmativ (bunăoară, în cazul conceptului de triumghi), după cum poate fi negativ (de pildă, în cazul celui al insulei pierdute). Însă pentru a răspunde acestei întrebări e nevoie să fie luate în seamă două aspecte, nu unul singur, anume:

a) unui concept *poate* să îi corespundă ceva;

b) unui concept *realmente* îi corespunde ceva.

Și răspunsul afirmativ, și cel negativ menționate mai sus admit punctul (a), se bazează deci pe susținerea după care conceptului în cauză poate să-i corespundă ceva; ele diferă numai în ce privește punctul (b). Care este însă motivul pentru care e corect să se afirme că un concept oarecare X îndeplinește condiția impusă prin punctul (a)? Cu alte cuvinte, ce face ca unui concept să îi *poată* corespunde ceva? Nu e vorba, desigur, de faptul că lui X îi corespunde realmente ceva; într-adevăr, nu există acea insulă pierdută, nu există inorogi sau cai înaripați – dar conceptelor respective le-ar *putea* corespunde ceva (o insulă pierdută, inorogi sau cai înaripați). Chestiunea e deci următoarea: conceptul X asigură nu existența a ceva, ci numai posibilitatea aceluia; e posibil să existe acea insulă pierdută, inorogi ori cai înaripați – potrivit conceptului în cauză –, deși acestea în fapt nu există.

Să trecem acum mai departe și să întrebăm: ce înseamnă că ceva este posibil? Se deschid aici două piste: una dintre ele e aceea de a lua noțiunea de posibilitate ca primitivă, ireductibilă la alte noțiuni; potrivit celeilalte, posibilitatea va fi luată ca un concept derivat definibil apelând la alte noțiuni. O modalitate de a defini, bunăoară, posibilitatea *logică* – adică posibilitatea înțeleasă în sensul cel mai cuprinzător al cuvântului – s-ar putea sprijini pe conceptul de noncontradicție, și anume în felul următor: e posibil ceea ce este necontradictoriu. Astfel, conceptul acelei insule pierdute nu conține în sine nici o contradicție logică; *de aceea* admitem că acestuia ar putea să-i corespundă în fapt ceva (deși nu acesta e cazul) – anume acea insulă. La fel conceptul de triunghi nu e contradictoriu, căci există triunghiuri, deci conceptului îi corespunde realmente ceva. Într-adevăr, să observăm că dacă satisfacerea de către un concept a punctului (a) nu constrânge la satisfacerea și a punctului (b) de către acel concept, totuși invers situația se prezintă astfel: dacă punctul (b) e satisfăcut (conceptului îi corespunde realmente ceva), atunci și punctul (a) va fi satisfăcut. Căci nu se poate ca unui concept să-i corespundă ceva și, în același timp, acesta să fie contradictoriu. Dar conceptul de pătrat rotund este contradictoriu: de aceea este imposibil să existe un pătrat rotund. Un concept este contradictoriu când în el se găsesc două atribute care se contrazic; or, dacă într-un concept se găsește atributul a fi pătrat, atunci desigur că – pentru a nu fi contradictoriu – în el nu se va putea găsi și atributul a fi rotund. Dar, potrivit definiției, în conceptul de pătrat rotund trebuie să se afle ambele atribute. Ca urmare, se constituie contradicția. Deși cred că există motive serioase pentru a respinge un atare punct de vedere, din rațiuni de simplitate a expunerii în capitolul de față vom rămâne totuși la înțelegerea posibilității ca reductibilă la conceptul de noncontradicție.

Mai departe, e evident că pentru a avea o contradicție între două atribute, unul trebuie să fie „afirmativ”, iar celălalt „negativ”; altminteri, ele nu ar avea cum să constituie o contradicție. De pildă, a fi căsătorit e un atribut afirmativ, dar a fi celibatar e negativ, căci înseamnă a fi bărbat necăsătorit*. Dacă vrem să fim siguri că un

* Desigur că s-ar putea argumenta că situația este exact pe dos; a fi căsătorit exprimă o determinare, iar potrivit principiului spinozian *omnis determinatio est negatio* (orice determinare e o negație) acest

concept nu e contradictoriu, atunci cea mai la îndemână cale pe care o avem e aceea de a-l construi astfel încât el să cuprindă fie numai atribute afirmative, fie numai atribute negative. Căci două atribute afirmative nu au cum să se contrazică, la fel și două negative. Or, conceptul de Dumnezeu nu poate cuprinde decât perfecțiuni precum a fi etern, a fi infinit, a fi atotștiutor, a fi atotputenic, iar acestea sunt atribute afirmative. Dar dacă e așa, atunci atributele care intră în conceptul de Dumnezeu nu se pot contrazice; conceptul e necontradictoriu și deci satisface punctul (a); așadar, el asigură posibilitatea existenței a ceva care să-i corespundă. Problema care rămâne este aceea de a vedea dacă el satisface și punctul (b). Argumentul anselmian, în varianta lui Descartes, spune că putem demonstra că, întrucât conceptul de ființă perfectă satisface punctul (a), el îl satisface și pe (b).

Dar, dacă privim lucrurile cu mai multă atenție, observăm că într-un enunț precum:

(1) Existența face parte din esența ființei perfecte*.

avem de-a face cu două aspecte diferite. Mai întâi: este posibil ca existența – dar nu și nonexistența – să facă parte din esența ființei perfecte? Răspunsul e afirmativ: plecând de la conceptul acestei ființe (concept pe care îl presupunem necontradictoriu), nimic nu ne împiedică să adăugăm atributul existenței, fără ca astfel – întrucât și existența este un atribut afirmativ, la fel ca celelalte cuprinse în esența ființei perfecte – conceptul respectiv să devină contradictoriu. Care e însă situația cu conceptul opus, cel de nonexistență? Poate face el parte din esența ființei perfecte? Există

atribut va exprima limitarea, negativitatea; dimpotrivă, a fi necăsătorit înseamnă tocmai respingerea acestei determinări, a acestei limitări (forma gramaticală a atributului poate fi înșelătoare: din punct de vedere gramatical „căsătorit” apare ca afirmativ, dar el ne apare acum ca negativ). Atunci primul atribut va fi negativ, iar al doilea afirmativ. E o problemă, așadar, a vedea dacă un atribut e „afirmativ” sau „negativ”. Iar dacă formularea argumentului anselmian presupune că putem spune că un atribut este „afirmativ” sau „negativ” într-un chip absolut, atunci desigur că el cade sub raza unei obiecții ca cea de mai sus. Nu voi intra însă în această chestiune, ea însăși foarte complexă.

* Fiecare paragraf posedă propria numerotare a expresiilor.

mai multe strategii de a arăta că e imposibil ca el să fie inclus în această esență. Cel mai simplu s-ar putea argumenta astfel:

(1a) Toate atributele ființei perfecte sunt perfecțiuni.

(2a) Toate perfecțiunile sunt atribute afirmative.

(3a) Non existența este un atribut negativ.

(4a) Non existența nu este un atribut afirmativ.

(5a) Non existența nu este o perfecțiune.

(6a) Non existența nu este un atribut al ființei perfecte.

(7a) Non existența nu face parte din esența ființei perfecte.

Trecerile de la (3a) la (4a) și până la (7a) par neproblematic.

Premisa (1a) este analitică, o teză logică, având aceeași formă logică cu:

(2) Toate animalele raționale sunt raționale.

iar celelalte premise – (2a) și (3a) – sunt, la rândul lor, rezonabile.

Dar dificultatea care ne întâmpină aici e legată de un al *doilea* aspect: dacă admitem pe (7a), suntem constrânși prin aceasta să admitem și pe (1)? Se vede ușor că dacă acceptăm pe (1), atunci va trebui să acceptăm și pe (7a); căci dacă admitem că existența face parte din esența ființei perfecte (și cum, de asemenea, conceptul nu e contradictoriu), atunci desigur că trebuie să admitem și că non existența nu poate face parte din esența ființei perfecte (așa cum susține (7a)). Însă aici problema noastră vizează raportul convers. Anume, acceptăm, potrivit lui (7a), că non existența nu face parte din esența ființei perfecte; acceptăm că, în plus, conceptul acestei ființe e necontradictoriu. Dar nimic nu ne poate constrânge să includem în el atributul existenței! Într-adevăr, în primul caz mersul argumentării era analog următorului: am o demonstrație pentru o propoziție X a aritmeticii; dacă aritmetica nu e contradictorie, nu pot să am și o demonstrație pentru negația lui X. În al doilea caz analogia decurge cu totul altfel: nu am o demonstrație a lui X, dar conchid de aici că trebuie să am o demonstrație pentru negația lui X – ceea ce este evident incorect. Să considerăm și alte două analogii. Prima:

(3.1) A nu-și hrăni puii cu lapte nu face parte din esența mamiferului.

De aici conchid:

(3.2) A-și hrăni puii cu lapte face parte din esența mamiferului.

Dacă analogia este cea potrivită, atunci, o dată ce acceptăm pe (7a), ar urma că va trebui să acceptăm și pe (1). Această analogie se întemeiază pe supoziția că, din orice pereche de attribute contradictorii, unui concept îi revine cel puțin unul; iar dacă acel concept e necontradictoriu, îi convine cel mult unu. Prin urmare, dacă e necontradictoriu, îi convine *exact* unul. S-ar putea însă ca analogia să nu fie bună. De ce oare nu ar fi mai potrivită o alta, anume următoarea. Fie propoziția:

(4.1) A nu-și hrăni puii cu lapte nu face parte din esența numărului prim.

Problema este: pot să trag de aici o concluzie analoagă în formă lui (3.2)? Așadar, problema este dacă, acceptând oe (4.1), va trebui să acceptăm și pe:

(4.2) A-și hrăni puii cu lapte face parte din esența numărului prim.

Mai degrabă, spunem că nici atributul de a-și hrăni puii cu lapte, nici contradictoriul lui nu fac parte din esența numărului prim. Un atare atribut nu este de *genul* acelor attribute pentru care are sens să ne întrebăm dacă sunt cuprinse sau nu în esența numărului prim, precum, de pildă, e atributul de a fi pozitiv, a fi întreg, a fi divizibil la doi etc. Tot așa, am putea spune acum prin analogie: dacă avem temeiuri pentru a accepta, potrivit lui (7a), că non existența nu e un atribut cuprins în conceptul de ființă perfectă, s-ar putea totuși, la fel de bine, că această situație să fie valabilă și pentru atributul contrar: așadar, s-ar putea ca nici existența să nu facă parte din esența ființei perfecte. Situația în care ne aflăm va fi deci aceea că acceptăm pe (7a), dar, în același timp, respingem pe (1).

Dacă mergem pe acest drum, am putea, eventual să tragem concluzia că existența nu este un atribut pentru care are sens să ne întrebăm dacă *poate* fi cuprins în esența ființei perfecte. Strategia aceasta face ca argumentul anselmian să se blocheze. Însă din cele zise până acum cel puțin două întrebări rămân fără răspuns:

1) De ce ar fi mai potrivită cea de-a doua analogie?

2) Este valabilă această concluzie numai în cazul ființei perfecte, ori putem s-o extindem pentru orice ființă?

b) *Determinarea completă a conceptelor*

Să considerăm acum o ființă particulară, existentă. Din oricare pereche de attribute contradictorii, ei nu-i poate aparține decât cel mult unul; căci, existând, ea este posibilă și deci conceptul ei este necontradictoriu. Să considerăm acum următoarea susținere: dacă există, acea ființă trebuie să fie, de asemenea, complet determinată, și anume în raport cu orice atribut. Acesta a fost un principiu de bază al filosofiei de școală din Germania secolului al XVIII-lea – în primul rând al filosofiei lui Wolf.

Dacă nu ar fi complet determinată, acea ființă ar fi *doar posibilă*. Să vedem însă în ce sens ea ar fi „doar posibilă”. Accentul cade aici pe cuvântul „doar”: el ne indică faptul că, deși posibilă, ființa respectivă nu există. Dar e posibilă, întrucât conceptul ei nu este contradictoriu. Pe de altă parte, chiar dacă acea ființă nu există, are sens să ne întrebăm dacă totuși conceptul ei este sau nu complet determinat (dacă ar fi existat, am fi știut, potrivit principiului menționat mai sus, că acel concept este complet determinat). Presupunând că nu e complet determinat, atunci ce proprietate îi lipsește? Să accentuăm că ne stă în puteri să gândim acea ființă și astfel încât, din oricare două attribute, ei să-i convină exact unul, cu alte cuvinte conceptul ei va fi gândit ca fiind complet determinat. Iar dacă nu e complet determinat, înseamnă că există o pereche de attribute – unul fiind contradictoriu celuilalt – astfel încât acea ființă nu posedă nici unul dintre ele. Care sunt acele attribute? Tot ce știm despre acea ființă este că ea nu există; iar dacă susținem în plus că nu e complet determinată, motivul pentru a proceda astfel nu poate să derive decât din ceea ce știm – anume din faptul că ea nu există. Așadar, singura sugestie ar putea fi următoarea: incompletitudinea stă în faptul că ființa respectivă nu posedă atributul existenței. Putem să o determinăm apoi complet, atașându-i acest atribut. Fără el, ea nu e decât posibilă; iar cu el – ea există.

Am presupus însă că acea ființă nu există. Nu s-ar putea însă atunci ca, întru totul corect, să spunem că ea e complet determinată, dar că din perechea de attribute existență/non existență ea îl posedă pe al doilea? Nu am putea deci să adoptăm punctul de vedere că ființă respectivă e complet determinată, și anume ei convenindu-i atributul non existenței? Determinarea completă are următoarea noimă: dacă unui concept, încă incomplet, îi adăugăm un predicat, conceptul e mai determinat; adăugându-i-se conceptului de animal care naște pui vii și îi hrănește cu lapte predicatul rațional, se ajunge la un concept mai determinat – se trece de la cel de mamifer la cel de om. Dar fiecare astfel de predicat (atribut) este o determinare generală; adăugându-l unui concept, obținem tot un concept care e aplicabil unor obiecte. Or, intenția determinării complete este aceea că, tot adăugând astfel de determinări generale unui concept, se ajunge în cele din urmă, atunci când am încheiat seria de alegeri din fiecare pereche de attribute contradictorii a unuia singur – deci atunci când am încheiat determinarea unui concept, făcându-l să fie complet – la individual. Un concept complet determinat individualizează; el va conveni nu unei clase de ființe (în exemplul de mai sus, de oameni), ci unui singur individ. Pe de altă parte, din orice pereche contradictorie de predicate (attribute), unei ființe existente (unui obiect existent) îi convine exact unul.

Aici avem două linii de argumentare. Ele sunt următoarele:

(5.1) Dacă ceva există, este complet determinat.

(5.2) Dacă ceva este complet determinat, atunci există.

Prima propoziție este acceptată și de Kant, și de Wolff și Baumgarten. Cea de-a doua e respinsă de Kant. Pentru filosofia de școală a secolului al XVIII-lea, (5.2) era însă admisă. Și acesta pentru că nu părea plauzibilă o situație precum cea descrisă mai devreme, că un concept e complet determinat, cu singura deosebire că în el e cuprins atributul non existenței, nu cel al existenței: dacă ar fi fost așa, atunci conceptul ar fi rămas încă nedeterminat complet. El ar fi fost încă o posibilitate, care ar fi putut fi aplicat mai multor indivizi. O atare poziție induce o asimetrie între existență și contrariul ei, non existența. Primul atribut, adăugat unui concept, îl face complet. Cum însă, incomplet fiind, un concept e

susceptibil de a i se adăuga orice membru al unei perechi de predicate contradictorii, atunci i s-ar putea adăuga și non existența. Însă, potrivit poziției filosofice menționate, el *nu* devine complet. Existența apare deci ca un predicat special: ea înlătură nedeterminarea în raport cu *orice* atribut; o dată ce un obiect există, el este determinat în raport cu orice atribut.

Dar cum e totuși posibil ca existența să fie legată de prezența în fiecare obiect a unui singur atribut din fiecare pereche de attribute contradictorii, în timp ce contradictoriul ei – non existența – nu se comportă astfel? Apoi, să observăm că, pentru a fi adăugată unui concept, pentru a-l determina complet, existența trebuie să fie compatibilă cu celelalte attribute care se află în concept. În ce constă însă acest lucru? Ar putea existența să contrazică attributele cuprinse într-un concept? Voi porni de la această ultimă întrebare: cum se va vedea, răspunsul care i se va da e semnificativ și în privința celorlalte.

Se pare că principiul presupus în poziția amintită mai sus este că:

(6.1) Dacă un concept e necontradictoriu, atunci, adăugându-i-se atributul existenței, el rămâne necontradictoriu.

Atributul existenței nu aduce deci nimic nou în acest sens. Totuși, nimic nu ne împiedică să acceptăm și:

(6.2) Dacă un concept e necontradictoriu, atunci, adăugându-i atributul non existenței, el rămâne necontradictoriu.

Formulate ca mai sus, (6.1) și (6.2) nu pot fi susținute. Căci, de exemplu, în (6.2) am putea să întâlnim un concept căruia i s-a aplicat deja (6.1); dacă era înainte de aceasta necontradictoriu, astfel rămâne și după aplicarea lui (6.1). Dar atunci (6.2) nu mai poate fi aplicat și el, căci este evident că, adăugându-i acum non existența, conceptul nu rămâne necontradictoriu, fiindcă în el se vor cuprinde atunci și existența, și non existența. Pentru a evita astfel de consecințe, în (6.1) și (6.2) antecedentul va trebui reformulat în felul următor: „Dacă un concept e necontradictoriu și e nedeterminat în raport cu perechea de attribute existent/non-existent...”.

Discuția făcută aici este deosebit de importantă în ce privește argumentul anselmian. Ea conduce la următoarea concluzie:

existența este un predicat independent de celelalte predicate care se găsesc într-un concept oarecare. Dar aceasta nu în sensul pe care l-am avut în vedere în paragraful anterior – că predicatul existenței nu poate fi dedus din celelalte predicate aflate într-un concept – ci într-altul: că prezența sau lipsa lui nu schimbă nimic în conținutul unui concept oarecare complet determinat. Această situație ar putea fi înțeleasă în cel puțin două feluri: 1) să se considere că existența nu face parte dintre acele atribute pentru care s-ar putea spune cu sens că pot fi incluse sau nu în conceptul a ceva; a exista nu poate intra în esența unui om, a unui triunghi ori a unui inorog, pentru că ea nu spune nimic despre acele concepte, mai mult decât era deja cuprins în ele; 2) să se considere că existența este: (i) un atribut ce poate fi cuprins în conceptul a ceva; și (ii) care, în același timp, exprimă o condiție globală asupra acelui concept: ea este o condiție necesară și suficientă a determinării complete a unui concept.

Se observă că diferența dintre cele două poziții e determinată de raportarea diferită la principiul (5.2): cea de-a doua îl acceptă, prima nu. Semnificația pe care filosofiile care au acceptat acest principiu i-au atașat-o este extrem de importantă. În primul rând, el permite să considerăm existența ca predicat. De aici decurge puțința de a o include în conceptul a ceva. Acest lucru se poate face în două feluri: în cazul fapturilor precum oamenii, inorogii sau triunghiurile, existența e cuprinsă în respectivele concepte în măsura în care acestea sunt complet determinate. Dar în cazul conceptului lui Dumnezeu, situația e alta: existența este cuprinsă ca predicat în acest concept; apoi, prin (5.1), se conchide determinarea completă a conceptului. În al doilea rând, principiul (5.2) face ca existența să exprime o condiție globală asupra conceptului. Împreună, cele două puncte definesc *un statut cu totul special al existenței – ea este în același timp: 1) un predicat (atribut) ca oricare altul, dar și 2) o condiție globală asupra funcționării atributelor.*

Cele două caracteristici ale existenței îi asigură acesteia adâncul rost filosofic. Dar ele permit, în același timp, derularea în bune condiții a argumentului anselmian. Cu această consecință Kant nu a putut fi de acord. Desigur, pentru a o respinge e suficient

să se renunțe la acceptarea uneia din cele două caracteristici ale existenței. Pe cea de-a doua Kant o consideră fundamentală, și îi oferă o reconstrucție în interiorul poziției sale; rămâne atunci să se renunțe la prima, la considerarea existenței ca un predicat (atribut) ca oricare altul.

Dar până acum nu avem la îndemână argumente constructive în acest sens, ci numai evidențierea unor dificultăți în a înțelege existența și nonexistența ca predicate reale* ale unui lucru. Totuși, ele au pregătit critica pe care o face filosoful din Königsberg argumentului anselmian – și care, o dată cu el, primește numele de „ontologic”.

c) *Existența nu este un predicat*

Cum procedăm, se întreabă Kant, atunci când gândim determinarea completă a ceva? Apelăm la două principii, spune el, unul logic și unul transcendental. Mai întâi, potrivit *principiului logic al contradicției*, acceptăm că din două predicate date care se opun contradictoriu, unui concept nu-i poate conveni decât unul. Conceptul e nedeterminat relativ la ceea ce nu e conținut în el însuși (adică în ce nu privește esența aceluia căruia i se aplică; de pildă, conceptul de om e nedeterminat în ce privește vârsta, culoarea ochilor etc.). Dar, pe baza principiului contradicției, el este determinabil. Acest principiu e logic: el privește nu conținutul, ci *forma logică* a cunoașterii; și se aplică unei perechi de predicate opuse, nu întregului câmp de predicate posibile.

În al doilea rând, orice concept este supus *principiului determinării complete*. „Judecata: *tot ce există este complet determinat* nu înseamnă numai că din fiecare cuplu de predicate opuse *date*, ci și că din toate predicatele *posibile* unul singur îi convine întotdeauna; prin această judecată nu se face numai o comparație a predicatelor între ele din punct de vedere logic, ci se compară transcendental lucrul însuși cu ansamblul tuturor

* În cele ce urmează, prin „predicat real” se va înțelege un predicat care se raportează la un lucru (*res*), fiind fie constitutiv esenței sale, fie atribuit numai accidental acestuia.

predicatelor posibile. Ea vrea să spună că pentru a cunoaște complet un lucru, trebuie să-i cunoaștem toate posibilitățile și prin aceasta să-l determinăm fie afirmativ, fie negativ²⁰.

În primul caz, fiecare lucru e considerat numai în raport cu două predicate, opuse între ele; în cel de-al doilea, lucrul e pus în raport cu ansamblul tuturor predicatelor în genere. Or, în felul acesta se presupune ca dată, ca o condiție a priori, această posibilitate întreagă – materia tuturor predicatelor posibile. Posibilitatea fiecărui lucru se trage din această posibilitate întreagă; ceva este posibil numai dacă nu contrazice condițiile ce definesc această posibilitate. Mai departe, principiul determinării complete înseamnă că din materia oricărei posibilități se extrag datele posibilității particulare a lucrului: aceste date sunt cuprinse a priori în acea posibilitate întreagă, iar principiul face ca predicatele care constituie conceptul integral al unui lucru să fie sintetizate.

Principiul determinării complete nu e logic, ci *transcendental*; el privește materia oricărei posibilități și implică faptul că nici un lucru nu poate avea un predicat care nu e cuprins în această posibilitate. Ca urmare, potrivit acestui principiu, predicatele sunt examinate nu după forma, ci după conținutul lor. De asemenea, el nu privește o singură pereche de predicate opuse, ci se aplică întregului câmp de predicatele posibile, deci tuturor celor care sunt cuprinse a priori în posibilitatea întreagă. El face apel la ceea ce poate fi gândit în aceste predicate. Cum este dat însă acest câmp al predicatelor posibile? Altfel zis, cum e dată „posibilitatea întreagă” din care se trage materia oricărui predicat? Sursa este intuiția sau experiența. Dacă, de pildă, ceva există, atunci din orice pereche de predicate lui îi va conveni exact unul. Dar propoziția că unui anume predicat îi corespunde acest lucru (desigur, considerat ca fenomen – în terminologia kantiană) nu e analitică, ci sintetică. Atunci, prin fiecare din aceste propoziții, lucrului i se atașează un predicat; un atare predicat este *real*: adăugându-se la conceptul lucrului, el îi sporește conținutul.

Să presupunem că procedăm însă invers: luăm un concept și îi adăugăm, din fiecare pereche de predicate opuse, unul singur. Procedeuul nu e deloc simplu, căci unele predicate sunt derivate

din altele, unele nu pot coexista – și trebuie să avem mereu în vedere, când adăugăm un nou predicat conceptului respectiv, dacă nu cumva se ajunge la contradicție. Dar să presupunem că am determinat complet conceptul. În această operație am apelat la predicate reale – deci la predicate a căror materie o găsim în experiența posibilă – dar nu ne-am folosit deloc de experiența concretă, efectivă. Problema noastră e acum următoarea: acest concept complet pe care l-am obținut este conceptul unui obiect particular existent? Spre deosebire de Wolff și Baumgarten, Kant consideră că răspunsul nu este afirmativ^{*}. Determinarea completă nu este, după el, garanția existenței; ea ar putea, cel mult, servi ca o posibilitate ipotetică, altfel zis ca posibilitate raportată la concept. Motivul acestei discordanțe dintre Kant și înaintașii săi stă în felul diferit în care este gândită determinarea completă. Să presupunem că plecăm de la un concept anume, fie X acesta (de pildă, conceptul de triumfi). El urmează acum să fie determinat complet. Unele dintre predicate îi convin în mod esențial, bunăoară, zice Kant în CRP, p. 477, predicatul a avea trei unghiuri; altele pot fi alese: putem să-i adăugăm predicatul a fi isoscel, dar tot așa de bine putem să i-l adăugăm pe cel opus. (Exemplul nostru privește un concept geometric. Potrivit lui Kant, predicatele la care apelăm aici poartă asupra *formei* intuiției noastre. Dacă am fi luat drept exemplu un concept

^{*} Nu putem intra în detaliile argumentării. Trebuie menționat însă cel puțin următorul aspect: atunci când determinarea completă e aplicată conceptului de Dumnezeu, poziția lui Kant e că avem a face cu o folosire nu constitutivă (producătoare a unui concept despre un obiect existent), ci *regulativă* a gândirii discursive. Astfel, plecând de la Ideea despre ansamblul oricărei posibilități, se ajunge la un concept determinat complet a priori. Fiind complet determinat, acesta va fi însă conceptul unui obiect particular. El e atunci ceea ce Kant numește un *ideal* al rațiunii pure. Prin ideal Kant înțelege „Ideea nu numai *in concreto*, ci *in individuo*, adică un lucru individual, determinabil sau chiar determinat numai prin Idee” (CRP, p. 461). Dar nu trebuie să conchidem de aici că acest lucru individual există; Dumnezeu e o Idee a rațiunii, ba chiar un ideal al ei, care e folositoare în unele scopuri, însă nimic nu ne constrânge să acceptăm că are realitate obiectivă.

empiric oarecare, de exemplu conceptul de cal sau de munte, atunci predicatul la care am fi apelat în acest caz și-ar fi extras materia din *conținutul* experienței noastre.). În felul acesta, procedând din aproape în aproape – și fiind atenți, așa cum am văzut mai sus, să nu cădem în contradicție – determinăm complet un concept, până când el ajunge să fie conceptul unui obiect particular.

Urmează acum o observație, încă preliminară, însă capitală. Cum determinăm, în fiecare din pașii pe care urmează să-i parcurgem, conceptul? De pildă, în ce constă determinarea triunghiului ca având trei unghiuri? Dar ca fiind isoscel? În primul caz, mișcarea e analitică; în al doilea, e sintetică. Există însă ceva comun ambelor cazuri: de fiecare dată, avem a face cu o afirmație *relativă* despre acel triunghi. Spunem că el *este un triunghi* sau că el *este isoscel*, nu pur și simplu că el *este* – situație în care am avea a face cu o afirmație *absolută* privitoare la triunghi. În ce constă diferența?

Să presupunem că am triunghiul și am predicatul a fi isoscel. Pot foarte bine să suprim predicatul, menținând triunghiul. Atunci l-am putea determina ca fiind neisoscel. În cazul afirmației absolute, dacă afirm că triunghiul este, atunci, cum am văzut, afirm că el este complet determinat. Nu pot să-i suprim nici un predicat fără ca – în același timp – să afectez afirmația că triunghiul este. Dacă i-aș suprima un predicat – și anume *oricare* predicat – atunci aș suprima și triunghiul.

În cazul discutat aici, predicatul nu era dintre cele care intră în esența triunghiului. Ce se întâmplă însă dacă am un predicat, precum a avea trei unghiuri, care intră în esența triunghiului? În noul caz, dacă suprim predicatul, nu pot să păstrez subiectul. Tot așa, întrucât în esența lui Dumnezeu intră predicatul a fi atotputernic, dacă suprim atotputernicia, trebuie să-l suprim și pe Dumnezeu. Dar desigur că pot gândi și o situație în care aș proceda altfel, anume să suprim predicatul a fi atotputernic, dar să-l păstrez pe Dumnezeu. Dar de ce o pot gândi? Pentru că atunci în conceptul de Dumnezeu nu aș lua atotputernicia ca o determinare esențială; aș admite că Dumnezeu poate să existe fără a fi atotputernic, tot așa cum triunghiul poate să existe fără a fi isoscel.

Trecem acum la un al treilea caz, cel în care avem o afirmație absolută despre ceva, anume: Dumnezeu este (= există) sau triumghiul este (= există). Să presupunem că avem în vedere conceptul de Dumnezeu, înțeles ca o ființă absolut necesară: „Dacă suprimați existența ei, atunci suprimați lucrul însuși, cu toate predicatelor lui; de unde să vină atunci contradicția?... dacă spuneți: *Dumnezeu nu există*, atunci nu este dată nici atotputernicia, nici vreun altul din predicatelor lui; căci ele sunt toate suprimate o dată cu subiectul, și în această idee nu se arată nici cea mai mică contradicție” (CRP, p. 477). *Afirmația absolută este așadar o afirmare a lucrului împreună cu toate predicatelor sale.*

Acum, să încercăm să determinăm complet conceptul X, și anume în mod relativ. Desigur, nu putem proceda direct, anume încercând să-l determinăm pe X în mod absolut, pentru că atunci – deși am fi pus lucrul împreună cu toate predicatelor lui, deci ca determinat complet – pe ușa din spate am fi introdus ilegitim ceea ce se urmărește de fapt să se demonstreze: anume că, o dată ce am determinat complet ceva, putem afirma și că acesta există. (Să ne reamintim că acesta este pasul esențial în argumentul anselmian). Să admitem deci că X a fost determinat, în mod relativ, ca fiind complet. Ca *posibilitate*, el e complet determinat. Problemă: există acest X? Wolff și Baumgarten răspundeau afirmativ: da, pentru că, fiind complet determinat, X este determinat și în raport cu predicatul existenței; din perechea existență/non existență, lui i se aplică existența.

Să ne amintim însă aici de cele două analogii expuse mai devreme, exprimate prin (3.1) – (3.2) și (4.1) – (4.2). Potrivit primeia, din orice pereche de predicate opuse, unui lucru îi convine exact unui; potrivit celei de-a doua, s-ar putea să nu-i convină nici unul. Să vedem ce se întâmplă dacă mergem pe drumul indicat de această a doua strategie: atunci când vrem să determinăm complet ceva, din perechea existență/non existență putem să nu alegem nici un predicat. Ca simplă posibilitate, un lucru e complet determinat. Ce i s-ar adăuga în plus dacă am spune că el există? Nimic, răspunde Kant: diferența dintre posibilitate și existența reală nu este – zice el – de genul mai mult sau mai puțin. Lucrul existent

(cum s-a văzut, el e complet determinat) nu e mai determinat decât lucrul doar posibil.

„La conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult prin simplul fapt că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Și astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili*. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul și poziția lui în sine, în cazul în care obiectul ar conține mai mult decât conceptul, conceptul n-ar exprima întregul obiect și deci n-ar fi conceptul lui adecvat” (CRP, pp. 479-480).

Concluzia e deci următoarea: pentru a determina complet un concept trebuie să se apeleze la predicate reale. A determina ceva complet nu înseamnă însă a-i adăuga predicatul existenței. Puse împreună, cele două teze ne permit să afirmăm că *existența nu este un predicat real*. Adică: existența nu este un predicat al lucrului, nu e deci o calitate specială, ce i s-ar putea adăuga acestuia întrucât există; nu e deci o determinare a lucrului, una printre multe altele. Pe de altă parte, ea nu e nici determinarea completă a lucrului, pentru că, așa cum am văzut, ceva poate fi determinat complet, fără ca totuși să existe.

Vom observa aici un fapt esențial privind statutul existenței. Până în prezent, existența a primit, în concepția lui Kant, numai o definiție „negativă”, nu și una „pozitivă”; anume, s-a arătat că existența *nu* este un predicat real, adică „un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru” (CRP, p. 479). Dar dacă *nu este* astfel, atunci ce *este*? Pentru a răspunde, trebuie observat mai întâi că, atunci când luăm un predicat real oarecare și vrem să-l aplicăm unui concept, spre a-l determina, procedăm apelând la principiul logic al contradicției: considerăm o singură pereche de predicate – cea formată din predicatul în cauză și din opusul lui – și apoi încercăm să adăugăm conceptului unul din membrii perechii. Unica restricție în această operație e să nu contrazicem conceptul, deci ceea ce era deja inclus în el. Dar nu ne

* Exemplul cu cei o sută de taleri a fost dat, pentru prima dată, în 1780, de Johann Bering.

interesează ansamblul tuturor predicatelor posibile, acea posibilitate întreagă invocată anterior. Determinarea conceptului se face relativ la *această* pereche de predicate; dar, desigur, el poate rămâne indeterminat în raport cu celelalte predicate posibile. Când spun: Dumnezeu e atotputernic, nu mă interesează deloc dacă Dumnezeu e determinat și în raport cu alte predicate^{*}, precum a fi bun, a fi atotștiutor etc.

Dar atunci când avem a face cu afirmarea *existenței* a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicției: e nevoie de punerea la lucru a principiului transcendent al determinării complete. Când spun: Dumnezeu există – sau, tot așa: triumghiul acesta există; sau Socrate există – atunci subiectul (Dumnezeu; triumghiul acesta; Socrate) e considerat ca determinat în raport cu toate predicatele. Nu mă rezum la o pereche sau alta de predicate opuse, ci trebuie să iau în considerație toate predicatele cuprinse în acea întreagă posibilitate; bunăoară, dacă se afirmă că Dumnezeu există, atunci trebuie să se afirme, de asemenea, că el este complet determinat. Kant rezumă această poziție în cuvintele: a fi „este numai poziția unui lucru sau a unor anumite determinări în sine” (CRP, p. 471); prin afirmarea existenței a ceva, nu se adaugă un nou predicat aceluia, „ci pun numai subiectul în sine, cu toate predicatele lui, și anume *obiectul* în relație cu *conceptul* meu”^{**} (*ibidem*).

^{*} Argumentul îi aparține lui Kant.

^{**} Diferența dintre a pune existența unui obiect și a pune un predicat al acestuia a fost construită și mai devreme de Kant în CRP, în secțiunea dedicată deducției transcendente a categoriilor, prin invocarea tezei humeene după care reprezentarea, deși produce obiectul în întreg conținutul său, ea nu-l produce și în ce privește existența (p. 122). Citatele pe care le-am menționat fac parte din următorul text:

„A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru, ci este numai poziția unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte care își au obiectele lor: Dumnezeu și atotpu-

În consecință, existența nu poate fi un predicat ce se adaugă lucrului. Ea exprimă numai poziția absolută a lucrului și nu poate fi de aceea decât un raport *exterior* conceptului: „la averea mea, o sută de taleri înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităților lor). Căci obiectul din realitate nu este conținut analitic numai în conceptul meu*, ci se adaugă sintetic la conceptul meu... fără ca prin această existență din afara conceptului meu acești o sută de taleri să fie câtuși de puțin înmulțiți” (CRP, p. 480). Că acești o sută de taleri sunt reali înseamnă mai mult decât că ei sunt doar gândiți; dar, spre deosebire de filosofii de dinaintea sa, care interpretau aceasta în sensul că o sută de taleri reali au o determinare în plus față de cei „numai posibili” – anume proprietatea de a exista –, Kant consideră că nu e vorba aici decât de un raport exterior, sintetic, cu conceptul în cauză: conceptul e raportat la lucrul considerat o dată cu toate predicatelor sale.

O paranteză: se vede cât de simplist e să se considere că punctul central al criticii kantiene a argumentului ontologic este localizabil în teza că realitatea (cei o sută de taleri reali) și conceptul (cei o sută de taleri posibili) sunt deosebite și că nu trebuie confundate. Ceea ce e important aici este felul *cum* se construiește această diferență și *ce* are ea importanță. Altminteri nu se va putea discerne semnificația deosebită a tezei kantiene că existența nu este un predicat.

ternicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ce pune predicatul *în relație* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatelor lui dintre care face parte și atotputernicia) și zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatelor lui, și anume *obiectul*, în relație cu *conceptul* meu”.

* Un enunț existențial, precum: „Triumful acesta există” sau: „Dumnezeu există” nu poate fi, potrivit lui Kant, decât sintetic; propozițiile de existență sunt numai sintetice, și anume *a posteriori* (poziția aceasta a susținut-o și Hume).

d) *Invaliditatea, după Kant, a argumentului ontologic*

Abia acum putem să ne întoarcem la conceptul de Dumnezeu. Kant se apleacă asupra tezei:

(5.4) Existența face parte din esența ființei perfecte.

Dar el nu-și concentrează atenția înspre problema dacă ființa perfectă trebuie mai degrabă să existe decât să nu existe, așa cum făcuseră predecesorii săi. El atacă la rădăcină teza (5.4) susținând că existența nu e un predicat de genul celor pentru care are sens să ne întrebăm dacă pot face sau nu parte din esența a ceva. Prin urmare, nu putem admite că e cu sens încercarea de a include existența în conceptul a ceva. Concluzia ce decurge de aici e limpede: argumentul ontologic e blocat din start, în chip radical. Kant susține că atunci când spun: Dumnezeu e atotputernic, pun în relație conceptul de Dumnezeu cu predicatul atotputernicieii; dar când spun: Dumnezeu există, nu pun conceptul de Dumnezeu în relație cu un predicat – cum s-ar întâmpla însă dacă existența ar fi un predicat ca toate celelalte, un predicat real – ci iau pe Dumnezeu, cu toate predicatele lui, și îl pun în raport cu conceptul meu. Avem deci expresiile:

(7.1) Dumnezeu este atotputernic.

(7.2) Dumnezeu este**.

* Enumerarea din paragraful anterior.

** Poate fi desigur supărător faptul că adesea am folosit ca interșanjabile expresiile „este” și „există”, cum e cazul și aici (căci (7.2) ar fi trebuit formulat, potrivit cu cele zise puțin mai sus, ca (7.2’): Dumnezeu există). Așa cum vom argumenta pe larg mai jos, pot fi formulate destule temeuri, în diverse contexte, pentru a deosebi logica lui „este” de cea a lui „există”. Problema nu este însă în primul rând aceasta, ci doar aceea dacă „este” poate îndeplini rolul care i se cere în contextul pe care îl avem aici în vedere. Poate, adică, să formeze predicatul gramatical atunci când subiectul este fie un nume propriu, fie o descripție, fie un nume comun? (Că aceste cazuri sunt importante toate trei se va vedea în capitolul următor.) *Dicționarul limbii române*, tomul II, partea I, București, 1934, indică mai multe locuri care fac plauzibil un răspuns afirmativ. Iată-le: „În veci iaste Domnul” (Dosoftei); „Și de sunt, și de am viață, dar lumea ce-mi folosește?” (Conachi); „Dincolo de aceste înflăcărâte sfere este un drept și

Cum funcționează expresia „este” în ele? Există vreo diferență între statutul ei logic în prima, față de a doua? În (7.1), zice Kant, avem două concepte, Dumnezeu și atotputernicia. Acum, „micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relație cu subiectul” (CRP, p. 479). Deci, în (7.1) „este” nu e un predicat. Oare joacă acest rol în (7.2)? Nu, potrivit lui Kant; rolul lui în (7.2) e tot relațional, numai că aici nu este clar care e relația pe care o exprimă (7.2). Relația în cauză, arată Kant, e cea dintre conceptul meu de Dumnezeu și subiectul cu toate predicatele lui. Deci, în (7.2) micul cuvânt „este” iarăși nu e predicat (dacă ar fi, atunci ar putea fi conceput ca inclus într-un concept, de pildă în cel de Dumnezeu. Atunci argumentul ontologic ar putea fi derulat – dar tocmai aceasta vrea Kant să evite): el nu face decât să pună în relație *subiectul* (Dumnezeu cu toate predicatele lui) cu *conceptul* de Dumnezeu. Ceea ce induce în eroare e că numai unul din membrii relației – subiectul – apare explicit în (7.2)*.

Așadar, (7.1) și (7.2) diferă între ele foarte mult. Kant face, prin analiza pe care o oferă celor două expresii, distincția fundamentală între:

nemitarnic răsplătitor” (Marcovici); „Omul tânăr nu este, ci devine” (Măiorescu); „Și-apoi cine știe/ De este mai bine/ A fi sau a nu fi” (Eminescu); „Împărați cu stemă-n frunte și-mbrăcați/ Cum astăzi nu-s” (Coșbuc); „Știi că este o vorbă: nici pe dracu să-l vezi, da nici cruce să-ți faci” (Creangă) etc.

* S-ar putea însă ca interpretarea aceasta să fie greșită; căci de ce am susține că în (7.2) apare explicit subiectul, iar conceptul de Dumnezeu e numai presupus? Dacă admitem poziția de mai sus, atunci un enunț existențial precum: „Dumnezeu există” e despre un obiect individual. Cum vom vedea însă mai jos, poziția lui Frege și Russell e contrară: potrivit lor, ceea ce apare explicit în (7.2) este conceptul de Dumnezeu, câtă vreme cea de-a doua relatează – Dumnezeu cu toate atributele sale – nu e cuprinsă aici. Pentru ei, enunțul existențial este nu despre un obiect, ci despre un concept. Când spun că ceva există, nu spun că un obiect există, ci numai afirm că un concept are o proprietate, aceea că există ceva care îl satisface.

- 1) un „este” al predicăției (copula); și
- 2) un „este” al existenței.

În nici unul din aceste cazuri „este” nu e predicat real. Dar ce este el, în cel de-al doilea caz? Din cele spuse mai devreme reiese o cerință importantă în acest sens: pentru a explica felul cum funcționează „este” într-o expresie precum (7.2) trebuie să apelăm – așa cum a argumentat Kant – la principiul determinării complete. Or, acest principiu, solicitând raportarea la întreaga posibilitate, este un principiu transcendental. În consecință: „este” e, la rândul lui, un predicat *transcendental*.

De ce s-a creat însă impresia, atât de insistentă, că existența e un predicat real, ce poate fi adăugat conceptului a ceva? De ce s-a putut crede că putem construi conceptul de Dumnezeu astfel încât în el să fie cuprinsă în mod esențial existența? Motivul, spune Kant, e acela că s-a pornit de la *Ideea* despre *ansamblul* oricărei posibilități. Apoi, determinând-o complet a priori, ea a fost transformată într-un „concept determinat complet a priori, devenind prin aceasta conceptul unui obiect particular, care este complet determinat prin simpla Idee” (CRP, p. 468). Conceptul acesta de Dumnezeu nu e unul empiric. Dacă ar fi vorba de un obiect al simțurilor, n-aș putea confunda existența lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul este gândit în acord cu condițiile generale ale unei cunoașteri empirice în genere, pe când prin existență el este gândit ca fiind conținut în contextul întregii experiențe... Dacă vrem, dimpotrivă, să gândim existența numai prin categoria pură*, nu este de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o distinge de simpla posibilitate. Oricare ar fi deci conținutul și sfera conceptului nostru despre un obiect, totuși noi trebuie să ieșim din el pentru a-i atribui existență. (CRP, pp. 480-481). Conceptul de Dumnezeu nu mai poate fi construit, așadar, ca fiind despre ceva real, ci doar ca o *Idee* (mai mult, ca un ideal al rațiunii); o idee utilă în unele scopuri, zice Kant, dar incapabilă să extindă cunoașterea noastră cu privire la ceea ce este.

Aceasta ar fi, în mare, poziția lui Kant. Cel care încearcă să pătrundă mai adânc în gândul marelui filosof întâmpină însă

* Cum e în cazul lui Dumnezeu.

difficultăți teribile: căci, dacă nu e un predicat real, atunci ce este existența pentru Kant? Sunt posibile mai multe interpretări ale textelor rămase; sunt și mai multe posibilități – deschise toate de opera lui Kant – de a înțelege existența* altfel decât ca un predicat real²¹.

Să notăm, de asemenea, următorul lucru: cum s-a putut constata cu ușurință, prezentarea pe care am făcut-o argumentului și contraargumentului anselmian, în formele lor clasice, nu a avut intenții exegetice. Capitolul de față nu a avut decât rolul de a fixa fundalul discuțiilor ce vor urma.

4. Interludiu despre istoria înțeleșurilor lui „este”

Una dintre principalele sugestii ale paragrafului anterior a fost aceea că „este” are două genuri, fundamental *diferite* și *irreductibile*, de folosiri: una predicativă și una existențială. În mod obișnuit noi acceptăm că în propoziții ca „Ion merge” și „Ion merge către casă”, expresia „merge” are același gen de folosire, că nu se schimbă nimic în mod radical prin aceea că ei i se adaugă un calificativ precum „către casă”. Că este așa se poate vedea pe următoarea cale. Dacă punem întrebarea: „Ce înseamnă că cineva

* N. Salmon („Existence”, în *Philosophical Perspectives*. I. *Metaphysics*, 1987, Ridgeview, Atascadero, p. 62) deosebește trei teze kantiene privitoare la existență:

1. În limba naturală, verbul „este” nu reprezintă, din punct de vedere logic, un predicat de ordinul întâi, ci un cuantificator logic.

2. Nu există nici o proprietate sau concept al existenței pentru indivizi.

3. Este ilegal să se invoce termenul „există” sau pretinsa proprietate a existenței în formarea conceptului a ceva sau în specificarea uneia dintre condițiile necesare în definirea a ceva; astfel, nu se poate defini ceva în mod legitim ca: existentul așa-și-așa sau acel așa-și-așa care există.

În paragrafele și capitolele care urmează voi discuta fiecare din aceste interpretări, chiar dacă nu voi apela explicit la clasificarea lui Salmon.

merge?”, și întrebăm de asemenea: „Ce înseamnă că cineva merge către casă?”, nu vom considera că genul de răspuns la prima trebuie să fie cu totul diferit de cel la a doua. Dar, a sugerat Kant, dacă spunem: „Dumnezeu este” (=există), și apoi spunem: „Dumnezeu este atotputernic”^{*}, ceva se modifică în mod dramatic; anume, a răspunde la întrebarea: „Ce înseamnă că Dumnezeu *este*?” (=există) va fi ceva întru totul diferit de a răspunde la întrebarea: „Ce înseamnă că Dumnezeu *este atotputernic*?” O dată ce i se adaugă un calificativ lui „este”, situația se schimbă din rădăcină.

Că există mai multe genuri de folosiri ale lui „este” e o teză adoptată de mulți filosofi care, călcând pe urmele lui G. Frege și B. Russell, au tratat-o ca pe un fel de evanghelie filosofică^{**}. Scrie Wittgenstein:

„În limbajul comun apare foarte frecvent faptul că același cuvânt semnifică în moduri diferite. (...) Astfel, cuvântul «este» apare drept copulă, ca semn de egalitate și ca expresie a existenței; «a exista» ca verb intransitiv ca și «a merge»; «identic» ca adjectiv; noi vorbim despre *ceva*, dar și despre faptul că se întâmplă *ceva*”²². Wittgenstein conchide: „În felul acesta iau naștere cu ușurință cele mai fundamentale confuzii (de care este plină toată filosofia)”²³.

E implicată aici, desigur, o modalitate particulară de a gândi noima filosofiei: „Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. Rezultatul filosofiei nu sunt «propoziții filosofice», ci clarificarea propozițiilor”²⁴; iar a deosebi între sensurile lui „este” e o operă de clarificare a propozițiilor. Cum am văzut, o dată cu aceasta se poate dovedi că argumentul anselmian se blochează; iar astfel se risipește una din acele „confuzii” la care se gândea Wittgenstein.

Numai că această ortodoxie nu își are rădăcinile la Frege ori Russell, și nici măcar la Kant. În filosofia modernă, încă la

^{*} Sau: „Oamenii sunt” (=există) și „Oamenii sunt animale raționale”.

^{**} În capitolul următor voi discuta pe larg concepțiile lui G. Frege și B. Russell, care o cuprind la însăși temelia lor.

J. Locke²⁵ găsim ideea că celor patru feluri de cunoaștere (a identității sau diversității; a relației; a coexistenței și conexiunii necesare; a existenței reale) le corespund: 1) un *este* al identității (în : „Albastrul nu e galben”); 2) un *este* al relației (în: „Două triunghiuri cu baze egale între două paralele sunt egale”); 3) un *este* al coexistenței (în: „Fierul este susceptibil de influențare magnetică”); și 4) un *este* al existenței reale* (în: „Dumnezeu este”).

Probabil însă că un antecedent mai direct al tezei lui Kant se află la Hume. Am menționat deja că pentru Kant propozițiile existențiale sunt contingente; mai înainte lui, Hume²⁶ argumentase că nu există nici o ființă a cărei neexistență să implice contradicția; așadar, pentru nici o ființă nu putem produce o *demonstrație* a existenței ei. Dacă la un moment dat am conceput ceva ca existent, e totuși mereu posibil să-i concepem neexistența. (Ca urmare, încercările de a-l concepe pe Dumnezeu ca ființă necesar existentă sunt sortite eșecului, fiindcă – zice Hume – cuvintele „existența necesară” nu au sens, nu sunt coerente).

Pentru Hume, atunci când afirmăm că ceva este (= există), noi nu adăugăm ideii despre acel obiect o idee (cea a existenței), pentru că, după el, *nu avem nici o astfel de idee*. Distincția implicită aici e următoarea: când spunem că cineva este într-un anume fel – deci, când îl folosim pe „este” drept copulă – noi adăugăm o nouă idee ideii acelui obiect; dar când spunem că ceva este (= există) – deci, când folosim pe „este” în chip existențial – noi realizăm o cu totul altă activitate. În ce constă aceasta? În primul rând, atunci când spunem că ceva există, nu afirmăm prin aceasta că acel ceva posedă atributul existenței, așa cum, când spunem că Everestul este un munte, afirmăm că Everestul posedă atributul de a fi munte. În al doilea rând, afirmând că ceva există nu susținem că existența este un atribut care este cuprins în conceptul acelui ceva, așa cum, când afirmăm că triunghiul are

* Mai departe, Locke deosebește trei feluri de cunoaștere a existenței: una intuitivă – a noastră; una demonstrativă – a lui Dumnezeu; și o alta prin senzație – a celorlalte lucruri (cartea a IV-a, cap. IX, paragraful 2; cf. și poziția sa în ce privește argumentul „ființei celei mai perfecte” în cap. X, paragrafele 6-7).

suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte, susținem că atributul a avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte e cuprins în conceptul de triunghi. În sfârșit, când spunem că ceva există noi propunem un mod aparte de a ne raporta la acel obiect, un mod diferit de felul în care ne raportăm la obiect când spunem că acesta este într-un fel sau într-altul. Când zicem că un triunghi este dreptunghic noi adăugăm conceptului de triunghi un atribut – acela de a fi dreptunghic; dar când zicem că un triunghi este (= există), nu îi adăugăm nimic. În schimb, îl concepem într-o altă manieră. Existența nu raportează conceptul la un alt concept (nu adaugă ideii o altă idee); ea raportează conceptul (ideea) la experiență.

„Ideea de existență este... exact aceeași cu ideea a ceea ce noi concepem ca existent. A reflecta pur și simplu asupra unui lucru și a reflecta asupra lui ca existent nu diferă deloc între ele*. Acea idee, atunci când e unită cu ideea unui obiect oarecare, nu-i adaugă nimic. Orice concepem, concepem ca existent”²⁷. Să luăm, de pildă, ideea de Dumnezeu. În propoziția „Dumnezeu este” ideea de existență nu e una distinctă pe care o adăugăm celei de Dumnezeu pentru a forma o idee compusă²⁸.

„Când mă gândesc la Dumnezeu, când mă gândesc la el ca existent și când cred că există, ideea mea despre el nici nu crește, nici nu scade. Dar, deoarece cu siguranță e o mare deosebire între simpla concepere a existenței unui obiect și credința în această existență, deoarece acea deosebire nu se trage din părțile sau din compunerea ideii pe care o concepem, decurge că ea se va trage din *maniera* în care o concepem”²⁹.

Istoria reflecției asupra unor folosiri diferite ale lui „este” s-ar părea că este însă mult mai veche. Exemplul care ne vine cel mai repede în minte e cel al lui Aristotel, cu celebra sa replică: „ființa se spune în multe feluri”³⁰. Mai mult, se află în textele Stagiritului pasaje care deșteaptă imediat sentimentul că nu doar o astfel de teză, ci una mai specială – că există o distincție între un „este”

* În terminologia la care voi apela în capitolul III, Hume este un adept al teoriei parmenidiene a referinței.

predicativ și un altul existențial – îi era cunoscută. Astfel, într-una din scrierile sale timpurii³¹ el scrie:

„Paralogismele care se sprijină pe împrejurarea că un termen este luat sau în sens absolut, sau în sens relativ, nu însă în sens propriu, se manifestă ori de câte ori un termen particular este luat ca absolut. Astfel, de exemplu, în raționamentul «dacă neființa este obiect de opinie, atunci neființa este». Căci nu este același lucru a fi ceva și a fi în chip absolut. (...) se pare că este același lucru, din cauza înrudirii de expresie și fiindcă există o mică deosebire între «a fi ceva» și «a fi» în chip absolut”.

De asemenea, alte două pasaje poartă asupra aceleiași chestiuni. În primul Aristotel argumentează că dacă subiectul unei propoziții nu există, atunci aceasta nu e adevărată:

„Socrate este bolnav este contrariul lui Socrate este sănătos; totuși, nici chiar la astfel de propoziții, una nu este totdeauna adevărată, iar cealaltă falsă. În adevăr, dacă Socrate există, una va fi adevărată, iar cealaltă falsă; dar dacă el nu există, atunci amândouă vor fi false. Căci nici Socrate este bolnav, nici Socrate este sănătos nu mai sunt adevărate, dacă Socrate nu există”³².

Așadar, Aristotel afirmă că ori de câte ori o propoziție „S este P” e adevărată, va fi adevărată și propoziția „S este”. Altfel zis, e valid principiul:

(1) Dacă propoziția „S este P” e adevărată, atunci e adevărată și propoziția „S este”.

Există însă un alt pasaj care pare-se că se află în contradicție cu această interpretare a celui citat mai sus. Iată ce scrie Stagiritul: „Să luăm propoziția «Homer este cutare lucru – să zicem, un poet»; urmează oare de aici că Homer este, ori nu? Verbul «este» se află aici utilizat despre Homer numai accidental, propoziția fiind că Homer este un poet, nu că el este, în sensul necondiționat al cuvântului. Așadar, în acele enunțuri care n-au în ele nici o contradicție, în care cuvintele sunt înlocuite cu noțiuni și acestea aparțin subiectului în mod esențial, nu accidental, individualul poate fi în mod absolut subiectul unei propoziții”³³. Într-adevăr,

aici Aristotel pare să nege că „Homer este” decurge din „Homer este poet” – ceea ce ar fi însă un contraexemplu la (1).

Înclin să cred că cele două fragmente aristotelice nu se contrazic. O posibilă interpretare ar fi această: aparenta aporie la care am ajuns se datorează felului în care am formulat principiul (1). Aristotel nu e de acord cu (1), ci cu un principiu ceva mai complicat, potrivit căruia raportul dintre cele două proporții se poate reda printr-un *condițional*. Să înlocuim deci pe (1) cu:

(1') Dacă propoziția „S este P” ar fi adevărată, atunci ar fi adevărată și propoziția „S este”.

Acum, dacă (1') este principiul aristotelic, să observăm că el nu ne cere să afirmăm că propoziția „Homer este poet” este adevărată. Potrivit lui (1'), trebuie să considerăm cazurile în care propoziția „Homer este poet” *ar fi adevărată*. Cum am văzut, propozițiile „Socrate este bolnav” și „Socrate este sănătos” sunt amândouă false dacă Socrate nu există. La fel și în cazul lui Homer: dacă acesta nu există, înseamnă că propoziția „Homer este poet” e falsă. Or, principiul (1') ne cere să considerăm cazurile în care această propoziție *ar fi adevărată* – și nu neapărat ceea ce se întâmplă *de fapt*. Să presupunem atunci că lumea ar fi astfel încât propoziția „Homer este poet” ar fi adevărată. Atunci, aplicând pe (1'), decurge că ar fi adevărată și propoziția „Homer este”. Să mai notăm și altceva: dacă propoziția „Homer este poet” este falsă, nu putem conchide nimic asupra adevărului propoziției „Homer este”. Fiindcă lumea ar putea să fie astfel încât Homer să nu existe, dar ar putea să fie și astfel încât Homer să existe, dar să nu fie poet.

E important să accentuăm aici următorul lucru: faptul că principiul (1') este valid nu depinde în nici un fel de faptul că lumea este așa cum este de fapt. El spune ce s-ar întâmpla dacă lumea *ar fi de fapt* într-un anume fel.

În ultimul dintre citatele menționate aici, Stagiritul sugera că în propoziția „Homer este poet” verbul „este” e utilizat numai într-un chip accidental (κατὰ συμβεβηκός), nu necondiționat (καθ' αὐτό). În interpretarea propusă aici aceasta înseamnă că atributul a

* Această strategie de argumentare va fi folosită și în capitolul III, paragraful 2a.

fi poet e aplicat lui Homer^{*}, dar nu *de facto*, ci numai sub o condiție contrafactuală. Chiar dacă nu acceptăm că e adevărat că Homer este poet, putem totuși spune: dacă Homer ar fi poet... De aceea, nu putem spune că propoziția „Homer este”, în care „este” apare într-un sens necondiționat, e adevărat de fapt. Să ne gândim însă la situația în care predicatul ar aparține subiectului nu doar accidental, ci esențial; atunci e necesar să aparțină subiectului – și deci îi aparține și *de fapt*. Dar atunci putem aplica principiul (1) direct pentru a conchide că subiectul este în sens absolut.

Aici sunt necesare două precizări. Mai întâi, putem aplica principiul (1), căci el trebuie să fie admis de Aristotel o dată ce Aristotel îl admite pe (1'). Căci dacă admitem că ceva are loc oricum ar fi să fie faptele, atunci cu siguranță că trebuie să admitem că are loc și privitor la ceea ce are loc de fapt. În al doilea rând, să luăm un exemplu de raționament care ne conduce efectiv la afirmarea existenței subiectului^{**}. Că Socrate are proprietatea de a fi filosof – acest fapt este, desigur, accidental; fiindcă, s-ar fi putut prea bine că Socrate să nu fi fost filosof. Dar că *de fapt este filosof* – acest predicat îi aparține cu necesitate lui Socrate. E contingent că Socrate este filosof, dar – o dată ce de fapt este filosof – e necesar că Socrate este de fapt filosof. Dacă însă propoziția „Socrate este de fapt filosof” e necesar adevărată, atunci e și adevărată de fapt – și, de aici, aplicând principiul (1), decurge că propoziția „Socrate este” e adevărată³⁴.

Concluzia care poate fi trasă din cele zise până acum e următoarea: tezele aduse în discuție sunt compatibile cu teza că

* Formularea de aici nu e riguroasă, în sensul distincției pe care o voi face mai jos între predicție și adevăr; dar acest argument poate fi formulat astfel încât să fie consistent cu această distincție. (Deși nu voi argumenta în această direcție în cartea de față, cred că distincția este ea însăși consistentă cu filosofia lui Aristotel.) Aici am preferat formularea dată mai sus din considerente stilistice.

** Acest exemplu de proprietate esențială este luat de la filosoful american A. Plantinga. Exemple de acest tip, precum și reformulări ale acestora pentru cazul propozițiilor, nu al proprietăților necesare, vor fi discutate pe larg în partea a II-a.

Aristotel avea cunoștință de două înțelesuri ale lui „este”, dintre care unul existențial.

Și la Anselm aflăm o tratare complexă a lui „este”. Voi încerca în cele ce urmează să scot în evidență două aspecte în acest sens. Primul privește faptul că, pentru gânditorul din Canterbury, predicarea unui atribut despre Dumnezeu e radical deosebită de predicarea aceluiași atribut despre o altă și oarecare ființă. *Deus est suum esse*^{*}, scrisese Augustin; esența lui Dumnezeu este *identică* cu existența lui. Anselm acceptă și el acest lucru. Punctul de vedere de la care pleacă este că în Dumnezeu nu se pot deosebi calitățile de esența sa. Altfel zis, Dumnezeu *nu are* un atribut, ci *este* acel atribut. Când spunem: „Socrate este bun” și de asemenea „Dumnezeu este bun”, cuvântul „este” e folosit în chipuri cu totul deosebite³⁵. În prima propoziție se afirmă că ceva are atributul de a fi bun; în a doua – că Dumnezeu este identic cu Bunătatea. De aici decurge că în cele două propoziții „bun” are înțelesuri diferite: în a doua designează Bunătatea; în prima – orice care participă la Bunătate. Dar dacă este așa, atunci și „este” are înțelesuri diferite: în prima propoziție avem a face cu un „este” al *predicației*; în a doua – cu un „este” al *identității*. Distincția dintre aceste înțelesuri e aplicabilă și în cazul existenței. Când spunem: „Socrate este” (= există), afirmăm că Socrate posedă Existența^{**}. Dar când spunem: „Dumnezeu este” (= există), afirmăm că Dumnezeu este identic cu Existența. De aici decurge următorul lucru: distincția dintre un „este” al predicației și unul al identității poate fi construită astfel încât să poată să explice folosirile în sens existențial a lui „este”. Căci se poate da seamă de contextele în

* Un antecedent ar fi biblicul *Sunt Cel Ce Sunt*.

** Pentru Anselm, Existența nu poate fi atribuită în sens veritabil decât lui Dumnezeu (cf. al doilea aspect ce va fi tratat în continuare). Atunci, cum o posedă Socrate? Un răspuns posibil ar fi următorul: există diferite grade de existență; când spunem: „Socrate este” îi atribuim un anumit grad de existență lui Socrate – dar nu îi atribuim cel mai înalt grad. Aici e presupusă o anumită problematică foarte complexă: aceea a gradelor de existență, a măsurii în care Anselm (care a fost puternic influențat de neoplatonism) a acceptat doctrina plotiniană a plenitudinii.

care se afirmă existența cu exact aceleași mijloace pe care le folosim pentru a afirma celelalte atribute. Astfel, îl folosim pe „este” al identității și în „Dumnezeu este bun” și în „Dumnezeu este” (= există), și îl folosim pe „este” al predicției atât în „Socrate este filosof”, cât și în „Socrate este” (= există). Distingând între cele două sensuri ale lui „este”, Anselm va putea susține acum, așa cum se poate vedea cu ușurință, că, dacă argumentul său este valid, el nu se poate aplica decât lui Dumnezeu, nu și fapturilor de felul insulei pierdute.

Al doilea aspect al felului în care e tratat „este” de Anselm și pe care doresc să-l menționez e următorul: pot fi aplicate conceptele noastre lui Dumnezeu? – se întreabă el. Aceste concepte sunt derivate din observarea fapturilor create și sunt, desigur, potrivite pentru a li se aplica acestora. Atunci, este posibil să le folosim și pentru a exprima esența lui Dumnezeu? (cf. *Monologium*, cap. LXV). Dacă X e un astfel de concept, ce rost are să spunem: „Dumnezeu are X”? Căci dacă pe de o parte o atare întrebare ne pare îndreptățită, pe de altă parte suntem tentați să considerăm că nu avem nici o dificultate să înțelegem ce vrem să spunem atunci când afirmăm: „Socrate are (atributul) X”. Problema e deci dacă spunem în același sens și „Dumnezeu este milostiv” și „Socrate este milostiv”. Un concept precum „milostiv”, zice Anselm, poate desigur să fie aplicat lui Dumnezeu. Dar, cu toate acestea, el nu exprimă esența lui Dumnezeu. Concluzia pe care putem să o tragem de aici – urmându-l pe Anselm – va fi deci că „este” e folosit în moduri diferite în cele două propoziții.

Ajunși cu argumentarea în acest loc, e nevoie să ne oprim o clipă. Aceasta, fiindcă se cuvine să facem față următoarei replici la adresa căii urmate. Să recunoaștem de pe acum că replica este extrem de percutantă. Anume, se afirmă următoarele: atunci când

* În partea a II-a voi propune următorul mod de a înțelege această situație: prin propoziția „Socrate este milostiv” este predicat un atribut despre un subiect, în timp ce propoziția „Dumnezeu este milostiv” va trebui interpretată ca negând *de dicto* că subiectul nu posedă un atribut (= ea va fi considerată ca exprimând propoziția: „E fals că Dumnezeu nu e milostiv”).

ne aplecăm asupra filosofiei lui Kant – și cu atât mai mult asupra gânditorilor anteriori lui – nu suntem îndreptățiți nici să susținem că ei cunoșteau, nici să apelăm la distincția între diferitele înțelesuri ale lui „este”. Aceasta, pentru că respectiva distincție e o invenție nouă, a lui Frege și Russell. Ea nu a fost cunoscută de filosofi precum Kant ori Aristotel; mai mult – se continuă – deși o atare distincție poate realmente să fie trasată în limbile moderne (în germană, engleză ori română), ea nu se susține în cazul elinei pe care o vorbeau și în care scriau Aristotel ori cei care l-au precedat pe tărâmul filosofiei.

Totuși, textele invocate susțin cu limpezime teza că și Kant, și Aristotel, și Anselm erau conștienți de faptul că „este” are, în diferite contexte, folosiri diferite! Da, se va admite de cel care a pus în mișcare replica pe care o discutăm; dar, va continua el, detaliindu-și punctul de vedere, trebuie făcută o distincție capitală, care va pune într-o lumină nefavorabilă susținerile făcute până acum în acest paragraf. Anume: la filosofi precum Kant, Aristotel sau Anselm „este” a putut avea, desigur, *folosiri* diferite; însă pentru ei „este” nu a avut și *înțelesuri* diferite.

Desigur, primul lucru pe care se cuvine să-l observăm e că distincția folosire/înțeles a unei expresii (pe care o presupune această replică) este ea însăși chestionabilă. Pentru un wittgensteinian înțelesul unei expresii este însăși folosirea ei. Dar, chiar dacă ne îndepărtăm de punctul wittgensteinian de vedere, cum vom deosebi între folosiri diferite ale lui „este” și înțelesuri diferite ale acestei expresii? Să luăm un exemplu, cel al pasajelor din Metafizica E2 și Z1, unde Aristotel scrie că „ființa se spune în mai multe feluri”. Oponentul nostru va raționa după cum urmează: desigur, Aristotel admite că „ceva este” se spune în feluri diferite, dar aceasta nu înseamnă că „este” are mai multe înțelesuri. Căci ele nu diferă în *statut*³⁶: toate sunt folosiri ale unui „este” predicativ. Nici celelalte pasaje citate din *Organon* nu ar susține teza că pentru Aristotel „este” are mai multe înțelesuri – în particular, nu se poate susține că are și un înțeles existențial; între „a fi ceva” și „a fi în chip absolut” (cf. *Respingerile sofistice*, 5) diferența nu ar fi decât sintactică: „a fi în chip absolut” este, *implicit*, a fi ceva³⁷. Ca urmare – se va conchide de către oponent – deși „este” are mai

multe folosiri, toate acestea pot fi privite ca expresii ale unui *singur înțeles fundamental (cel predicativ)*.

Să anânăm însă puțin cercetarea a ce înseamnă că „este” are un singur sau mai multe înțelesuri: presupunând că știm acest lucru, să vedem care sunt motivele pe care le poate invoca oponentul pentru a respinge susținerea că teza lui Frege-Russell ne permite să analizăm ontologii precum cele ale lui Platon ori Aristotel. Ch. Kahn le indică pe următoarele³⁸. În primul rând, distincția dintre „este” al predicăției și „este” al existenței nu e corectă din punct de vedere teoretic. Aceasta, pentru că ideea unei folosiri predicative a expresiei este una sintactică, privitoare la genul construcțiilor lingvistice acceptate; pe de altă parte, ideea folosirii existențiale a lui „este” e semantică, întrucât vizează înțelesul verbului, nu felul în care intră acesta în diverse construcții lingvistice. Desigur, această obiecție ar cădea în cazul în care s-ar reuși să se arate că între sintaxă și semantică există o corespondență biunivocă, adică ori de câte ori „este” apare drept copulă, nu va avea nici un înțeles, iar de câte ori apare în chip „absolut” va însemna: există. Dar, susține Kahn, așa ceva nu se întâmplă.

În al doilea rând, în mod tradițional, atât filosofi cât și lingviști – bunăoară cei care studiază elina veche – procedează astfel: se presupune ca dată distincția dintre diversele înțelesuri ale lui „einai” (= este) și se susține că acest cuvânt a avut ca înțeles originar pe a exista (sau ceva mai concret, de felul: a fi viu, a fi prezent); funcția copulativă a lui „einai” ar fi ulterioară. La început, susțin ei, adjectivele se adăugau direct subiectului, formând propoziții nominale („Socrate/este înțelept” era pur și simplu „Socrate înțelept” – după procedura care și astăzi e comună în limba rusă); abia apoi a fost introdus verbul și în atare propoziții, pentru a exprima timpul, modul etc. Folosit astfel, „einai” și-a pierdut treptat sensul, degenerând într-o copulă, simplu mijloc sintactic. Kahn se îndoiește însă că această istorioară despre felul în care „einai” a ajuns să fie folosit în mod ambiguu e și adevărată. Nu numai că nu există date empirice în favoarea ei, dar – a dovedit el – frecvența folosirii copulative a lui „einai” în cele

mai vechi texte grecești păstrate e mult mai mare decât cea existențială.

În sfârșit, se pot aduce în discuție unele argumente derivate din relativismul lingvistic – după care existența unui verb („a fi” al nostru) care să fie simultan un verb de predicatie, de localizare, de existență etc. (el are cel puțin aceste trei funcții) e o particularitate a limbilor indo-europene; dar nimic nu ne poate constrânge să credem că aici e mai mult de o simplă coincidență. Că „a fi” poate fi folosit pentru a îndeplini funcția copulei ține de prezența în limba respectivă a unor reguli gramaticale cu totul particulare de formulare a propozițiilor; or, în unele limbi atari reguli pot să lipsească. Dar atunci se naște suspiciunea că doctrinele ontologice despre Ființă nu reprezintă decât o proiecție a unor structuri lingvistice proprii limbilor indo-europene (greaca, latina ori limbile moderne) asupra universului.

Aici intervine teza lui Frege-Russell; ea ne atrage atenția că atunci când facem filosofie trebuie să ne ferim să tragem concluzii care să se bazeze pe faptul lingvistic – și nu *logic* – specific limbilor indo-europene că „este” are mai multe funcții; trebuie mai întâi să discernem între acestea – între predicatie, existență etc. – să înlăturăm deci ingredientele accidentale în analiza filosofică – aici: ingredientele lingvistice, nelogice – și abia apoi să conchidem ceva căruia să îi putem atribui o relevanță filosofică. Kahn nu neagă teza relativismului lingvistic; dar nu e de acord că folosirea ambiguă a lui „este” (a lui „einai”, la grecii vechi) a reprezentat un dezavantaj filosofic. Căci, după el, această ambiguitate a provocat introducerea de către Parmenide a reflecției asupra a *ceea ce este* (*to on*) ca subiect central al filosofiei – iar speculațiile ulterioare, precum atomismul, teoria lui Platon a formelor, schema lui Aristotel a categoriilor etc. își au impulsul în efortul eroic parmenidian de a elabora conceptul de Ființă, pe temeiul fuzionării diverselor trăsături ale verbului „a fi”. Nu e de mirare de aceea că, pentru a-și susține propria-i poziție asupra lui „este” („einai”), după care în centrul sistemului de folosiri ale acestei expresii se află cele predicative, Ch. Kahn își concentrează atenția asupra tezei lui Parmenide. (Din păcate, nu e aici locul pentru a detalia în acest sens).

Folosirile lui „este” drept copulă, susține el, sunt fundamentale, și aceasta în trei privințe: 1) *statistic* ele sunt predominante; 2) *sintactic*, ele sunt elementare; 3) *conceptual*, ele sunt prioritare și centrale*. Interesant e felul în care Kahn își susține teza că folosirea predicativă a lui „einai” este sintactic elementară. Strategia sa constă în a *reconstrui* celelalte folosiri – pe cea existențială, de pildă – ca operatori gramaticali asupra celei predicative. În ce sens? Bunăoară, în propoziții ca: „Este o cetate (*esti polis*) Efir, la capătul lui Argos, țara păscută de cai” (*Iliada*** , VI, 152), copula are și o funcție existențială. Aici „esti” nu funcționează numai copulativ și nici numai existențial: ea asertează existența subiectului, dar, în același timp, ea e folosită și pentru a spune ceva despre el. Funcția predicativă a lui „esti” e locativă: Efir e la capătul lui Argos.

O a doua utilizare existențială a lui „esti”, după Kahn, e aceea de a introduce un subiect în vederea unei predicări ulterioare și e exprimată în propoziții de forma: „Este cineva care face așa-și-așa”. În acestea forța existențială a lui „esti” predomină, dar expresia noastră servește direct pentru a realiza și predicția. Deosebirea față de propozițiile de prima formă e că acea clauză relativă nu servește pentru a localiza, ci poate avea cu totul alte scopuri, în fond oricare. Lucrul acesta e semnificativ, fiindcă plecând de la atari propoziții se poate înțelege forma logică a celor existențiale; ele ar rezulta prin eliminarea acelei clauze relative, prin transformarea ei într-una implicită. Am putea astfel reformula

* În sensul că toate folosirile verbului pot fi explicate pe baza celei predicative. Astfel, copula poate funcționa având un rol semantic, ca semn al aserțiunilor de adevăr al propozițiilor (în elină, „einai” avea și o folosire „veridică”, pentru a exprima noțiunile de adevăr și realitate; *legein ta onto* se traduce prin: spun adevărul). Atunci când îl contrazicem pe un oponent, accentuând pe verb: „Frege *este* filosof, crede-mă!”, „este” focalizează susținerea întregii propoziții, are o funcție asertivă (și, deci semantică), deși este o copulă (deci are o funcție predicativă).

** În traducerea lui G. Murnu, avem: „e în fundul țării păscute de cai, prin Argos, orașul Efira” (în Homer, *Iliada*, E.S.P.L.A., București, 1959, p. 137)

problema în felul următor: putem conchide din S este P , prin renunțarea la P , prin omiterea lui, că S este*? Astfel se trece la propoziții de un al treilea tip, de forma „Zeus nici nu există”. Propoziții de acest fel, afirmă Kahn, nu apar la Homer, ci reprezintă o invenție a secolului al V-lea î.Hr. Afirmatia sa este evident îndreptată împotriva tezei predominante în cercetarea acestei chestiuni, după care folosirea existențială a lui „*einai*” e originară, iar cea predicativă e ulterioară. Mai mult – crede Kahn – propozițiile de acest al treilea tip, care neagă existența lui Zeus, spun de fapt, ocolit, că Zeus nu e subiect al nici unei predicări, că nu se poate spune nimic adevărat despre el; ceea ce înseamnă că astfel de propoziții sunt de fapt predicative, dar în chip deghizat, că – deci – folosirea predicativă a lui „*esti*” e fundamentală pentru a o înțelege pe cea existențială (vom vedea în ultimul paragraf al capitolului III că, în esență, Kahn sugerează că vechii greci aveau o teorie „*parmenidiană*” a referinței).

În ce constă așadar strategia lui Kahn de a dovedi că folosirea existențială a lui „*esti*” este numai o derivată a celei predicative? Strategia sa e de a reconstrui, în anumite cadre teoretice (lingvistice) date, cazurile în care „*esti*” are o folosire existențială drept cazuri particulare de folosire predicativă a acestei expresii: de a arăta, prin urmare, că forma logică a propozițiilor existențiale e un caz particular al formei logice a celor predicative. Și, desigur, el va admite că teoria sa ar fi falsă s-ar arăta că, în cadrele date, propozițiile în care „*esti*” are o folosire existențială sunt diferite în formă de cele în care „*esti*” are o folosire predicativă („*dovada*” avută în vedere e, de bună seamă, una teoretică).

Ceea ce îmi pare demn de subliniat e faptul următor: la rândul ei, teza lui Frege-Russell se reazemă pe o strategie de același tip! Ceea ce

* Aici e interesant să notăm și următorul lucru: „ S este” e înțelesă ca o propoziție care rezultă din „ S este P ” prin simplificare, prin omiterea lui P , deci pe o cale sintactică. La fel, din „ S nu este P ” obținem pe „ S nu este”. Atunci deosebirea dintre cele două feluri de propoziții trebuie căutată la nivelul sintaxei, nu al semanticii (cum s-ar proceda însă dacă am zice că, în „ S este”, „este” are un înțeles existențial). De asemenea, propozițiile existențiale ca „ S este” apar drept cazuri particulare ale celor predicative, de forma „ S este P ” și deci pot fi înțelese ca *reductibile* la acestea.

o desparte de strategia lui Kahn e apelul la alte unelte teoretice. Anume, Frege și Russell au susținut că, apelând la logica modernă a predicatelor (= teoria modernă a cuantificării), se poate dovedi că propozițiile în care „este” are o funcție predicativă sunt reconstruibile ca având o formă logică diferită de cea a propozițiilor în care „este” are o altă funcție (existențială, clasială etc.). De pildă, propoziția „Socrate este muritor”, în care apare „este” al predicatiei, are forma logică x este M (formal scris: $M(x)$); dar propoziția „Oamenii sunt muritori”, în care apare „este” al incluziunii clasiale, are o cu totul altă formă logică, anume: oricare ar fi x , dacă x este O , atunci x este M (formal: $(\forall x)(O(x) \supset M(x))$). (Distincția e a lui Frege; a se vedea primul paragraf al capitolului următor). Concluzie: întrucât cele două propoziții au forme logice diferite, înseamnă că „este” are în ele *înțelesuri diferite* etc.

Așadar, în formularea tezei ambiguității lui „este”, dar și în respingerea ei, este presupus un anumit cadru teoretic. Cel pe care îl adoptă Frege și Russell conduce la concluzia că există reconstrucții diferite ale situațiilor (în particular, ale propozițiilor) în care e folosit „este”. Cel în care se așază Kahn implică o altă concluzie: că toate acele situații pot fi reduse la un singur tip (= au o singură formă semnificativă din punct de vedere teoretic).

Acum, dacă un gânditor precum Kahn vrea să respingă teza lui Frege-Russell, el nu poate proceda decât într-unul din următoarele moduri: a) să o respingă ca incorectă (aceasta pare să fie intenția primeia din obiecțiile sale, pe care le-am amintit mai devreme); b) să sugereze că ea e inaplicabilă în cazul ontologiilor antice, că deci în acel caz nu putem face apel la teoria modernă a cuantificării. Pe acest al doilea drum desigur că ceea ce trebuie să arate e că avem mai mult de câștigat în înțelegerea acelor ontologii o dată ce renunțăm la teza ambiguității și luăm ca valide reconstrucții de tipul celei după care folosirile existențiale ale lui „esti” își au temei în cele predicative.

În esență deci, ceea ce trebuie să se facă e să se susțină validitatea unui tip de analiză, a unui cadru conceptual, teoretic, în care să se realizeze reconstrucția diverselor situații în care, ca vorbitori ai limbii naturale, apelăm la expresia „este”. E nevoie să se susțină un cadru conceptual, teoretic, într-o dură competiție cu un altul. La aceasta revine problema înțelesurilor lui „este”.

În paginile lucrării de față, discuțiile care vor fi comise vor avea drept rezultat (drept unul dintre rezultatele dorite)

configurarea unui punct de vedere asupra acestei probleme. El va consta, desigur, în formularea unor unelte teoretice cu ajutorul cărora să se poată reconstrui diversele situații în care apelăm la „este”. Perspectiva din care se va face acest lucru nu va fi una lingvistică: sunt necesare, cum vom vedea, trei genuri de considerații – semantice, ontologice și epistemologice.

Abia acum este posibil să ne întoarcem la Kant. Poziția sa a fost tratată în paragraful anterior ca exemplificând teza ambiguității: am admis că pentru Kant „este” are atât un înțeles predicativ (și o folosire predicativă), cât și unul existențial (și, deci, o folosire existențială). Felul în care am procedat acolo trebuie, desigur, să fie apărut. Împotriva lui Kahn se poate răspunde de pe acum. Anume, la prima vedere s-ar părea într-adevăr că pentru Kant funcția existențială a lui „este” e un caz al celei predicative. Căci, zice Kant, a spune că X este înseamnă a-l afirma pe X împreună cu toate predicatele sale, înseamnă deci a spune că X e subiect al unor multiple predicatii, că putem spune multe lucruri adevărate despre el. Această interpretare e greșită: mai întâi, întâlnim probleme multe și complicate în încercarea de a conexa existența unui X de posedarea de către el a unor proprietăți (= faptul că el *este ceva*) – și ambele de existența unor propoziții adevărate despre X. În al doilea rând însă, e greșit să credem că „X este” se reduce la o clasă (maximală și necontradictorie) de propoziții de forma: „X este P”. Într-adevăr, Kant spune limpede că funcția lui „este” nu se rezumă doar la a indica existența unor propoziții de forma „X este P”. (Or, strategia lui Kahn de a reduce toate folosirile lui „este” la cea predicativă cere numai acest lucru.) Dimpotrivă, potrivit lui Kant, „este” funcționează și într-un alt registru: el are și un *rost transcendental*, face posibilă apariția lui X ca subiect, împreună cu toate predicatele lui.

În ceea ce privește teza lui Frege-Russell, ei nu îi vom putea răspunde așa cum se cuvine decât abia în partea a II-a a lucrării. Acolo, teza ambiguității va fi acceptată, dar reconstruită sub eticheta statutului „reflexiv” al lui „este” – ceea ce va însemna, simplu zis, două lucruri: mai întâi că „este” funcționează *predicativ*, ca predicat alături de celelalte predicate ale lucrurilor; și, în al doilea rând, că „este” funcționează și *transcendental*, ca principiu al celorlalte predicate ale lucrurilor.

PARTEA I:

**ABORDAREA CLASICĂ
A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC**

II. LOGICA „EXISTENȚEI”*

Să ne reamintim, pentru început, două dintre concluziile cercetării întreprinse de Kant asupra argumentului ontologic: în primul rând, existența nu poate fi unul din elementele constitutive ale conceptului unui lucru. În al doilea rând, trebuie deosebite două sensuri ale lui „este”: un sens în care funcționează drept copulă logică („este” al predicăției – dar nu „este” ca predicat!) și un altul în care funcționează drept „este” al existenței (un „este” transcendental, spunea Kant). Dar a accepta aceste concluzii înseamnă, desigur, a ne depărta de folosirea comună a limbajului: *logica lui „este” e diferită de gramatica acestei expresii.*

Această implicație a poziției lui Kant a fost pe larg exploatată de G. Frege și B. Russell, apoi de o întreagă tradiție filosofică ce le-a călcat pe urme. Observația lor fundamentală e simplă: din punct de vedere logic, asemănările și neasemănările gramaticale pot fi înșelătoare. Propoziții care din punct de vedere gramatical par de același tip, de fapt s-ar putea să fie foarte diferite în privința structurii lor logice. Propoziții care din punct de vedere gramatical nu conțin nici o eroare, care în limba (română) obișnuită sunt cât se poate de corecte, s-ar putea ca, logic vorbind, să fie fără sens; dar ele ne înșală pentru că, din punct de vedere gramatical, seamănă cu alte propoziții care sunt logic corecte. Logica nu se suprapune peste gramatică**. Mă voi referi – pe scurt și cu intenția de a introduce o problemă, mai degrabă decât cu una exegetică – mai întâi la concepția lui Frege: voi zăbovi apoi, mai pe larg, asupra celei a lui Russell.

* Ghilimelele din titlu sunt menite să indice că obiectivul asumat în paginile de mai jos e acela de a cerceta câteva aspecte ale *logicii folosirii expresiei „există”*.

** Wittgenstein scria în al său tratat *Tractatus logico-philosophicus*: „Este meritul lui Russell de a fi arătat faptul că forma logică aparentă a propoziției nu trebuie să fie forma ei reală” – 4.0031.

1. Existența – concept de treapta a doua

a) Proprietăți și note ale conceptelor

În aritmetică, spune Frege, calculele s-au făcut mai întâi cu numere individuale; se știa, de pildă, că $2 + 3 = 5$ sau că $2 \cdot 3 = 6$. Acestea sunt teoreme ale aritmeticii, dar nu cu caracter general. Abia într-un pas ulterior s-a ajuns la legi mai generale, valabile pentru toate numerele. De pildă, la teorema că înmulțirea se distribuie față de adunare: $(a + b) \cdot c = (a \cdot c) + (b \cdot c)$. Aici s-a trecut la operarea cu litere; și, de asemenea, avem a face cu funcții particulare de numere, dar fără a se folosi explicit ideea de funcție (în egalitatea de mai sus se spune că două funcții, una definită prin membrul stâng al egalității, cealaltă prin dreptul, sunt mereu congruente). Pasul următor constă, după Frege, în recunoașterea unor legi generale ale funcțiilor, însoțite de făurirea termenului tehnic „funcție”: s-au introdus litere ca f , F etc. pentru a indica în mod indefinit o funcție, așa cum mai devreme se introduseseră litere ca a , b etc pentru a indica în mod nedefinit un număr. În mod corespunzător, vom avea legi valabile, de această dată nu pentru toate numerele, ci pentru toate funcțiile, de exemplu teorema

$$\frac{d(f(x) \cdot F(x))}{dx} = F(x) \cdot \frac{dF(x)}{dx} + f(x) \cdot \frac{dF(x)}{dx}$$

după care se determină derivata produsului a două funcții:

Așa cum în $(a + b) \cdot c = (a \cdot c) + (b \cdot c)$ aveam de-a face cu funcții particulare de numere, aici avem de-a face cu funcții particulare în care argumentele sunt, de data aceasta, funcții¹. Pasul ce urmează e al recunoașterii unor atare funcții. Frege le numește de *treapta a doua*^{*}, spre deosebire de f , F etc., care sunt de treapta

^{*} E evident că acestea nu sunt funcții compuse, de felul lui $F(f(1))$! Dacă într-o funcție de treapta a doua apare o atare expresie, atunci F și f sunt argumentele ei. Într-adevăr, F e tot o funcție de treapta unu, căci dacă f e o funcție reală, $f(1)$ e un număr și deci argumentul lui F nu e funcție, ci valoarea lui f .

unu. O astfel de funcție este integrala definită²: de pildă, valoarea lui

$$\int_0^1 f(x)dx$$

nu depinde de x (logicienii au făcut adesea analogia dintre comportamentul lui x în acest loc și comportamentul variabilelor legate într-o formulă), ci de funcția f . Integrala e atunci o funcție de treapta a doua, care are ca argumente diferite funcții reale f, g etc., iar valorile în mulțimea numerelor reale. De exemplu, pentru argumentul f , astfel încât $f(x) = x$, integrala ia valoarea

$$\int_0^1 \frac{x^2}{2} = \frac{1^2}{2} - \frac{0^2}{2} = \frac{1}{2}; \text{ pentru argumentul } f, \text{ astfel încât } f(x) = x^2,$$

$$\text{integrala ia valoarea } \int_2^3 \frac{x^3}{3} = \frac{1^3}{3} - \frac{0^3}{3} = \frac{1}{3} \text{ etc. „O asemenea funcție,}$$

evident, diferă fundamental de funcțiile considerate până acum, deoarece argument al ei poate fi o funcție... În același mod, eu disting între concepte de treapta unu și concepte de treapta doi”³.

Având în minte deosebirea pe care o face Frege între cele două feluri de funcții, cea dintre două feluri de concepte ar putea fi, și ea, înțeleasă mai bine. Să începem prin a stabili pentru cuvintele „proprietate” și „notă” o folosire precisă⁴. *Proprietate*^{*} este un concept sub care cade un obiect: „a fi Φ este o proprietate a lui Γ ” nu e decât un alt mod de a spune că: „ Γ cade sub conceptul Φ ”. De pildă, „a fi număr pozitiv e o proprietate a lui 2” nu e decât un alt mod de a spune: „2 cade sub conceptul de număr pozitiv”. Acum, un obiect – 2, să zicem – are mai multe proprietăți, Φ, Ψ etc.: a fi număr pozitiv, a fi număr întreg, a fi mai mic ca 10 etc. Putem strânge toate aceste proprietăți într-una singură, Ω – a fi număr întreg pozitiv mai mic ca 10, să zicem. Atunci, Φ, Ψ etc. sunt proprietăți ale lui Γ . În exemplul nostru, a fi număr pozitiv, a fi număr întreg, a fi mai mic ca 10 sunt proprietăți ale lui 2. Dar Φ ,

^{*} Termenul are sensul pe care, în capitolul I, l-am acceptat pentru cel de „atribut”.

Ψ etc. sunt note ale conceptului Ω ; de pildă, a fi număr întreg e notă a conceptului de număr întreg pozitiv mai mic decât 10. Relația pe care o are Φ cu Γ e total diferită de relația lui Φ cu Ω : Γ cade sub conceptul Φ , dar Ω este el însuși un concept și nu poate cădea sub Φ . Relația dintre Ω și Φ e de altă natură: Ω e *subordonat* lui Φ . De exemplu, 2 cade sub conceptul de număr întreg pozitiv mai mic ca 10; acesta e însă subordonat conceptului de număr întreg (căci orice cade sub primul cade și sub al doilea), dar nu cade sub acest ultim concept.

Dar un concept de treapta unu precum Φ poate avea o relație cu un concept de treapta a doua care să fie analoagă cu relația dintre Γ și Φ . Notele care alcătuiesc conceptul sunt proprietăți ale lucrurilor ce cad sub el; dar despre acel concept pot fi enunțate anumite proprietăți (care, deci, sunt note ale unui concept de treapta a doua). De pildă, întreg nu e o proprietate a conceptului de număr întreg pozitiv mai mic ca 10, ci este o notă în acel concept. Dar dacă spunem: există nouă numere întregi pozitive mai mici ca 10, exprimăm o proprietate a conceptului de număr pozitiv mai mic ca 10 – și anume proprietatea că el este astfel încât exact nouă obiecte (= numere) cad sub el.

Cu aceasta, am dat deja un exemplu de situație în care prin intermediul unei aserțiuni numerice nu se enunță ceva despre obiecte, ci despre concepte^{**}. Pentru a se vedea mai limpede aceasta, spune Frege, să considerăm mai atent și alte aserțiuni

* Formulând aceste raporturi în chip mai natural, avem: numărul 2 are proprietatea a fi întreg pozitiv mai mic ca 10. Acum, dacă vrem să cercetăm raportul dintre proprietatea a fi întreg pozitiv mai mic ca 10 și proprietatea a fi întreg, sigur că nu are sens să îl gândim analog primului; căci, evident, a fi întreg pozitiv mai mic ca 10 *nu* are proprietatea de a fi întreg. Raportul dintre cele două proprietăți (sau concepte) e diferit de cel dintre o proprietate și un obiect.

** Întrucât scopul prezentării de față e acela de a arăta în ce constă, după Frege, aserțiunea de existență, în continuare voi ocoli tentația de a pătrunde mai în adâncul concepției sale. De pildă, chestiunea dificilă a statutului numărului va fi eludată.

numerice^{*}. Despre unul și același fenomen, notează el, se poate afirma la fel de adevărat: „Acesta este un grup de pomi” și „Aceștia sunt cinci pomi”. Cele două propoziții diferă între ele, dar nu pentru că se schimbă lucrul individual ori întregul, agregatul despre care se enunță – ci pentru că e alta *denumirea* folosită pentru a vorbi despre acel lucru. Dar această situație, zice Frege, nu e altceva decât semnul înlocuirii unui concept cu altul, în cazul nostru al înlocuirii conceptului exprimat prin cuvintele „cinci pomi” cu conceptul exprimat prin cuvintele „grup de pomi”. Dacă e însă așa, înseamnă că aserțiunea numerică cuprinde un enunț relativ la un concept și nu la un obiect (FA, §46, pp. 95-96).

Diagnosticul lui Frege este, desigur, neintuitiv. Căci punctul de vedere că numărul e o proprietate a unui lucru e foarte atrăgător. Când zicem: „Aceștia sunt cinci pomi”, aparent noi spunem ceva despre *acești* pomi, și anume că *ei* sunt cinci. Sau când zicem: „Trăsura împăratului este trasă de patru cai”, aparent spunem ceva despre un obiect – despre trăsura împăratului – și anume că *ea* este trasă de patru cai, tot așa cum, dacă zicem: „Trăsura împăratului este aurită” atribuim *acestei* trăsuri o proprietate – proprietatea de a fi aurită. Intuiția care stă în spatele acestei argumentări, sugerează Frege, este greșită. Că e așa vom observa de îndată ce vom cerceta mai cu atenție aceste exemple. Să începem cu primul. Dacă prin afirmația: „Aceștia sunt cinci pomi” atribuim o proprietate (a fi cinci în număr) unui obiect, atunci de bună seamă că ne putem întreba: care e acel obiect căruia i se atribuie proprietatea de a fi cinci în număr? Obiectele individuale pe care le putem considera în acest caz sunt: fiecare din cei cinci pomi și grupul lor (considerat ca o entitate spațio-temporală bine determinată). Însă e

^{*} Să remarcăm aici o trăsătură distinctivă a abordării lui Frege. Pentru a cerceta natura numărului, el nu se apleacă asupra unor expresii de forma: „cinci”, „cinci pomi”, „patru cai”, ci asupra *propozițiilor* în care apar aceste expresii. Aici filosoful german aplică un principiu fundamental al gândirii sale: cel al *semnificației contextuale*, după care „semnificația cuvintelor nu trebuie căutată în izolarea lor, ci numai în contextul propoziției”. Cf. G. Frege, *Fundamentele aritmeticii*, în *op. cit.*, p. 37. Referirile la această lucrare se vor face în text sub sigla „FA”.

limpede că a fi cinci în număr nu e o proprietate a vreunui din cei cinci pomi, fiindcă fiecare în parte este unu, nu cinci. Dar a fi cinci în număr nu poate fi o proprietate nici a grupului celor cinci pomi, fiindcă acel grup este unu, și nu cinci.

Mai degrabă, potrivit lui Frege, situația se prezintă în felul următor: în propoziția noastră apare un concept, conceptul de a fi grup de pomi (care se află situat aici; acesta este rostul expresiei „aceștia”). Propoziția spune că există niște obiecte care cad sub acest concept – și anume acest pom și acest pom și...; dar sub conceptul nostru cad nu doi și nici zece pomi, ci exact cinci. Propoziția afirmă deci: conceptul a fi grup de cinci pomi (situat aici) are o proprietate – aceea că exact cinci obiecte cad sub el. Așadar aserțiunea noastră numerică spunea ceva despre un concept – nu, așa cum părea să indice forma ei gramaticală, despre un obiect.

La fel se întâmplă și în cazul propoziției „Trăsura împăratului este trasă de patru cai”. Mai întâi, să o reformulăm astfel: „Numărul cailor înhămați la trăsura împăratului este patru”. În această propoziție apare un concept – cel de cal înhămat la trăsura împăratului; iar aserțiunea numerică atribuie acestui concept o proprietate – proprietatea că exact patru obiecte (= cai) cad sub el. (Pentru a exprima acest raport între un concept (cal înhămat la trăsura împăratului) și o proprietate a lui (numărul patru), Frege spune: conceptului de cal înhămat la trăsura împăratului *i se atribuie* numărul patru; sau, altfel; conceptului de cal înhămat la trăsura împăratului *îi revine* numărul patru.)

Chiar dacă admitem că analiza propusă de Frege pentru afirmațiile numerice este corectă atunci când sub un concept cad mai multe obiecte – în exemplele noastre, cinci, respectiv patru – pare să existe totuși un caz când această analiză se împotmolește. Într-adevăr, să ne gândim la faptul că unor concepte – de exemplu, conceptul de satelit al Pământului – li se subsumează un singur obiect. Atunci nu am mai putea spune că printr-o propoziție ca „Pământul are un satelit” – sau, reformulat: „Numărul sateliților Pământului este unu” – se enunță ceva despre un obiect (Luna) și nu despre un concept căruia *i se subsumează* acest și numai acest obiect? Frege răspunde negativ: „un concept nu încetează să fie

concept atunci când lui i se subsumează un singur lucru care, astfel, este determinat în mod integral pe baza acestui concept. Unui asemenea concept ... îi revine tocmai numărul 1, care este număr în același sens în care sunt 2 și 3” (FA, §51, p. 100).

Așadar, pentru Frege prin intermediul unei aserțiuni numerice se enunță ceva despre un concept că lui îi revine un anumit număr. Ce înseamnă însă aceasta? Care e sensul unei expresii ca „numărul ce revine unui concept F ”? Mai devreme, pe exemplele date, am formulat un mod de a înțelege această expresie. Faptul că, de pildă, conceptului de cal înhămat la trăsura împăratului îi revine numărul patru a fost construit ca: exact patru obiecte cad sub acest concept. Însă, de bună seamă, o atare strategie e încă nesatisfăcătoare. Căci nu știm ce înseamnă că *exact patru* obiecte cad sub conceptul nostru, în general nu știm ce înseamnă că sub un concept F cad exact n obiecte. Aici s-au concentrat eforturile și aici se află marile realizări ale lui Frege. El a reușit să ofere o definiție logic riguroasă pentru expresia „numărul ce revine unui concept F ” și, apoi, să definească chiar conceptul de număr (e vorba de așa-numita „definiție logică” a numărului, prin care Frege urmărea să facă plauzibilă reducerea aritmeticii la logică; FA, §72, pp. 120 ș.u.). Ideea e următoarea: mai întâi, pe baza noțiunii de relație biunivoc*, se definește conceptul de echinumeric:

(1) Afirmția: „Conceptul F este echinumeric cu conceptul G ” are aceeași semnificație cu: „Există o relație φ care corelează biunivoc obiectele care cad sub conceptul F cu obiectele care cad sub conceptul G ”.

* Aserțiunea că o relație (binară) este biunivocă are următorul sens. Relația respectivă leagă obiectele din două mulțimi A și B . Fiecărui obiect din mulțimea A facem să-i corespundă prin relația noastră un singur obiect din mulțimea B , iar unor obiecte diferite din A le corespund obiecte diferite din B ; în plus, nu rămâne nici un obiect din B care să nu corespundă unuia din A . De exemplu, când la o sală de cinematograf se vând bilete, fiecărui spectator i se oferă un și numai un scaun. Dar dacă toate locurile sunt vândute (și nu se vând locuri „în picioare”), atunci înseamnă că și invers fiecărui scaun îi corespunde un și numai un spectator. Când aceste două condiții sunt îndeplinite, zicem că relația respectivă este biunivocă.

Urmează a doua și a treia definiție:

(2) Numărul care revine conceptului F este extensiunea conceptului „echinumeric cu conceptul F ”.

(3) „ n este un număr” are aceeași semnificație cu expresia: „există un concept astfel încât n este numărul care îi revine”.

Când vorbim despre numărul ce revine unui concept F trebuie să apelăm deci la conceptul „echinumeric cu conceptul F ”. Dar acesta din urmă exprimă o proprietate a conceptului F – aceea că F are proprietatea că e echinumeric cu un anumit concept. Să notăm însă că de aici nu decurge că numărul e un concept de treapta a doua, ci doar că prin aserțiunile numerice exprimăm proprietăți ale conceptelor. De fapt, pentru Frege numerele nu sunt concepte, ci obiecte, având existență de sine stătătoare, cum nu pot avea conceptele.

Atunci, însă, care e înțelesul afirmației că numărul n revine conceptului F ? Nu cumva prin expresia „numărul n ”, care intervine aici, vorbim despre un obiect – despre numărul n – și nu despre un concept? Iar atunci, cum am mai putea zice că prin această afirmație se atribuie o proprietate unui concept? Răspunsul lui Frege este extrem de subtil. Frege păstrează ideea că printr-o atare afirmație numerică se spune ceva despre un concept F . „Conceptul F ” este așadar subiectul propoziției „Numărul n revine conceptului F ”. Dar care e predicatul? Obiecția formulată se bazează, după Frege, pe identificarea predicatului cu expresia „numărul n ”. Dar nu e așa; expresia „numărul n ” este, după Frege, numai o parte a predicatului. Predicatul este: „îi revine numărul n ”. Într-un caz particular: „În propoziția «numărul 0 revine conceptului F » 0 este numai o parte a predicatului, dacă considerăm conceptul F ca subiect real”. Din acest motiv am evitat să numesc un număr cum este 0 sau 1 sau 2 o *proprietate*** a unui concept” (FA, §57, p.105).

* Nu e vorba aici, de bună seamă, de subiectul gramatical – care e numărul 0. Forma „reală”, *logică* a propoziției e diferită de forma ei gramaticală, de aceea și subiectul ei „real” e altul decât cel ce apare.

** Mai devreme, din rațiuni ținând de nevoia de a simplifica expunerea, nu am respectat acest avertisment al lui Frege și am tratat numerele ca proprietăți. Ținând seama de acest pasaj din FA, să

Predicatul este „numărul n revine”. Or, remarcă Frege^{*}, e posibil să precizăm înțelesul acestei expresii fără a defini, în același timp, numerele – fără deci a avea dinainte dat înțelesul fiecărei părți componente a ei (FA, §56, pp. 104-105).

b) Logica enunțurilor existențiale

După aceste minime preparative, să trecem la concepția lui Frege asupra existenței. Vom nota, mai întâi, că Frege deosebește între mai multe sensuri ale lui „este”: 1) un „este” *copulativ*, al predicăției; 2) un „este” al *existenței*; 3) un „este” al *identității*^{**}. Deosebirea dintre primele două sensuri vine de la Kant: una e a spune că Dumnezeu este atotștiutor și alta e a spune că Dumnezeu este, argumenta el. Sensul al treilea apare când zicem: „Numărul sateliților lui Jupiter”^{***} este patru” (sau: „este numărul patru”). Aici „este” are sensul de *este identic, este același cu* – propoziția spunând, în fond, că expresia „numărul sateliților lui Jupiter” se referă la același obiect ca și cuvântul „patru” (FA, §57, p. 105).

Temeiul distincției dintre diversele sensuri ale lui „este” e următorul: în două propoziții, „este” apare cu sensuri diferite dacă cele două propoziții au *forme logice* diferite. De pildă, propoziția „Dumnezeu este atotștiutor” are forma logică: obiectul a cade sub

avem deci în vedere că unele formulări anterioare nu sunt întru totul riguroase.

^{*} Aici filosoful german pune la lucru principiul semnificației contextuale, amintit într-o notă anterioară.

^{**} Unii autori descoperă la Frege și un alt sens al lui „este”: cel al *incluziunii clasiale* (sau *implicativ*). E o deosebire între „Moby Dick este o balenă” și „Toate balenele sunt mamifere”. „Este” din prima propoziție e copulativ. A doua propoziție e analizată de Frege (FA, §47, p. 97) în felul următor: oricare obiect, dacă este balenă, atunci este și mamifer (în simbolismul logicii predicatelor, ea are forma $(\forall x)(B(x)) \supset M(x)$), în timp ce prima propoziție are forma $B(a)$.

^{***} Cum se știe, Jupiter are de fapt 12 sateliți. Poate că Frege se gândește la cei patru pe care i-a descoperit Galilei. Oricum, această chestiune nu afectează discuția noastră.

conceptul F , în timp ce propoziția „Numărul sateliților lui Jupiter este patru” are forma logică: numărul n revine conceptului F^* . Din punctul de vedere al lui Frege, a arăta că există și un „este” al existenței – pe care îl întâlnim, bunăoară, într-o propoziție ca „Dumnezeu este” – revine deci la a arăta că atari propoziții existențiale au, la rândul lor, o formă logică diferită de cea a propozițiilor de felul celor menționate mai sus. În particular, a arăta că „este” al existenței diferă de „este” copulativ revine la a arăta că propozițiile: „Dumnezeu este atotștiutor” și „Dumnezeu este” au forme logice diferite.

Așadar, despre ce se enunță într-o propoziție existențială, de exemplu în propoziția: „Există un satelit al Pământului”? „Existența, spune Frege, este analogă numărului. Afirmarea existenței nu este de fapt nimic altceva decât negarea numărului zero. Întrucât existența este o proprietate a conceptului, demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu nu-și atinge ținta” (FA, §53, p.101). Să ne oprim aici și să discutăm mai pe larg acest pasaj. Frege nu cercetează ce înseamnă „existența”: potrivit principiului său al semnificației contextuale, pentru a vedea ce semnifică „există” ori „este” în sens existențial nu ne este de folos cercetarea în izolare a acestei expresii; noi trebuie să o cercetăm în context, în felul în care funcționează ea în cadrul propozițiilor, aserțiunilor existențiale. Aceste aserțiuni, zice Frege, sunt de felul aserțiunilor numerice. Să luăm o propoziție în care se neagă existența a ceva, de pildă: „Nu există nici un triunghi dreptunghic echilateral”. Cum am văzut, o astfel de propoziție nu afirmă, după Frege, ceva despre vreun obiect (despre un triunghi dreptunghic echilateral); ea spune ceva despre un concept – conceptul de triunghi dreptunghic echilateral. Și anume, prin ea acestui concept îi este atribuit numărul zero. Ca să fie mai limpede, să luăm și un alt exemplu. Spunem: „Venus are 0 sateliți” (FA, §46, p. 96). Aici se vede ușor, admite Frege, că avem un enunț privitor la un concept. Căci admitând propoziția aceasta, nu avem în același timp, în fapt, un satelit sau un agregat de sateliți despre care să se

* Cum am văzut într-o notă anterioară, și propoziția „Toate balenele sunt mamifere” are o formă logică diferită de cele două menționate aici.

enunțe ceva. Dimpotrivă, prin propoziția noastră unui concept – conceptului de satelit al lui Venus – i se atribuie o proprietate, anume aceea de a nu cuprinde nimic. Când spunem: „Nu există nici un satelit al lui Venus” – sau „Venus are 0 sateliți” – afirmăm o proprietate a unui concept. Care este acea proprietate? Frege demonstrează că: 1) 0 este numărul ce revine oricărui concept sub care nu cade nimic; 2) nici un obiect nu cade sub un concept căruia îi revine numărul zero* (FA, §73, p. 125). De aici decurge că dacă atunci când asertăm că nu există ceva spunem că unui concept îi revine numărul zero, înseamnă că atunci când asertăm că există ceva negăm numărul zero ca fiind atribuit unui concept.

Existența e deci o proprietate, nu o notă a unui concept. Iar dacă e așa, atunci „este” al existenței diferă radical de „este” copulativ. Să luăm propoziția: „Există un satelit al Pământului” (sau: „Este un satelit al Pământului”). Prin ea, potrivit lui Frege, nu afirmăm că un obiect – Luna – există, așa cum am fi tentați să facem, bizuindu-ne pe forma ei gramaticală. Forma logică a propoziției e diferită de forma gramaticală: ea afirmă ceva despre un concept – cel de satelit al Pământului – și anume că acest concept nu cade sub conceptul de a fi echinumeric cu conceptul neidentific cu sine. Așadar, *printr-o propoziție existențială se afirmă că un concept (de treapta unu) are proprietatea că cel puțin un obiect cade sub el*, și nu că un obiect are o anume proprietate (cea a „existenței”).

În consecință, în conceptul de Dumnezeu existența nu poate intra ca o notă, cum sperau Anselm ori Descartes. Existența „nu poate servi în vederea definirii acestui concept, tot așa cum nici soliditatea, vastitatea și comoditatea unei case nu pot fi utilizate împreună cu pietrele, mortarul și grinziile în vederea construirii sale” (FA, §53, p. 101). Când definim conceptul de Dumnezeu apelăm la notele lui, tot așa cum, când construim o casă, apelăm la materiale ca pietre, mortar, grinzi etc. Dar din această definiție a conceptului – din notele cuprinse în el – nu decurge și faptul că

* Proprietatea atribuită conceptului de satelit al lui Venus e aceea că lui îi revine numărul zero: „Întrucât conceptului «neidentific cu sine» nu i se subordonează nimic, voi defini: 0 este numărul care revine conceptului «neidentific cu sine»” (FA, § 74, p. 123).

acest concept are anumite proprietăți, în particular că are proprietatea că nu îi revine numărul zero, deci că există un obiect care corespunde conceptului. Din *notele* conceptului nu decurge existența, ca *proprietate* a conceptului. Ca urmare, argumentul ontologic se blochează, nu mai poate fi condus către concluzia dorită. (Desigur, concede Frege, uneori din notele unui concept putem conchide asupra unor proprietăți ale sale, după cum din calitățile materialului de construcție putem spune câte ceva despre, bunăoară, durabilitatea casei. Ca urmare, argumentul lui Frege nu ne îndreptățește să spunem că din notele conceptului de Dumnezeu nu se poate afirma nimic despre existență, ca proprietate a lui (= că cel puțin un obiect cade sub el). Din argumentul lui Frege decurge altceva: că o atare inferență „nu se poate produce vreodată în mod la fel de imediat ca atunci când nota unui concept este atribuită ca proprietate unui obiect subsumat acestui concept” (*ibidem*). Or, chiar și numai acest lucru e suficient pentru a bloca argumentul ontologic).

S-ar părea totuși că o obiecție gravă poate fi ridicată împotriva concepției lui Frege. Într-adevăr exemplele lui Frege se construiau cu ajutorul numelor comune; chiar când s-a apelat la un nume propriu precum „Venus”, conceptul era construit și cu ajutorul unui nume comun – „satelit” – pentru a obține conceptul de satelit al lui Venus. Dar să luăm o propoziție existențială în care subiectul (gramatical) e un *nume propriu*, de pildă: „Există^{*} Iulius Caesar”. Am putea spune și aici că propoziția aceasta exprimă o aserțiune despre un concept? Dacă răspunsul ar fi negativ, atunci nu am mai putea menține generalitatea analizei fregeene a aserțiunilor existențiale; iar dacă răspunsul ar fi afirmativ, atunci ar trebui să spunem care este conceptul despre care se afirmă ceva în această propoziție – ceea ce nu e ușor de făcut. Căci care ar putea fi acel concept?

Frege admite două teze:

A) Existența este un concept de treapta a doua (analizat așa cum am văzut mai devreme).

* Aici „există” e luat în sens atemporal: a existat, există sau va exista.

B) Există nume proprii, iar folosirea acestora diferă radical de cea a numelor comune (care exprimă concepte); bunăoară, „Luna” și „satelit al Pământului” sunt amândouă nume pentru un același obiect, iar primul nume este propriu.

Frege nu acceptă să renunțe la vreuna din aceste două teze, în pofida aparentei tensiuni ce se naște între ele. Pe de altă parte însă, el e de acord că o propoziție ca „Există Iulius Caesar”, în care apare un nume propriu, nu poate fi tratată după calapodul celor în care apar doar nume comune. Fiindcă nu putem înlocui numele „Iulius Caesar” cu expresia „Conceptul de Iulius Caesar”. Numele „Iulius Caesar” e folosit pentru a referi la un om individual și nu putem face astfel încât el să exprime un concept. Dar atunci analiza fregeană a propozițiilor existențiale nu ar mai putea fi aplicată aici: nu am mai avea cum să arătăm că prin propoziția „Există Iulius Caesar” *nu* spunem ceva despre un om individual, ci despre un concept.

Pentru a păstra consistența concepției sale, Frege avea în față mai multe opțiuni: a) să respingă teza (A); b) să respingă teza (B); c) să păstreze tezele (A) și (B), dar refuzând să admită că propoziții ca „Există Iulius Caesar” spun totuși ceva despre un obiect individual. Frege a mers pe cea de-a treia cale. Foarte succint formulată, poziția sa e următoarea: „un nume propriu nu poate fi niciodată o expresie predicativă, deși el poate fi parte a unei atari expresii ... Propoziția «Există Iulius Caesar» nu este nici adevărată, nici falsă, ci fără sens”⁵. Așadar, propozițiile existențiale în care subiectul gramatical este un nume propriu nu au sens. Când spunem că există Iulius Caesar nu facem, de fapt, nici o aserțiune.

Totuși, noi vrem să aserțăm că a existat un astfel de om, că el a făcut anumite lucruri etc. Ar fi greșit să se creadă că Frege respinge posibilitatea de a vorbi despre obiecte individuale, de a aserta că ele există. Căci, mai întâi, el nu vede nici o problemă în folosirea numelor proprii pentru a atribui unui obiect anumite proprietăți – deci pentru a exprima faptul că un obiect cade sub un concept de treapta unu. Putem fără grijă să spunem: „Iulius Caesar a fost consul”, „Iulius Caesar a fost general” etc. Prin urmare, numele proprii pot fi utilizate în propoziții în care „este” apare în

* De exemplu: „un om al cărui nume este Iulius Caesar”.

sens copulativ. Ceea ce interzice Frege este să folosim numele proprii în propoziții în care apare „este” al existenței.

Noi vrem, cu toate acestea, să spunem că Iulius Caesar a existat, în timp ce Hamlet *nu* a existat. Dacă propozițiile existențiale în care subiectul e un nume propriu sunt fără sens, înseamnă că nu mai avem cum deosebi între Iulius Caesar și Hamlet (sub aspectul ontologic): despre niciunul nu are sens să spunem nici că există, nici că nu există! Totuși, zice Frege, situația nu e atât de gravă cum pare. Fiindcă, plecând de la un nume propriu – de la „Iulius Caesar” să zicem – este posibil să se formuleze un concept precum: om al cărui nume este Iulius Caesar. Atunci, propoziția „Există un om al cărui nume este Iulius Caesar” are sens (și, mai mult, e adevărată), ca exprimând o proprietate a unui concept*. (Că e așa se vede, după Frege, și din împrejurarea că în ea apare articolul nehotărât „un”, care de bună seamă că nu e atașabil unui nume propriu). Pe de altă parte, sub această strategie și propoziția „Există un om al cărui nume este Hamlet” are sens – deși ea e falsă.

Am văzut că dificultățile puse de propozițiile existențiale în care subiectul e un nume propriu ar fi putut fi evitate urmându-se și alte căi decât cea pe care s-a angajat Frege. Cea mai comodă este, desigur, cea tradițională: strategia (a) – de a respinge teza că existența este un concept de treapta a doua. Dar, așa cum am arătat mai devreme, Frege avea motive foarte serioase să respingă această cale ca rezonabilă. Totuși, nu am impresia că respingerea – sau, cel puțin ignorarea – de către Frege a strategiei (b) este la fel de motivată. Sigur, ar părea stranie adoptarea strategiei (b), după care nu există nume proprii – nume al căror comportament logic e

* S-ar putea argumenta și în felul următor: refuzul lui Frege de a admite că propoziții existențiale precum „Există Iulius Caesar” au sens se leagă de faptul că, pentru filosoful german, orice nume propriu *a* denotă. Atunci, dacă *a* este un nume propriu, *a* spune că există *a* devine pleonastic, iar *a* spune că nu există *a* devine absurd. Că este așa pentru Frege se poate observa și din aceea că el admite că dintr-o expresie de forma $F(a)$ (*a* are *F*) se poate conchide $(\exists x)(F(x))$ (există un *x* care are *F*), ceea ce nu ar fi valid dacă *a* nu ar exista.

diferit de cel al numelor comune. Limba naturală oferă nenumărate indicii că există o atare distincție între nume proprii și nume comune. Problema e însă alta: dacă pentru Frege strategia (a) era exclusă, de ce ar fi fost mai atrăgătoare strategia (c) – pe care el a adoptat-o efectiv – decât (b)? Să ne gândim: este mai intuitiv să admitem că există nume proprii, dar să respingem că propoziții precum „Există Iulius Caesar” au sens, ori să admitem că astfel de propoziții au sens, însă, de fapt, numele proprii sunt expresii care, în chip deghizat, exprimă tot concepte? Mi-e foarte greu să răspund. Dar, dacă cineva ar vrea să ofere aici un răspuns, acesta ar avea nevoie de susținere. Cel ce ar vrea să urmeze cea de-a doua alternativă sugerată aici (strategia (b)), va trebui să arate *cum* pot fi tratați termenii proprii ca termeni generali. Iar dacă va reuși, cu siguranță că acest lucru ar cântări în favoarea strategiei (b)*. Filosoful care s-a încumetat să meargă până la capăt pe acest drum, respingând deci punctul de vedere că există nume proprii, a fost W.v.O. Quine**.

* Mai mult, așa cum voi menționa mai jos, strategia (b) poate fi elaborată astfel încât să conducă la respingerea tezei (A) – deci e consistentă cu revigorarea concepției tradiționale că existența *este* o proprietate a obiectelor (în același timp, împiedicându-se obținerea concluziei dorite de susținătorul argumentului ontologic).

** A se vedea, în special, W.v.O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, pp. 176-190. Referirile la această lucrare se vor face sub sigla „WO”. Quine amintește că și în logica tradițională termenii singulari erau puși de unii logicieni în rând cu cei generali. E vorba de felul în care putea fi tratată o propoziție ca „Socrate e muritor”. O poziție influentă a fost că această propoziție e, din punct de vedere logic, de genul uneia universal afirmative, ca „Toți oamenii sunt muritori”. Atunci, „Socrate” și „om” pot fi tratate în același chip.

Quine acceptă punctul de vedere al lui Russell (pe care îl vom cerceta pe larg mai jos) că problemele legate de apariția termenilor singulari care nu au referent se dizolvă de îndată ce acceptăm că aceștia nu sunt de fapt nume proprii, ci *descripții deghizate* – deși unii dintre ei („Hamlet”, „Pegas”, „Cerber”) vor să se prezinte ca nume proprii. Dar Quine merge și mai departe. Fie, de exemplu, raționamentul:

Să luăm câteva exemple de propoziții în care apar nume proprii, să zicem „Socrate este filosof” și „Socrate există” (desigur, folosesc aici expresia „există” într-un sens atemporal). E natural să presupunem că în propoziții ca acestea numele proprii – aici „Socrate” – apar cu rostul de a specifica un obiect. Când zic „Socrate este filosof”, numele „Socrate” trimite la cineva, la *omul* Socrate. Rostul propoziției e atunci clar: acela de a spune ceva despre obiectul specificat de numele propriu – în cazul nostru, de a spune că omul Socrate e filosof sau că există. Quine crede însă că un astfel de mod de a vedea lucrurile nu este corect. În sprijinul acestuia cântărește, desigur, comportamentul unor nume proprii precum „Socrate”. Dar, consideră Quine, nu toate numele proprii au același comportament; căci „Socrate” este un nume care posedă o caracteristică aparte: știm că există un obiect pe care el îl specifică. Însă multe alte nume proprii nu au această trăsătură, bunăoară „Pegas”, „Hamlet” ori „Planeta Vulcan”. Fie, de pildă, numele propriu „Pegas” și să luăm două propoziții analoage în formă celor formulate mai sus: „Pegas zboară” și „Pegas există”. Aparent, și în aceste două propoziții numele propriu este folosit pentru a specifica un obiect – anume acel cal înaripat, născut din sângele Meduzei și pe care l-a călărit Bellerophon – iar cele două propoziții, aparent, spun ceva despre acel cal: că zboară ori că

Cicero este Tully.

Regele George al IV-lea știa că Cicero este Cicero.

∴ Regele George al IV-lea știa că Cicero este Tully.

O strategie la îndemână de a explica invaliditatea acestui raționament e aceea de a nega că termenii singulari „Cicero” și „Tully” (cu care primul a fost substituit în a doua premisă, pe baza identității exprimate de prima, spre a obține concluzia falsă) sunt nume proprii. Și aceștia sunt descripții deghizate; numai că acum am fost conduși să respingem că unele expresii sunt nume proprii nu pentru că ele nu reușesc să refere, ci pentru că au sinonime.

Cum avem prea puține motive să credem că termenii singulari din limba naturală scapă celor două defecte, presiunea în sensul de a considera că nici un termen singular nu este în realitate nume propriu devine foarte mare. Quine a cedat acestei presiuni și a respins teza că în limba naturală există nume proprii veritabile.

există. Dar, notează Quine, pentru cei care știu că acest animal mitologic nu a existat nicicând, o propoziție ca „Pegas zboară” nu e nici adevărată, nici falsă. Căci dacă am zice că ea e adevărată, înseamnă că ar trebui să admitem că îl putem găsi pe Pegas în clasa animalelor care zboară – ceea ce, întrucât Pegas nu există, nu vom reuși; iar dacă am zice că propoziția e falsă, înseamnă că ar trebui să admitem că Pegas ar fi de găsit în clasa animalelor care nu zboară – ceea ce iarăși nu ne stă în putință^{*}. Însă, o dată ce nu vom accepta că propoziția „Pegas zboară” este adevărată sau falsă, nu pare să aibă sens să spunem că am afirmat-o pentru a spune, despre un animal – calul Pegas – pe care îl specifică numele propriu, ceva: anume, că zboară.

Așadar, o primă dificultate care se ridică o dată ce acceptăm termeni singulari e următoarea: unele propoziții în care ei apar nu au valoare de adevăr. Să luăm propozițiile „Socrate zboară” și „Pegas zboară”. Prima e falsă; a doua nu e nici adevărată, nici falsă. Dar ambele au aceeași formă logică: de ce ar depinde faptul că o propoziție are valoare de adevăr de existența unui referent al termenului singular ce apare în ea? Nu ar fi mai natural să presupunem că acest fapt e independent de existența sau neexistența unui lucru precum Pegas? În plus, situația în care presupunem că unele propoziții – în exemplul nostru, „Pegas zboară” – nu au valoare de adevăr nu e deloc una foarte confortabilă. Fiindcă atunci când raționăm și vrem să evaluăm validitatea raționamentelor noastre atari propoziții fără valoare de adevăr ne pun în mare încurcătură: nu mai avem cum să decidem asupra validității sau invalidității raționamentelor în care ele apar.

O a doua dificultate care apare dacă susținem că termeni singulari precum „Socrate” ori „Pegas” sunt folosiți (în propoziții) pentru a specifica un obiect e aceasta: admitând o propoziție ca „Socrate este filosof”, putem conchide cu ușurință că există un x care este filosof (altfel zis, că există filosofi). Să încercăm să traducem astfel de propoziții în limbaj logic (în limbajul logicii de ordinul întâi a predicatelor). Vom scrie a pentru „Socrate”, b

^{*} Cum vom vedea mai jos (capitolul III), se poate argumenta că acest raționament nu este corect, pe baza distincției dintre predicție și adevăr.

pentru „Pegas”, F pentru „filosof” și G pentru „cal înaripat”. Atunci propoziția „Socrate este filosof” devine $F(a)$; la fel, „Pegas este cal înaripat” devine $G(b)$ etc. Propoziția „Există un x care e filosof” are forma logică: $(\exists x)F(x)$; scriind mai puțin formal, am avea: $(\exists x)$ (x este filosof). Aici „ $\exists$ ” este *cuantificatorul existențial*. Cum am văzut, trebuie să admitem propoziția „ $(\exists x)(x$ este filosof)” o dată ce admitem propoziția „Socrate este filosof”. Dar nimic nu pare să ne constrângă să admitem că $(\exists x)(x$ e cal înaripat) o dată ce admitem propoziția „Pegas e cal înaripat”. Căci propoziția $(\exists x)(x$ e cal înaripat) – altfel zis: există cai înaripați – e sigur falsă; însă noi admitem că propoziția „Pegas e cal înaripat” e adevărată, câtă vreme respingem ca falsă propoziția „Pegas e crocodil”.

Să trecem acum la propoziția „Socrate există”. Analog felului cum am procedat cu propoziția „Socrate este filosof”, am vrea să conchidem că $(\exists x)(x$ există), în cuvinte: „Există un x care există”. Ce sens are însă o atare propoziție? În ea primul există exprimă cuantificatorul existențial; în al doilea, „există” este predicatul *există*. Or, e greu de spus ce rost propriu are predicatul *există*, o dată ce folosim și cuantificatorul existențial. Pe de altă parte, dacă ne oprim la propozițiile: „Pegas este cal înaripat” și „Pegas există” am obține: $(\exists x)G(x)$ și $(\exists x)(x$ există), adică: există x care este cal înaripat și există x care există. Dar să ne întrebăm: care este acest x ? Căci nu poate fi vorba despre Pegas, care nu există. Quine oferă o soluție foarte ingenioasă acestor dificultăți. El susține că dificultățile apar deoarece:

1) am tratat termenii „Socrate” și „Pegas” ca termeni *singulari*, câtă vreme ei sunt termeni *general*i; și

2) am considerat că putem da expresiei „există” un sens propriu, diferit de cel care decurge din folosirea cuantificatorului existențial.

Quine respinge ambele aceste teze. Să observăm, mai întâi, că în logică se poate demonstra următoarea echivalență:

(4) $F(a)$ dacă și numai dacă $(\exists x)(x = a \ \& \ F(x))$

sau, ceva mai puțin formal:

(4') a este filosof dacă și numai dacă $(\exists x)(x = a$ și x este filosof).

Ce am obținut astfel? În propoziția „Socrate este filosof” nu apare vreun cuantificator existențial și nu apare nici o variabilă x . Dar această propoziție este echivalentă cu una mai complicată – cu $(\exists x)(x = \text{Socrate} \text{ și } x \text{ este filosof})$ – în care apare variabila x cuantificată existențial. Mai departe, în această propoziție predicatul „filosof” nu se aplică defel vreunui nume propriu – lui „Socrate” – ci unei variabile, lui x . Apare, în plus, o nouă relație logică: relația de *identitate*. Și trebuie să admitem o identitate de forma $x = \text{Socrate}$, al cărei prim membru este o variabilă, iar al doilea este un nume propriu. Așadar, problema folosirii numelor proprii revine la cea a manevrării identităților de forma $x = \text{Socrate}$. (Să notăm că propoziția $(\exists x)(x = \text{Socrate} \text{ și } x \text{ este filosof})$ este forma logică, potrivit lui Quine, a propoziției „Socrate este filosof”. Atunci, înțelegerea ei presupune să înțelegem expresia „ $x = \text{Socrate}$ ”).

Quine ne propune să privim cu ochi proaspeți identitatea „ $x = \text{Socrate}$ ”. Ca identitate, noi o vedem ca o relație între „ x ” și „Socrate”. Aici „Socrate” e văzut ca un nume propriu; și admitem că din „ $x = \text{Socrate}$ ” am putea deduce, folosind cuantificatorul existențial, expresia „ $(\exists y)(x = y)$ ”. Propunerea lui Quine se îndepărtează foarte mult de la acest mod de a vedea lucrurile. El ne îndeamnă să considerăm că în „ $x = \text{Socrate}$ ” termenul „Socrate” nu e folosit cu scopul de a specifica un obiect – deci că nu e folosit ca termen singular. Mai degrabă, zice Quine, am putea proceda astfel: în expresia „ $x = \text{Socrate}$ ” am putea să izolăm partea „ $= \text{Socrate}$ ” și să o tratăm ca un termen general, tot așa cum în „ $x \text{ este filosof}$ ” tratăm partea „este filosof” ca un termen general. Expresia „ $= \text{Socrate}$ ” este văzută astfel ca fiind predicatul în „ $x = \text{Socrate}$ ”. Am putea să notăm pe „ $= \text{Socrate}$ ” cu H și să scriem $H(x)$ pentru „ $x = \text{Socrate}$ ”, tot așa cum am scris $F(x)$ pentru „ $x \text{ este filosof}$ ”.

O expresie ca $H(x)$ se citește: x este H ; în cazul nostru, ținând seamă de ce înseamnă H , avem: x este Socrate. Dar – să fim atenți! – acum acest „este” nu e un „este” al identității, cum era văzut în „ $x = \text{Socrate}$ ”, potrivit modului standard de a vedea această expresie. Aici „este” e *predicativ* (copulativ). Simbolul „=” nu mai e privit ca stând pentru relația de identitate – deci ca un termen de sine stătător în expresia „ $x = \text{Socrate}$ ” – ci *doar ca o parte a*

predicatul „= Socrate”, în cuvinte, ca parte a lui „este Socrate”. Acum „=” este deci analizat drept copulă logică, nu drept relație. (Am putea spune că, potrivit lui Quine, „este” al identității este văzut ca un „este” al predicăției.)

Putem trece acum la propozițiile existențiale. „Pegas există” devine: $(\exists x)(x = \text{Pegas})$ și e evident falsă, nu fără valoare de adevăr. Acesta e încă un avantaj al strategiei lui Quine, fiindcă permite să atașăm o valoare de adevăr – anume, falsul – propozițiilor care (după Quine) potrivit interpretării standard nu aveau valoare de adevăr. De pildă, propoziția „Pegas zboară” devine $(\exists x)(x = \text{Pegas} \text{ și } x \text{ zboară})$; or, această propoziție este falsă, fiindcă „ $x = \text{Pegas}$ ” nu e adevărată pentru nici un x . Analog, propoziția „Socrate există” devine $(\exists x)(x \text{ este Socrate})$. Dar în aceste propoziții pe care le-am construit „Socrate” și „Pegas” nu apar ca termeni singulari, ci ca *termeni generali*; am putea scrie chiar, de exemplu, $(\exists x)(x \text{ este socrate})$ pentru a arăta că nu mai avem un nume propriu, ci unul general. Caracteristic este că „ x este Socrate” este adevărată pentru un singur obiect. „Pegas”, la rândul-i, este tot un termen general. Am putea citi pe „ $x = \text{Pegas}$ ” ca: x este pegas sau chiar, după Quine, x pegasizează. Aici predicatul „pegasizează” e introdus tocmai pentru a sublinia felul în care funcționează, ca termen general, „Pegas”. Să notăm însă că „ $x = \text{pegas}$ ”, la fel ca și „ x este centaur”, nu e adevărată pentru nici un obiect.

Poziția lui „Pegas” și „Socrate” în $(\exists x)(x \text{ este Pegas})$ și $(\exists x)(x \text{ este Socrate})$ este acum, cu siguranță, *inaccesibilă variabilelor*; astfel zis, din „ $x = \text{Socrate}$ ”, nu mai putem să conchidem, prin cuantificare existențială, că $(\exists x)(x = y)$. Căci, pentru a proceda astfel, trebuia să admitem că în „ $x = \text{Socrate}$ ” termenul „Socrate” este singular. Or, potrivit interpretării lui Quine, el e parte a predicatului – și, evident, nu cuantificăm aici asupra predicatelor! Tot așa, poziția lui „Socrate” în „Socrate există” nu e de asemenea natură încât să putem infera propoziția $(\exists x)(x \text{ există})$: ea nu e poziția unui termen singular, ci a unui termen general. O consecință imediată a acestei situații e aceea că nu e nevoie de „există” (ori de „este” în sens existențial) alături de cuantificatorul existențial. Căci acea poziție „pur și simplu nu e poziția unui termen singular;

« α este Pegas» și « α este Socrate» au acum forma lui « α este rotund».” (WO, p. 179). Altfel zis, *termenii singulari sunt analizați ca termeni generali*.

Dar – se va putea obiecta lui Quine – procedura aceasta de fapt nu tranșează nimic. Predicatul există a fost sacrificat, dar s-a păstrat cuantificatorul existențial. Or, cu ce e mai fericită această situație? Fiindcă problemele legate de existență revin, pe ușa din dos, o dată ce ne gândim la acest cuantificator. Quine a arătat, desigur, că sunt motive serioase să înlocuim o exprimare ca: „Pegas există” cu „Există un x care este Pegas”. Însă *înțelegem* mai bine pe „există” care exprimă un predicat? Sigur, problema e foarte complicată. Oricum, o speranță ne e dată o dată ce încercăm să vedem mai precis care e statutul cuantificatorului existențial. Când zicem „Pegas zboară”, vrem să spunem ceva despre Pegas; tot așa, când zicem: „Pegas există”, vrem să spunem ceva despre Pegas. Deci, când alăturăm un nume unui predicat (predicatului „zboară” sau predicatului „există”, să zicem), atunci: 1) rezultatul este o propoziție; care 2) intenționează să spună ceva despre un obiect. Cuantificatorul existențial, la rândul lui, 1) atunci când e alăturat unui predicat dă naștere unei propoziții; dar 2) intenționează această propoziție să spună ceva despre un obiect?

Să vedem. Atașând lui „zboară” cuantificatorul existențial, obținem propoziția: „Există obiecte care zboară”. Aceasta e adevărată, desigur – căci atâtea păsări și atâtea avioane zboară. La fel, atașând lui „există” acest cuantificator, am obține propoziția „Există obiecte care există”. Însă aceste propoziții *nu* spun ceva despre anumite obiecte. Dimpotrivă, ele spun ceva despre anumite *predicate*. Propoziția „Există obiecte care zboară” spune că predicatul „zboară” nu este vid, adică sunt unele obiecte care cad sub el. Altfel zis, cuantificatorul existențial poate fi privit (în terminologia lui Frege) ca *un predicat de treapta a doua*. Când îl atașăm unui predicat, de fapt dovedim că acel predicat îl satisface (cade sub el). Analog, propoziția „Există obiecte care există” va însemna că predicatul „există” nu e vid, că există obiecte. Însă acest lucru poate fi exprimat *doar* cu ajutorul cuantificatorului existențial (și al identității!) – anume în felul următor: $(\exists x)(\exists y) (x = y)$. Această expresie este o lege logică – ceea ce explică oarecum

caracterul tautologic al propoziției „Există obiecte care există”. Procedând deci astfel, am eliminat predicatul „există” în favoarea cuantificatorului existențial.

După Hintikka⁶ punctul de vedere al lui Quine atrage după sine un nou mod (diferit de cel al lui Frege) de a înțelege statutul existenței. Cum am remarcat, potrivit lui Quine, o expresie de forma „ a există” se poate înlocui cu $(\exists x)(x = a)$. Acest mod de a analiza existența face dreptate, crede Hintikka, atât tradiției cât și liniei Kant-Frege. Căci, pe de o parte, existența nu este (cum au accentuat Kant și Frege) un predicat. Această teză este corectă în sensul că nici un predicat logic independent de cuantificatorul existențial nu poate exprima existența. Pe de altă parte însă, așa cum a sugerat tradiția, existența este, într-un anume sens, un predicat. E adevărat, existența nu este un predicat ireductibil, căci el poate fi definit cu ajutorul cuantificatorului existențial. (Altfel zis, orice predicat primitiv al existenței e redundant dacă se acceptă semnificațiile normale ale celorlalte concepte logice). Dar existența poate fi totuși considerată ca un predicat mai slab – în sensul că poate fi construită o expresie care funcționează ca traducere pentru „există”, dar fără a induce dificultăți logice. În expresia $F(a)$, expresia „ a ” e atașată predicatului F . Putem formula mai direct faptul că F e un predicat scriind $F()$, locul gol urmând să fie umplut cu a . Existenței îi corespunde un predicat: $(\exists x)(x = ())$, iar locul gol poate fi umplut cu a pentru a spune că a există.

Cum am văzut, pentru Frege numele proprii poartă cu ele supoziția de existență a obiectului pe care îl numesc⁷. Procedura lui Quine de eliminare a numelor proprii apelează la două mijloace logice: predicatele și variabilele individuale (cuantificabile!). Rostul celor din urmă este următorul: știm că în logică este valabilă inferența de la $F(y)$ la $(\exists x)F(x)$, unde „ x ” și „ y ” sunt variabile. Când am cercetat poziția lui Frege, am remarcat că din $F(a)$ nu putem conchide că $(\exists x)F(x)$ decât dacă „ a ” denotă. Dar acum conchidem din $F(y)$ că $(\exists x)F(x)$; ca să procedăm astfel, trebuie să presupunem că „ y ” denotă. Prin însuși faptul că „ y ” e folosit, admitem așadar că „ y ” denotă ceva. Concludem: în logică, variabilele sunt nume

proprii veritabile* (și anume, după Quine, singurele nume proprii veritabile).

Ar fi greșit, totuși, să se considere că strategia lui Quine ne împiedică să mai folosim termeni singulari. Quine spune altceva: că în logică nu trebuie să admitem ca noțiuni primitive termeni singulari, ci numai termeni generali, variabile și cuantificatori. Dar, desigur, putem reobține în acest cadru și termeni singulari – însă ca produse derivate, deci în calitate de *constructe* logice. Bunăoară, plecând de la termenul *general* „Socrate” se poate construi un termen *singular* „Socrate”, ca: „*acel x care este Socrate*” (dat fiind că predicatul „Socrate” este adevărat pentru un singur individ). Diferența dintre cele două feluri în care este utilizată expresia „Socrate” s-ar putea reda scriind „socrate” pentru cazul în care avem de-a face cu primul și rezervând pentru al doilea scrierea „Socrate”. Dar trebuie subliniat că „n-ar avea nici o noimă să se susțină fie că termenul singular, fie că cel general este pandantul exact al numelui „Socrate” din limba comună. Atunci când parafrazăm în anumite scopuri unele propoziții, termenul singular va fi mai la îndemână; în alte ocazii, cel general funcționează însă mai bine. Să ne amintim(...) că parafraza nu produce o înlănțuire de sinonime. În ce privește epitetul „nume”, el se aplică mai întâi și în principal lui „Socrate” din limba naturală și, în chip derivat, fiecăruia din formulările lui” (WO, p.189).

Să aplicăm acum aceste unelte logice în analiza argumentului ontologic. După Quine, „Dumnezeu” nu poate fi gândit decât ca o expresie predicativă, nu ca un nume propriu veritabil. De aceea, în premisa lui Anselm:

(2) Dumnezeu = ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

sau în premisa lui Descartes:

(2D) Dumnezeu = ființa perfectă.

* Pentru acei cititori familiarizați cu teoria modelelor, lucrurile sunt chiar mai clare. Când interpretăm relativ la un model un limbaj, procedăm astfel încât fiecărei variabile să-i corespundă întotdeauna un obiect din domeniul modelului. Dar astfel am presupus că, în orice caz, variabila denotă un obiect din model. Așadar, întrucât denotă întotdeauna, variabilele sunt nume proprii.

membrul drept e evident predicativ, iar stângul va putea fi construit, potrivit procedurii lui Quine, ca: acel x care este Dumnezeu (unde „Dumnezeu” este un termen general, care se aplică unei singure ființe). Prin urmare, cele două predicate vor fi analizate ca:

(2') Acel x care este Dumnezeu este ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput,
respectiv:

(2D') Acel x care este Dumnezeu este ființa perfectă.

Avem așadar două situații distincte din punct de vedere logic în care vorbim despre ființa divină. Din *rațiuni logice* se poate scrie: „Dumnezeu” atunci când se dorește evidențierea faptului că avem a face cu un *nume propriu* al ființei divine, și „Dumnezeu” atunci când, pentru a ne referi la aceasta, apelăm la un *termen general* (căruia, desigur, se poate susține că nu-i corespunde decât o entitate).

În orice caz, așa cum vom vedea imediat, nici (2') și nici (2D') nu pot fi folosite pentru a trage concluzia dorită a argumentului ontologic.

2. Teoria descripțiilor și teoria existenței

a) Filosofii și simțul realității

Să acceptăm, provizoriu, faptul că atunci când formulăm o propoziție, bunăoară: „Socrate este înțelept” sau „Dumnezeu este atotștiutor”, prin intermediul subiectului ei gramatical avem în vedere un obiect individual și vrem ca propoziția, ca întreg, să ne spună ceva despre acel obiect. Desigur, pentru a face o afirmație despre o persoană, un obiect, un lucru, un eveniment sau un proces noi avem la dispoziție mai multe tipuri de expresii. Cele pe care le folosim în mod obișnuit în acest scop sunt următoarele⁸: a) pronume singulare demonstrative (precum: „acesta” sau „acela”); b) nume proprii (precum „Veneția”, „Napoleon” sau „Maria”); c) pronume singulare („eu”, „tu”, „ea”, „el”); și, de asemenea, d) expresii în care apare un substantiv articulat (cu articolul hotărât), la singular, cu sau fără o calificare atributivă

(precum „masa”, „omul bătrân”, „capitala României”, „regele de astăzi al Franței” etc.). Expresiile de toate patru tipuri pot apare ca subiecte în propoziții având forma subiect-predicat: S este P^{**} . Să considerăm câteva exemple:

(1.1) Acesta este un creion.

(1.2) Tu ești pictor.

(1.3) Veneția este un oraș italian.

(1.4) Descoperitorul Americii este genovez.

Pare absurd să admitem că, atunci când afirmăm propoziții ca (1.1) ori (1.2), expresiile „acesta”, respectiv „tu” nu denotă nimic. Cineva zice: *acesta* e un creion; dar dacă el nu indică nici un creion, înseamnă că nu a folosit corect expresia „acesta”. Dacă zice: *tu* ești pictor, însă nu se adresează nimănui, trebuie să admitem că el nu a folosit corect expresia „tu”. Noi nu suntem dispuși, în mod intuitiv, să acceptăm propoziții în care apar expresii ca „acesta” ori „tu” *dacă* aceste expresii nu sunt folosite pentru a denota efectiv un obiect individual.

Se cuvine să atașăm această caracteristică și expresiilor din cea de-a treia grupă menționată de termeni singulari, adică numelor proprii? Printre filosofi care au subscris la acest punct de vedere se găsește și B. Russell. Potrivit lui Russell, atunci când afirmăm o propoziție precum (1.3): „Veneția este un oraș italian”, eu presupun că numele propriu „Veneția” denotă un obiect existent. Căci, dacă nu aş avea motive să admit că există un obiect – un singur obiect! – pentru care stă această expresie, nu aş avea motive nici pentru a zice că ea este un „nume propriu”. Orice nume trebuie să denote ceva existent⁹. Altminteri am mai fi îndreptățiți să spunem că această expresie are vreun înțeles? Să observăm aici și următorul lucru: după Russell, faptul că numele propriu denotă

* De pildă, în propozițiile „În camera lui Andrei, masa este lângă fereastră” și „Omul bătrân s-a așezat”, dacă precizăm contextele în care le folosim, expresiile „masa” și „omul bătrân” referă la un obiect, respectiv persoană anume.

** Când spunem: „Oamenii sunt muritori”, această propoziție are, de asemenea, forma S este P ; dar aici nu interesează propozițiile de acest tip. Cum am văzut în paragraful anterior, în ele apare „este” al incluziunii clasiale.

este o condiție a folosirii lui într-o propoziție. Că numele denotă nu depinde de înțelesurile celorlalte cuvinte care apar în propoziție*.

În vorbirea noastră obișnuită, facem foarte des apel la expresii de cel de-al patrulea tip. Russell le încadrează în clasa numită de el a „sintagmelor denotative” (*denoting phrases*). Atari sintagme sunt denotative, zice Russell, în virtutea *formei* lor. Desigur, se poate întâmpla ca ele să nu denote nimic, cum e cazul, bunăoară, al sintagmei „regele de astăzi al Franței”. Uneori, atari sintagme pot denota un anume obiect, cum fac sintagmele „autorul lui *Waverley*” (care denotă pe W. Scott) și „capitala României” (care denotă orașul București), după cum pot denota mai multe lucruri deodată, de pildă sintagma „numărul par mai mic decât 10”. Alte sintagme, precum: „un om”, „vreun om”, „orice om” etc. denotă ambiguu; de pildă „un om” denotă un om neprecizat**. Potrivit *formei* lor, sintagmele denotative sunt de două feluri: în unele apare articolul hotărât (iar acestea se încadrează în cea de-a patra grupă de expresii pe care, așa cum am arătat la începutul acestui paragraf, le folosim pentru a vorbi despre un obiect), în altele cel nehotărât. Cele mai dificile și mai interesante, zice Russell, sunt primele. În ce le privește, în literatura filosofică s-a încetățenit numele de „descripții definite”*** sau, pur și simplu, „descripții”. O descripție e de forma „*acel așa-și-așa*”****. Când formăm propoziții, descripțiile pot apărea ca subiect. Spunem: „*Acel așa-și-așa este P*” – sau, întrucât prin *P* se caracterizează într-un anume fel subiectul,

* Deși s-ar putea ca *ce anume* denotă acel nume să depindă de înțelesurile celorlalte cuvinte din propoziție. Când zic: „Fiul lui Ion Maiorescu, Titu, s-a născut în 1840”, contextul – înțelesul expresiilor „fiul lui Ion Maiorescu”, „s-a născut”, „1840” – determină persoana denotată de numele „Titu”.

** Și nu o mulțime de oameni! – precizează Russell.

*** Spre deosebire de cele nedefinite – în care apare articolul nehotărât.

**** În englezește se spune „the so-and-so”, exprimare care e mai apropiată de felul în care, mai devreme, am caracterizat expresiile de acest fel. Eventual, am putea spune, renunțând la demonstrativul „acel” și apelând la articolul hotărât, deși *forțând* limba: „*asa-și-asa-ul*”.

spunem: „Acel așa-și-așa este astfel-și-astfel”. Atunci când folosim o anume descripție, intenția noastră este ca ea să servească pentru a denota un anume obiect. Când spunem:

(2) Autorul lui *Waverley* este scoțian.

vrem să afirmăm ceva despre un anumit om, și anume că este scoțian. Pentru a-l denota, apelăm la expresia „autorul lui *Waverley*”. Din punct de vedere gramatical, propoziția (2) este, ca și propozițiile (1), de forma *S* este *P*. În (2), descripția este subiectul gramatical, iar propoziția este despre obiectul (în cazul nostru, omul) pe care îl denotă descripția. Deși în (2) subiectul nu este un nume propriu, ci o descripție, noi vrem să folosim descripția în același fel în care folosim un nume propriu. Căci, într-adevăr, noi ne servim atât de nume cât și de descripție pentru a denota un obiect; intenția noastră, atunci când afirmăm pe (2), este să spunem ceva despre omul W. Scott – cel care a scris *Waverley* – și anume să spunem că

(3) W. Scott este scoțian.

În folosirea descripțiilor, argumentează Russell, ne întâmpină însă o serie de dificultăți grave, *dacă* încercăm să le tratăm analog numelor. Există, într-adevăr, o diferență foarte mare între numele proprii și descripții: un nume propriu are întotdeauna denotat – așa cum am văzut –, câtă vreme se poate întâmpla ca o descripție să nu aibă întotdeauna denotat; de pildă, descripția „regele de astăzi al Franței” nu are denotat¹⁰. Această diferență, zice Russell, este numai aparent superficială. Fiindcă ea se exprimă în dificultăți greu de manevrat atunci când folosim descripțiile în cadrul propozițiilor. El dă trei exemple de atari folosiri și accentuează că, dacă o teorie a descripțiilor nu reușește să treacă „probele” pe care acestea le configurează, atunci teoria nu este satisfăcătoare (OD, pp. 47-48):

1. Următorul principiu pare acceptabil: dacă *a* este identic cu *b*, atunci orice este adevărat în legătură cu *a* este adevărat și în legătură cu *b* și atât *a* cât și *b* pot fi substituiți unul altuia în orice propoziție fără a se schimba adevărul sau falsitatea acelei propoziții. Dar să luăm propoziția: „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott este autorul lui *Waverley*”; întrucât efectiv așa este, am putea substitui pe „Scott” în locul descripției „autorul

lui *Waverley*". Va rezulta propoziția: „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott este Scott”. Or, potrivit acesteia suveranul Angliei pare să pună la îndoială legea identității – ceea ce desigur că nu vom admite că era intenția lui, exprimată prin prima propoziție.

2. În virtutea legii terțului exclus, din două propoziții contradictorii de forma subiect-predicat, una trebuie să fie adevărată; dar când subiectul e o descripție fără denotat, acest principiu cade. Căci, întrucât regele de astăzi al Franței nu se găsește nici printre oamenii cu chelie, nici printre cei fără (lucru pe care îl putem constata inspectând ambele mulțimi), nici propoziția „Regele de astăzi al Franței este chel”, nici contradictoria ei: „Regele de astăzi al Franței nu este chel” nu vor fi adevărate.

3. Aceeași dificultate se poate ridica în cazul entităților abstracte. Dacă *A* și *B* diferă între ele, se poate spune, e drept cam pedant, că diferența dintre *A* și *B* subzistă. Dar dacă nu diferă, această diferență nu subzistă. Ca și în cazul al doilea, o non-entitate apare ca subiect al unei propoziții. Cum e posibil acest lucru?

Întrebarea indică deslușit unul din principalele scopuri ale teoriei descripțiilor*: acela de a permite să tratăm ca având înțeles

* Pentru a răspunde dificultăților de mai sus, este necesar, după Russell, să se dea o *teorie logică*, prin care deci să se asigure un tratament sistematic tuturor contextelor de acest fel, dar să se și ofere o întemeiere teoretică a procedurii folosite. „O teorie poate fi testată pe baza capacității sale de a face față dificultăților. În logică, un plan de lucru rodnic este de a stoca în minte cât mai multe dificultăți, deoarece acestea au același rol pe care îl joacă experiența în fizică” (OD, p. 47). În ce privește teoria sa a descripțiilor, ea asigură, după Russell, un tratament satisfăcător celor trei dificultăți menționate mai sus și are consecințe filosofice importante: respingerea „non-entităților” ori întemeierea distincției dintre cunoașterea directă (*by acquaintance*) și cea indirectă (*knowledge about*); mai târziu, pentru a vorbi despre cel de-al doilea fel de cunoaștere, Russell va folosi chiar termenul de „cunoaștere prin descripție” (*knowledge by description*).

propozițiile de forma *S* este *P*, în care însă subiectul gramatical este o descripție *D* fără denotat (de exemplu, „regele de astăzi al Franței” și „diferența dintre *A* și *B*” sunt astfel de descripții, cărora nu le corespunde nimic). Russell vrea să ofere un tratament *corect* acestei situații; căci, desigur, se poate încerca în mai multe feluri să se dea seamă de ea. De aceea, formularea teoriei descripțiilor e însoțită la Russell de critica unor teorii alternative. Acestea sunt două: teoria lui Frege¹¹ a sensului (*Sinn*) și semnificației (*Bedeutung*) și teoria obiectelor a lui A. Meinong¹². Cele două au în comun, arată Russell, susținerea că și în cazul în care, la prima vedere, descripția nu are denotat (unic), acesta există: numai că denotatul rămâne să fie găsit (OD, p. 47).

Din punct de vedere logic, aceasta înseamnă că pentru o propoziție de forma:

(4) *D* este astfel-și-astfel.

faptul că *D* are un denotat este o condiție ca ea să aibă înțeles; dacă *D* ar fi lipsită de denotat (sau nu ar avea unul singur) – cu alte cuvinte, dacă *D* nu s-ar comporta ca un nume propriu – atunci propoziția ca întreg ar fi lipsită de înțeles, ar fi absurdă, tot așa cum este absurd să pretendem să afirmăm: „Acesta este un creion”, susținând în același timp că expresia „acesta” nu stă pentru nimic existent. Aici se află, după Russell, defectul major al teoriilor ce urmează această cale. Pentru că, subliniază el, atunci când apelăm la descripțiile definite, le selectăm numai în virtutea formei lor (o reamintesc: ele sunt expresii în care apare un substantiv articulat cu articolul hotărât, la singular, cu sau fără o calificare atributivă*).

Teoriile pe care le are în vedere Russell par să ceară însă ceva mai mult: lor nu le e de ajuns forma acestor expresii, ci solicită ca acestea să și denote. O atare solicitare e tratată ca fiind de *natură logică*, fiindcă satisfacerea ei e gândită ca preliminară oricărei folosiri a descripțiilor. Or, susține Russell, nu ține de logică faptul că o descripție *D* este realmente denotativă sau nu.

Să încercăm acum să privim mai atent această situație. Când am zis că existența denotatului lui *D* e o condiție a faptului că o

Am tradus termenul „puzzle” din OD prin „dificultate”; M.R. Solcan a preferat termenul „paradox”.

* Caracterizarea îi aparține lui Strawson.

propoziție (de forma (4)) în care ea apare ca subiect are înțeles, intenția a fost de a spune că *D* denotă (unic) independent de propoziția respectivă, indiferent deci ce caracterizare e atașată lui *D* (= că *D* este astfel-și-astfel). Ca urmare, ar trebui acum ca obiecția lui Russell să fie reformulată, și anume cât se poate de minuțios. Fiindcă Russell respinge două teze strâns legate între ele. Prima e aceea că faptul că o descripție *D* denotă realmente e de natură logică; a doua – că această caracteristică a descripției e anterioară și independentă de folosirea ei în propoziții. Prin urmare, Russell admite că: 1) nu ține de logică faptul că o descripție *D* denotă sau nu realmente; și 2) faptul că o descripție *D* denotă nu este anterior utilizării ei într-o propoziție.

Să trecem acum la o altă chestiune. S-a sugerat că o propoziție de forma lui (4) are înțeles numai dacă e satisfăcută o anumită condiție privind descripția *D* care apare în ea ca subiect. Dar ce înseamnă că o propoziție de forma lui (4) are înțeles? Probabil că răspunsul cel mai rezonabil este următorul: ea este ori adevărată, ori falsă¹³. Atunci, dacă e adevărat că *D* denotă unic, o propoziție de forma lui (4) va fi ori adevărată ori falsă.

Să recapitulăm acum premisele teoriilor lui Frege și Meinong, în felul în care le construiește Russell:

(I) Orice descripție are întotdeauna un denotat (unic).

(II) O descripție denotă sau nu independent de propozițiile în care ea apare ca subiect.

(III) Faptul că o propoziție „*D* este astfel-și-astfel” are înțeles presupune că *D* denotă.

1. *Teoria lui Frege*. Filosoful german procedează în felul următor¹⁴: descripțiilor „li se conferă prin definiție un denotat convențional în cazurile în care, altfel, nu ar exista nici unul. În

* Ceea ce, evident, nu înseamnă că acestea sunt, efectiv, premise admise de Frege ori Meinong. Se știe, de pildă, că mare parte a criticii lui Russell la adresa teoriei lui Frege se bazează pe o neînțelegere a distincției acestuia dintre *Sinn* și *Bedeutung* – ceea ce se observă și din aceea că, în traducerea lui, distincția e redată prin perechea de termeni *Meaning/Denotation*. Or, pentru Russell, o atare distincție nu ține; el a identificat întotdeauna înțelesul (*meaning*) unei sintagme cu denotația ei.

acest fel, «regele actual al Franței» va denota clasa vidă; «singurul fiu al cuiva așa-și-așa» (care are o familie cu zece copii) va denota clasa tuturor fiilor săi ș.a.m.d.” (OD, p. 47). Așadar, dacă o descripție nu denotă nimic, ei i se atașează totuși un denotat unic; mulțimea vidă – dacă descripția nu are nici un denotat – și mulțimea tuturor denotatelor (care e un singur obiect!) – dacă descripția are mai multe denotate¹⁵. Astfel, propoziția „Regele actual al Franței este înțelept” va fi interpretată ca afirmând că mulțimea vidă e inclusă în mulțimea oamenilor înțelepți – ceea ce este adevărat. Propoziția ca întreg are atunci o valoare de adevăr (cf. premisa III). Mai complicat este cu propozițiile negative, precum „Regele actual al Franței nu este înțelept”. După A.J. Ayer¹⁶, această propoziție spune, adoptând procedura lui Frege, că mulțimea vidă este cuprinsă în mulțimea oamenilor care nu sunt înțelepți – ceea ce este iarăși adevărat. Atunci, dacă o descripție denotă mulțimea vidă, înseamnă că toate propozițiile în care ea apare ca subiect vor fi adevărate.

Desigur însă că am putea proceda și altfel; anume, dacă luăm propoziția „Regele actual al Franței nu este înțelept” ca spunând că nu e adevărat că regele actual al Franței e înțelept, ea va fi interpretată ca: mulțimea vidă nu e cuprinsă în mulțimea oamenilor înțelepți – și va fi, evident, falsă. Dar, în ambele interpretări, această propoziție are o valoare de adevăr și, deci, are înțeles. Or, acesta este, în contextul de față, lucrul relevant.

În ce privește premisa (III), Frege scrie: „Atunci când se enunță ceva trebuie totdeauna admisă drept de la sine înțeleasă presupunerea că numele proprii simple sau compuse au o semnificație. Dacă deci se afirmă: «Kepler a murit în mizerie», se presupune că numele «Kepler» desemnează ceva; dar în sensul propoziției «Kepler a murit pe mizerie» nu e conținut ca atare gândul că numele «Kepler» ar desemna ceva (...). Faptul că numele «Kepler» desemnează ceva este mai degrabă o presupunere atât pentru afirmația «Kepler a murit în mizerie», cât și pentru cea contrară ei¹⁷”. Se observă ușor că Frege construiește premisa (III) pe baza ideii de presuposiție*. Premisa (III), împreună cu (I), duce

* Fie o propoziție S și o alta S' . Vom spune că S presupune pe S' dacă și numai dacă adevărul lui S' este o condiție necesară ca S să fie

la concluzia că orice propoziție are înțeles. Cât o privește pe (II), ea cred că trebuie luată ca o consecință a lui (III), în sensul că faptul că „D” denotă nu ține de apariția acesteia ca subiect în propoziția „D este astfel-și-astfel”, ci de faptul că e o supoziție a acestei propoziții.

Russell opune lui Frege următorul argument: „Această procedură, deși se poate să nu conducă la nici o eroare logică efectivă, este însă evident artificială și nu oferă o analiză exactă a problemei în cauză” (OD, p. 47). Aici Russell deplânge, pe bună dreptate, caracterul ad-hoc al metodei lui Frege de a trata cazurile în care descriția nu are un unic denotat, faptul că nu sunt oferite temeuri teoretice pentru a proceda astfel. Mai mult, dacă Frege vrea să ofere o teorie a descrițiilor, el va trebui să ofere o soluție tuturor celor trei dificultăți menționate mai devreme; or, metoda denotatului convențional face față ultimelor două, nu însă și primeia.

Pentru a da seamă și de ea, Frege introduce distincția între sens și semnificație. În ce constă aceasta? Să luăm un exemplu. „Fie *a*, *b*, *c* dreptele care leagă vârfurile unui triunghi cu mijlocul laturilor opuse. Punctul de intersecție al lui *a* și *b* este atunci același cu cel al lui *b* și *a*. Astfel avem diferite moduri de a trimite la același punct, iar aceste nume («punct de intersecție a lui *a* și *b*», «punct de intersecție a lui *b* și *c*») semnifică în același timp și modul în care este dat obiectul”¹⁸. Frege numește „semnificație” desemnatul numelui și „sens” modul în care este dat obiectul. Un alt exemplu: „luceafărul de seară” și „luceafărul de dimineață” au aceeași semnificație, dar sensuri diferite. La fel, „Scott” și „autorul lui *Waverley*”; dar dacă e așa, atunci prin identitatea „Scott este autorul lui *Waverley*” se asertează o identitate de semnificație și o diferență de sens, nefiind deci identitate și de semnificație și de sens. Desigur, în felul acesta se dă seamă de prima dintre cele trei dificultăți formulate de Russell: în „George al IV-lea a vrut să știe

ori adevărată ori falsă. Cf. P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, 1952, cap. 6.

Sensul ei trebuie construit așadar ca foarte slab, astfel încât să nu intrăm în contradicție cu binecunoscutul principiu fregean al semnificației contextuale.

dacă Scott este autorul lui *Waverley*” nu putem substitui descripția cu „Scott”, fiindcă cele două expresii nu au același sens*.

În acest loc Russell are două tipuri de obiecții. Mai întâi, el crede că însăși distincția fregeană naște grave dificultăți**. În al doilea rând, dacă Frege propune o teorie, ea trebuie să facă față tuturor celor trei dificultăți – și anume într-un mod unitar. Însă teoria lui Frege cuprinde două părți distincte și nu e o teorie organică. Acesta cred că e sensul afirmației lui Russell, că acceptând distincția lui Frege, cazurile în care s-ar părea că nu există denotat creează dificultăți atât când presupunem că există totuși un denotat, cât și în cazul când presupunem că nu există denotat” (OD, p. 47).

2. *Teoria lui Meinong*. O altă cale de a articula o teorie pe baza premiselor (I) – (III) a fost urmată de A. Meinong, prin elaborarea *teoriei obiectelor*. Russell o caracterizează ca cea mai simplă teorie care privește „sintagmele denotative ca pe niște constituenți veritabili ai propozițiilor care, exprimate în cuvinte conform modului uzual de a vorbi, conțin aceste sintagme”; de asemenea, teoria admite că „oricărei sintagme denotative din punct de vedere gramatical îi corespunde un obiect” (OD, p. 45). Să ne aplecăm mai în detaliu asupra supozițiilor teoriei lui Meinong. În primul rând, zice Russell, se consideră că sintagmele denotative sunt constituenți veritabili ai propozițiilor în care apar. Ceea ce înseamnă că se acceptă că există propoziții de forma subiect-predicat în care subiectul e o atare sintagmă (în particular: o descripție definită). Aici avem o cerință implicată de premisa (II): într-adevăr, aceasta ar putea fi redată ca o conjuncție a două enunțuri:

* Ar decurge de aici că în contexte precum acestea, construite cu ajutorul unei atitudini propoziționale („George al IV-lea crede că...”), pentru adevărul propozițiilor astfel construite contează nu doar semnificația, ci și sensul expresiilor ce cad sub atitudinea propozițională.

** Nu voi insista însă aici nici asupra argumentelor lui Russell și nici asupra justetei lor.

II: (a) O descripție poate fi subiect al propozițiilor de forma subiect-predicat; și (b) că ea denotă sau nu e independent de propozițiile în care apare ca subiect.

Prima parte a premisei II corespunde susținerii că descripțiile sunt constituenți ai propozițiilor în care apar. Cea de-a doua susținere – aceea că oricărei descripții îi corespunde un obiect – acoperă desigur premisa (I). Rămâne deci să vedem dacă – și cum – în teoria obiectelor a lui Meinong se regăsesc și celelalte premise (III și IIb) care configurează calea pe care o cercetăm de abordare a descripțiilor.

Meinong a pornit în cercetările sale de la o nemulțumire: „metafizica nu este destul de universală ca știință a obiectelor”, cu toate că „intențiile ei au fost universale (un fapt care atât de des i-a compromis succesul)” (TO, p. 79). Metafizica tradițională a deosebit două genuri de a fi: existența și subzistența; despre obiectele abstracte, ca similaritatea sau diferența (a se vedea a treia dificultate formulată de Russell) putem spune că *subzistă*; dar despre obiectele fizice, precum Everestul, putem spune că *există*. Russell este și el de acord cu această deosebire. Iată un text al său din 1912: „Gândurile și sentimentele, spiritul și corpurile fizice *există*. Dar universaliiile nu există în acest sens; spunem că ele *subzistă* sau că posedă *ființă*, «a poseda ființă» fiind opus «existenței» în timp”¹⁹. Meinong trasează distincția cu scopul introducerii tezei *Aussersein*-ului. Căci, zice el, metafizica cercetează totalitatea a ceea ce există, a existat sau va exista; numai că această totalitate „e infinit de mică în comparație cu totalitatea obiectelor cunoașterii” (TO, p. 79).

Așadar, Meinong sugerează că metafizica a lăsat deoparte o largă categorie de obiecte, că „oricât de general sunt construite problemele metafizicii, există întrebări care sunt și mai generale; acestea, spre deosebire de cele ale metafizicii, nu sunt orientate exclusiv către realitate. Întrebările pe care și le pune teoria obiectelor sunt de acest gen” (TO, p. 107). Un întreg teritoriu neexplorat se ivește în fața cercetătorului. Pentru a realiza o atare extensiune a metafizicii, Meinong pornește de la următoarea constatare: „cunoașterea este imposibilă fără ca ceva să fie cunoscut; mai în general, e evident prin sine, chiar la o sumară

examinare, că judecățile, ideile și reprezentările sunt imposibile fără a fi judecăți despre ceva sau reprezentări ale cuiva” (TO, p. 76). „Obiectele” înseamnă pentru Meinong acel ceva care este obiect al cunoașterii.

Alături de obiectele care există și alături de cele care subzistă, se poate vorbi și de altele cărora le e specific un alt mod de ființare? Pornindu-se de la propozițiile existențiale negative, s-ar părea că răspunsul e afirmativ. Dacă zicem: „Lui A îi lipsește ființarea” (sau echivalent: „A are neființare”), presupunem că această propoziție are înțeles. Problema este că nu am fi putut să ne întrebăm despre neființarea lui A dacă nu am fi admis că A este: căci, subliniază Meinong, orice „obiect este într-un anume fel anterior deciziei noastre asupra ființării sau neființării lui” (TO, p. 84). Sau, altfel: „orice lucru particular care nu ființează trebuie cel puțin să poată fi obiectul acelor judecăți care îi exprimă neființarea” (TO, p. 82). De pildă, când zicem: „Calul înaripat nu există”, trebuie să presupunem că el este într-un anumit fel, pentru ca abia apoi să putem să negăm că el există. În concluzie, ar exista un al treilea „grad” de ființare.

S-au căutat mai multe argumente ale lui Meinong în acest sens. Astfel, M.S. Gram²⁰ identifică două: un argument al „introspecției” și un altul al „referinței”. Iată-l pe cel de-al doilea. Să presupunem că „A nu există”. Atunci:

(1a) A spune că A nu există înseamnă a aserta o judecată (*Objective*) adevărată.

(2a) Relația unei judecăți cu obiectul despre care este e comparabilă cu cea dintre întreg și parte.

(3a) Dacă propoziția „A nu există” e adevărată, înseamnă că A are un anumit statut ontologic. Desigur, acesta nu se identifică cu existența, pentru că, prin ipoteză, A nu există.

(4a) A nu poate subzista. Căci dacă ar subzista (ar fi deci un universal, nu un individual, iar statutul său ontologic ar fi cel de subzistență), atunci afirmația că A nu există echivalează cu a spune că A nu are un statut ontologic pe care îl are, ceea ce e contradictoriu.

(5a) Deci A nici nu există, nici nu subzistă. A are un alt statut ontologic.

Care? Muți autori (printre care și Gram) cred că e vorba de *Aussersein*; alții²¹ se îndoiesc: aici ar fi vorba de o cvasi-ființare (*Quasisein*) pe care Meinong o discută doar cu titlu de ipoteză și pe care apoi o respinge. Într-adevăr, ideea însăși de cvasi-ființare e împovărată de dificultăți. Mai întâi, nici un obiect nu poate să nu aibă cvasi-ființare: conceptul e prea larg pentru a fi și folositor. În al doilea rând, dacă am admite că un anumit *A* nu are cvasi-ființare, argumentul de mai sus ar putea fi refăcut, ducându-ne la un „grad” și mai slab de ființare și așa mai departe. Pe de altă parte, premisele înseși ale argumentului sunt chestionabile. Cea care are rolul hotărâtor în derivarea concluziei e (3a). Care sunt principiile care ne conduc la ea? În cauză este, în primul rând, analogia, exprimată în (2a), cu raportul părții față de întreg. Ceea ce susține Meinong nu este, desigur, teza că e posibil ca unii întregi care există să aibă părți care nu ființează. Ceea ce are el în vedere e altceva: că judecățile sunt întregi ale căror părți sunt obiecte. Atenție: nu importă că o judecată e un întreg având părți, ci dacă obiectele sunt părți ale ei²². „Analogia nu este exact validă în cazul judecăților de neființare, anume că ființarea judecății nu ține în nici un fel de ființarea obiectului său” (TO, p. 87).

2.1. *Teoria lui Meinong: interpretarea „metafizică”*. Chestiunea amintită aici e foarte importantă, fiindcă înțelegerea teoriei obiectelor ca implicând existența unui al treilea „grad” de ființare a alimentat o întreagă tradiție filosofică, punându-și pecetea asupra înțelegerii semnificației teoriei descripțiilor. Punctul de vedere comun e acela că Meinong a propus o ontologie inflaționistă („jungla lui Meinong”), în care își au locul cele mai stranie entități. „Obiectivismul” – astfel și-a numit Meinong poziția – ar reprezenta o „ontologie intolerabil de nediscriminatorie”, cum o caracteriza Quine²³.

Ontologia lui Meinong apărea ca una care refuză privilegierea unor entități în raport cu altele, de pildă a celor care există în spațiu și timp în raport cu altele doar posibile (calul înaripat), ba chiar și în raport cu altele imposibile, cum este pătratul rotund. O a doua susținere făcută în mod obișnuit este că scopul elaborării teoriei russelliene a descripțiilor a fost unul ontologic; că Russell a produs o metodă de a ne dispensa de asumarea ca existente a unor entități

„dubioase”. Argumentul adus în discuție este acela că filosoful englez, care în 1903, în lucrarea sa *The Principles of Mathematics*^{*}, acceptase o ontologie luxuriantă, s-a angajat apoi într-o activitate de reinterpretare reducționistă a statutului unor varii genuri de entități; iar teoria descripțiilor a servit acestei strategii. În 1903, scrie Quine, ontologia lui Russell era nerestrânsă; în spatele celor care există se aflau numere, zei homerici, himere, spații cvadridimensionale etc. Orice nume era nume pentru ceva. Mulți interpreți, între care și Quine, nu resping ca implauzibilă ipoteza că aveam a face chiar cu „jungla lui Meinong”²⁴ (deși, totuși, se pare că Russell nu admitea și himerele imposibile).

Teoria descripțiilor a dus la pulverizarea acelui domeniu fantomatic de „non-entități” în care se părea că sălășluiau „pătratul rotund”, „numărul prim par diferit de 2”, „Apollo”, „Hamlet” etc. (OD, p. 54). Această realizare a avut un caracter paradigmatic, fiind urmată, în scrierile lui Russell ulterioare eseului *Despre denotare*, de pulverizarea domeniului numerelor, al claselor, al punctelor, momentelor, particulelor etc. – toate reducerile ontologice (= eliminări din ontologie) înscriindu-se în „dezvoltarea ontologică” a lui Russell de care vorbea Quine.

Russell însuși, în scrieri mai târzii, a indicat drept unul dintre cele mai mari avantaje ale teoriei descripțiilor acela că făcea posibilă reducerea angajamentului nostru ontologic. Ceea ce prezidează o atare reducere este, desigur, principiul simplității. Dar dincolo de el se găsește încă ceva: teza că simțul robust al realității nu trebuie să-i părăsească pe filosofi chiar și în cele mai abstracte studii. Iată un text clasic în acest sens:

„În astfel de teorii am impresia că se abdică de la acel simț al realității care ar trebui însă păstrat chiar și în cele mai abstracte studii. Eu susțin că logica nu trebuie să admită unicorni mai mult decât face zoologia; căci logica privește tot atât cât și zoologia ceea ce este real, deși este interesată de trăsăturile mai abstracte și mai generale ale

^{*} *Principiile matematicii*; în text am dat titlul în engleză pentru a evita confundarea acestei lucrări cu *Principia Mathematica*, scrisă de A.N. Whitehead și B. Russell (și apărută în 1910-1913).

acestuia. A spune că unicornii au o existență în heraldică, în literatură sau în imaginație este o abdicare cât se poate de jalnică și de neiertat (...) Simțul realității este vital în logică, iar cel care face scamatorie, pretinzând că Hamlet are un alt tip de realitate, trebuie neapărat să producă o analiză corectă a propozițiilor despre unicorni, munți de aur, pătrate rotunde și alte asemenea pseudo-obiecte. Supunându-se simțului realității, va trebui să accentuăm asupra cerinței ca atunci când analizăm propozițiile, să nu admitem nimic nereal”²⁵.

Și în *Filosofia atomismului logic*, scrisă cam în aceeași perioadă, Russell expune același punct de vedere: lui Meinong îi lipsește „un instinct viu asupra a ceea ce este real”²⁶. Teoria descripțiilor ar avea, așadar, un rol de a păstra interesul teoretic față de ceea ce este real. Nici filosofii – cei implicați în „cele mai abstracte studii – nu trebuie să-și piardă acest interes.

Totuși, ce înseamnă „simțul robust al realității”? Răspunsul care decurge din cele de mai sus este simplu: a susține că e fals că unele obiecte nu există*. De bună seamă însă că, opunând o astfel de poziție filosofică celei a lui Meinong, nu s-a produs o obiecție la adresa ei. S-a petrecut altceva: pur și simplu s-a *asertat* o *altă* credință filosofică. Russell invocă de partea sa realitatea vie; Meinong – capacitatea explicativă, caracterul generalizant al perspectivei.

E nevoie, de aceea, de un alt pas: să se spună ce înseamnă că unele obiecte nu există, ori – dimpotrivă – că o atare susținere e falsă. Dar vor ajunge oare Russell și Meinong la un acord asupra a ce trebuie să înțelegem prin „obiect” ori prin „existență”? Căci dacă ei nu înțeleg același lucru prin cele două expresii, cum am mai spune că pozițiile lor sunt opuse? Problema este aceea că, realmente, ei nu dau același înțeles acestor expresii. De pildă, am văzut care e punctul de vedere al lui Meinong cu privire la

* Sau: a susține că toate obiectele există, că deci nu există obiecte neexistente. Aici cele trei susțineri sunt luate ca echivalente. Cred totuși că o atare echivalență nu se poate susține; dar nu este aici locul pentru a argumenta în acest sens. A se vedea însă în capitolul III distincția dintre referință, predicatie și adevăr.

existență; puțin mai jos vom vedea, de asemenea, care e și cel al lui Russell asupra ei. Ele diferă atât de mult, încât este foarte greu să fie puse față în față direct și limpede.

Să notăm și un alt aspect foarte important. Până acum am presupus că opoziția dintre Meinong și Russell a fost una ontologică. Dar, mergând pe această pistă, s-a dovedit că, încercând să o disecăm, am fost conduși la o problemă logică: ce înseamnă „obiect”, ce înseamnă „existența”? Și am conchis că pentru a găsi în ce constă opoziția lui Russell față de Meinong trebuie să dăm o soluție acestei probleme. Așa că să chibzuim acum dacă nu cumva ar fi mai bine să gândim altfel poziția lui Russell din *Despre denotare* (OD) față de teoria obiectelor a lui Meinong: ca una având o viză logică, nu ontologică.

2.2. *Teoria lui Meinong: interpretarea semantică.* Să observăm că împotriva supozițiilor care au făcut posibilă toată acea descriere pe care am prezentat-o mai sus a relațiilor dintre teoria obiectelor și punctul de vedere al lui Russell se puteau formula și unele obiecții mai directe. Mai întâi, e greșit să privim obiectivismul lui Meinong, precum Quine, ca o ontologie „intolerabil de nediscriminatorie”; de asemenea, pentru obiecțiile lui Russell există remedii – acolo unde obiecțiile sunt reale, nu un rezultat al neînțelegerilor din partea lui Russell – în chiar teoria obiectelor. Aceasta pare să fie opinia dominantă în studiile pe această temă apărute în ultimii ani^{*}. În al doilea rând, trebuie să ne întrebăm din nou dacă diagnosticul după care ontologia lui Russell din *Principiile Matematicii* era meinongiană e corect²⁷. Apoi, a reprezentat teoria descripțiilor o unealtă ontologică de eliminare a unor entități sau semnificația ei trebuie privită în contextul mai larg al înfruntării în gândirea lui Russell a două principii: cel al *paralelismului logico-gramatical* și cel al *simplității*²⁸?

Postulatele centrale ale teoriei obiectelor a lui Meinong sunt, după N. Griffin²⁹, următoarele trei:

(LA) (*principiul libertății de asumție*) Orice poate fi asumat.

(TI) (*teza independenței*) Faptul că un item are proprietăți este independent de statutul lui ontic.

^{*} A se vedea în acest sens și paragraful 2b din capitolul III.

(PC) (*postulatul caracterizării*) Un item are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza.

De pildă, calul înaripat are proprietatea de a fi cal și de a fi înaripat; pătratul rotund existent are proprietățile de a fi pătrat, de a fi rotund, proprietatea existenței.

Cel mai caracteristic principiu menongian, fundamental pentru teoria obiectelor, este (LA); el ne spune că imaginația, supoziția, gândul, discursul sunt libere de orice limite, că orice poate fi imaginat, presupus, gândit, că putem vorbi despre orice. Principiul (LA) dă teoriei lui Meinong bogăția ei remarcabilă și caracteristică. Dar, s-ar putea replica, nu e implicat în (LA) că această bogăție e una ontologică, deci că ceea ce poate fi imaginat, gândit etc. e cuprins în ontologie? Nu. Să notăm mai întâi că principiul (LA) pare să ducă la o ontologie luxuriantă numai o dată ce e luat împreună cu definiția:

(O) Obiect = df. orice care poate fi asumat.

Într-adevăr, ar decurge din cele două că orice – numai pentru că poate fi asumat – este obiect. Griffin propune însă o citire nu ontologică, ci semantică a principiului (LA) (împreună cu definiția obiectului); (LA) servește atunci nu la edificarea unei ontologii, ci la *construirea unei semantici a discursului intensional*. (LA) oferă baza unei explicații a felului în care vorbim despre ceea ce ne imaginăm, presupunem, gândim etc. „Obiectul” trebuie înțeles nu în sens ontologic, ci semantic: obiectele care, potrivit lui (LA) sunt admise, nu posedă un anume gen de ființare (o cvasi-ființare). Ele sunt dincolo de ființare și de nonființare; ele sunt numai mijloace semantice de a face inteligibil un anumit discurs. Să luăm o analogie. Să presupunem că avem la dispoziție o teorie a eterului (una dintre cele în vogă în secolul trecut). Pentru această teorie s-au construit diferite modele. Bunăoară, un model mecanic al eterului; acesta consta din diverse suporturi solide, roți dințate și benzi de legătură etc. Această construcție mecanică are următoarea caracteristică: putem face astfel încât conceptelor teoriei eterului să le corespundă unele subansamble sau proprietăți ale subansamblelor construcției mecanice. Corespondența, odată realizată, face ca teoremelor teoriei eterului să le corespundă propoziții adevărate despre respectiva construcție³⁰. Așadar, există

ceva în realitate care satisface teoria eterului. Problema e acum următoarea: suntem îndreptățiți să conchidem că eterul există? Sau, cel puțin, că are cvasi-ființare? Nu; acel model mecanic nu e decât:

a) un mijloc pentru a proba că teoria este consistentă; și

b) o indicație asupra felului în care poate fi folosită.

Situația cu teoria obiectelor e asemănătoare: admitem că Hamlet, muntele de aur, pătratul rotund etc. sunt obiecte – dar de aici nu trebuie să decurgă că acestea au un gen de ființare mai slabă, alta decât existența și subzistența. Pur și simplu nu trebuie să presupunem decât că ele pot fi cuprinse într-un model al discursului nostru, analog modelului mecanic pentru teoria eterului. Când spunem că muntele de aur e un obiect, îl gândim ca un element al unei stări în care ar fi putut sau ar putea să fie lumea. Dar nu este obligatoriu să susținem că acea stare posibilă a lumii e un tărâm eteric, populat de fantome. „Trebuie să deosebim itemii despre care susținem că sunt reali – itemi cuprinși în domeniul ontologiei – de aceia care ne sunt folositori pentru a avea opinii despre lume. Aceștia din urmă sunt itemii de care avem nevoie pentru o ontologie epistemologică. Așadar, trebuie să deosebim între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie pentru a ști ce este”³¹.

Principiul (LA), împreună cu definiția (O), conduce la premisa (I), după care orice descripție are un denotat. De pildă, plecând de la expresia „muntele de aur”, putem asuma un obiect: muntele de aur.

Principiile (TI) și (PC) permit dezvoltarea semanticii meinongiene. (TI) spune că obiectul asumat are proprietăți, indiferent de statutul lui ontic (TO, p. 82). Prin intermediul lui, se introduce ideea de *Aussersein*. Acesta este domeniul obiectelor; și ele aparțin aceluia domeniu ca determinate, cu proprietăți. Care? Potrivit lui (PC), ele au acele proprietăți atribuite prin descrierea pe care le-o dăm.

Să mai menționăm aici că premisa (II) decurge din principiile (LA) și (PC). Totuși premisa (III) nu are cum să fie obținută din cele admise până acum. Într-adevăr, cele trei principii meinongiene privesc obiectele; or, premisa (III) spune ceva despre propozițiile despre obiecte. Fie *A* un astfel de obiect, de exemplu muntele de aur. Acum fie „*A*” expresia prin care l-am caracterizat; potrivit

exemplului nostru, vom lua expresia „muntele de aur”. Nu știm însă nimic despre ce se întâmplă atunci când formulăm o propoziție în care „A” este subiect. Am văzut totuși mai devreme că Meinong a considerat la un moment dat un principiu de legătură între ceea ce exprimă o propoziție* „S” și ceea ce exprimă expresii ca „A”; el a sugerat că relația este de forma parte-întreg: *S* are ființă dacă și numai dacă orice parte *A* a sa are ființă. Dar Meinong s-a îndoit de validitatea acestei analogii (TO, p. 85). S-ar putea însă ca și aceasta să fie reformulată într-o manieră semantică, în concordanță cu felul în care am interpretat semantic poziția lui. Am avea atunci următorul principiu:

(PPI) (*principiul părții și întregului*) Dacă „S” este o propoziție iar „A” o parte a ei, atunci *S* poate fi asumat dacă și numai dacă orice parte *A* a ei poate fi asumată.

Pe baza lui (PPI) se observă cu ușurință că și premisa (III) va fi acceptată din perspectiva lui Meinong.

Există totuși o subtilitate aici, pe care am omis-o în formularea principiului (PPI). Aname, problema raportului parte-întreg nu se pune din punctul de vedere al lui Meinong în cazul oricărei propoziții „S”, ci numai în al celor *adevărate*. În interpretarea „metafizică” am avea: *S* are ființă dacă și numai dacă orice parte *A* a sa are ființă și „S” este adevărată; și analog în cazul interpretării semantice: *S* poate fi asumat dacă și numai dacă orice parte *A* a ei poate fi asumată și părțile lui *S* stau realmente în raportul pe care îl descrie *S*. În mod obișnuit, noi considerăm că adevărul este pentru o propoziție ceea ce este denotarea pentru o sintagmă denotativă. Dar Meinong trasează o nesimetrie între propoziții și sintagmele denotative: putem raționa asupra oricărei sintagme – îi putem aplica principiul (LA) – însă nu avem dreptul să raționăm decât asupra propozițiilor adevărate. Să reținem acest lucru. Acum, din (TI) și (PC) decurge că:

(P) Orice item are proprietăți.

* În prezentarea concepției lui Meinong în loc de „propoziție” am folosit termenul „judecată”. Raportul dintre o propoziție și o judecată *S* e analog, în acest loc, celei dintre „A” și *A*.

Cu ajutorul principiului (LA) și al definiției obiectului, obținem:

(OP) Orice obiect are proprietăți.

Pătratul rotund, de exemplu, are proprietatea de a fi pătrat și are proprietatea de a fi rotund. Putem conchide însă de aici că o propoziție ca

(5) Pătratul rotund este rotund.

este adevărată? Direct – nu. E nevoie de un principiu care să lege proprietățile propoziției de faptul că starea despre care este aceasta are loc. Într-adevăr, pătratul rotund e rotund, potrivit celor trei principii meinongiene. Dar nu putem încă susține că propoziția (5) e adevărată, căci trebuie să afirmăm o proprietate a unei propoziții, câtă vreme noi nu avem la dispoziție decât un raport între un obiect și o proprietate a lui. Pentru a realiza așa ceva, avem totuși la dispoziție principiul (PPI) (în forma sa amendată, potrivit celor zise mai sus). Așadar, cu ajutorul lui (PPI) putem aserta, plecând de la (5), că

(6) Propoziția: „Pătratul rotund este rotund” e adevărată.

Puse la lucru, toate cele patru principii meinongiene ne permit: (i) să asumăm pătratul rotund; (ii) să fim siguri că are proprietăți – deci că este obiect; (iii) să îi atribuim unele proprietăți (a fi rotund); (iv) să afirmăm o propoziție adevărată despre el. În general, pe temeiul lui (OP) și (PPI) vom obține un principiu propozițional al predicării despre obiecte:

(POP) Există propoziții adevărate despre orice obiect, inclusiv despre cel care nu există și nici nu subzistă.

3. *Teoria lui Russell: principiile.* Cu aceasta, să revenim la ideea lui Russell despre nevoia unui „simț robust al realității”. Mai devreme, am caracterizat această poziție prin principiul că e fals că unele obiecte nu există. Este evident că acesta e opus meinongianului (LA), al libertății de asumție. Căci, dacă e fals că unele obiecte nu există, înseamnă că nu putem asuma orice: ne e permis să asumăm numai ceea ce există. Russell invocă, așadar, ceva care contrazice pe (LA):

(LRA) (*Principiul libertății realiste de asumție*) Numai ceea ce există poate fi asumat.

Planul expunerii mele este următorul: plecând de la (LRA) voi deriva celelalte ipoteze ale poziției lui Russell; apoi, voi prezenta teoria lui Russell a descripțiilor și, în sfârșit, voi argumenta că această teorie determină o reevaluare a lui (LRA), în sensul că se modifică radical înțelesul lui „există”. Înainte de aceasta, trebuie făcută însă o precizare: desigur că prezentarea din acest paragraf e o *reconstrucție* a raporturilor dintre teoria lui Meinong și cea a lui Russell; nu voi susține că Russell s-a raportat explicit la punctul de vedere al filosofului austriac în felul în care argumentez aici. Cu toate acestea, există și o anumită evidență textuală în favoarea opțiunii pe care am făcut-o, în primul rând pe baza eseului *Despre denotare*, dar și a altor lucrări ale lui Russell din aceeași perioadă în care a scris *Despre denotare*. Astfel, în OD, așa cum am văzut, Russell vorbea despre necesitatea ca teoria lui Meinong să rezolve anumite dificultăți ce apar în folosirea descripțiilor, să treacă deci niște probe *logice*. Chestiunile de ontologie, de felul celor pe care le-am amintit mai sus, vor apare atunci drept consecințe ale noii abordări, prin intermediul teoriei descripțiilor, și nu ca motive ale elaborării ei. Că pentru Russell primează punctul de vedere logic decurge și din felul în care el deosebește între teoriile lui Frege și Meinong, pe de o parte, și cea proprie, pe de altă parte. Chestiunea – așa cum apare în OD – este aceea dacă unei sintagme denotative trebuie să i se atribuie mereu un denotat sau nu; pentru Russell ea are o natură logică.

Ținând seamă de aceste precizări, să trecem acum la reconstruirea concepției lui Russell asupra descripțiilor. Voi începe cu următoarea observație: cercetând dacă o sintagmă denotativă are sau nu un denotat, Russell nu își centrează atenția asupra acesteia ca atare, ci asupra propozițiilor în care apare ea. Ceea ce se întreabă Russell nu este cum putem face ca o sintagmă denotativă să aibă întotdeauna denotat, ci cum o propoziție în care apare o sintagmă denotativă va fi să aibă întotdeauna un înțeles (adică, va fi să fie mereu ori adevărată, ori falsă). Așadar, el cere ca propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept” să fie întotdeauna adevărată sau falsă și nu admite posibilitatea ca ea să

nu aibă o valoare de adevăr^{*}: orice propoziție cu sens are valoare de adevăr. Cum spunea încă în 1905 despre propozițiile care conțin descriții definite, ele „nu devin nonsensuri doar pentru că ipotezele lor sunt false” (OD, p. 46-47), adică pentru că descrițiile pe care le cuprind nu denotă.

Atunci, alternativele par să fie: sau să se găsească un denotat pentru descrițiile care intervin în propoziție, și care par să nu aibă; sau să se renunțe la punctul de vedere că în acea propoziție se vorbește despre denotat (OD, p. 47). Russell adoptă cea de-a doua alternativă. Însă el se lovește de următoarea problemă: dacă propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept” nu e despre regele de astăzi al Franței, atunci despre ce este? Căci trebuie ca răspunsul să asigure că propoziția are înțeles, deci că este ori adevărată, ori falsă. Raționamentul lui Russell merge astfel: pe de o parte, propoziția de mai sus nu e despre regele de astăzi al Franței – pentru că acesta nu există. Dar, pe de altă parte, ea e o propoziție de forma subiect-predicat, deci o propoziție în care se spune ceva despre subiect, care e regele de astăzi al Franței. Cele două susțineri se contrazic; în consecință, e necesar să se renunțe la una dintre ele. La care? În favoarea primeia contează, după Russell,

* Aici se află punctul central al criticii lui P.F. Strawson (*On Referring*, pp. 113;115): propoziția de mai sus, zice el, nu e nici adevărată, nici falsă. Dar ea are diferite folosiri. Astfel, diferite pronunțări (*utterances*) ale ei, în vremea domniei lui Ludovic al XIV-lea, făcute de diferite persoane, pot fi considerate, în mod natural, ca reprezentând afirmații despre aceeași persoană. Iar în toate cazurile s-a făcut fie o afirmație adevărată, fie una falsă; toate aceste pronunțări pot fi tratate ca ilustrând o aceeași folosire (*use*) a propoziției. Dar doi oameni care au pronunțat aceeași propoziție, unul în vremea domniei lui Ludovic al XIV-lea, celălalt în vremea domniei lui Ludovic al XV-lea, au folosiri diferite ale propoziției, căci afirmațiile lor nu sunt despre aceeași persoană, iar afirmația primului e adevărată, în timp ce a celui de-al doilea e falsă. „Astfel – conchide Strawson – problema dacă o propoziție are sau nu înțeles nu are nimic a face cu problema dacă propoziția, atunci când e pronunțată într-o situație dată, este folosit – în această situație – pentru a face sau nu o afirmație adevărată sau nu”.

logica. Dacă s-ar renunța la ea, ar trebui să se adopte o teorie precum cea a lui Frege ori precum cea a lui Meinong. Însă acestea conduc la dificultăți logice (în speță, nu pot să dea seamă în chip satisfăcător de cele trei dificultăți formulate de Russell; în plus, ele par să antreneze și alte dificultăți interne). În favoarea celei de-a doua mizează gramatica; potrivit gramaticii, propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept” e realmente una de forma subiect-predicat, iar subiectul ei este expresia „regele de astăzi al Franței”. Să observăm, de asemenea, că o propoziție de forma subiect-predicat este despre subiect. Dacă facem cea de-a doua susținere și vrem să dăm înțeles propoziției noastre, e nevoie să admitem că descripția pe care o conține (= subiectul) are denotat. A renunța la ea va însemna că gramatica ne înșală, că propoziția în cauză nu este de forma subiect-predicat.

Atunci de ce formă ar fi? Desigur, sunt posibile mai multe răspunsuri (iar cel care efectiv a fost dat de Russell prin teoria descripțiilor e unul din cele posibile). Însă aici interesează altceva: dacă propoziția nu este de forma pe care o indică gramatica, înseamnă că descripția nu e subiectul ei logic. În al doilea rând, înseamnă că logica și gramatica nu se suprapun. Decurge din cele zise că alternativele pe care le-a avut în vedere Russell sunt, de fapt: 1) se admite paralelismul logico-gramatical; 2) se respinge acest paralelism. Accentuez încă o dată: chestiunea paralelismului se pune la nivelul propoziției.

Recapitulând, iată care sunt premisele teoriei lui Russell:

(I') Unele descripții nu au denotat.

(II') a) Descripțiile nu apar ca subiect logic în propoziții de forma gramaticală subiect-predicat; și b) problema dacă ele denotă nu se pune independent de cea a felului în care ele funcționează în propozițiile în care apar.

(III') Faptul că o propoziție de forma „*D* este astfel-și-astfel” are înțeles nu presupune că *D* denotă.

Premisele (I') – (III') le contrazic pe cele ale teoriilor lui Frege și Meinong. Am văzut însă că fiecare din cele două teorii cuprinde anumite principii care întemeiază premisele (I) – (III). Să vedem dacă nu cumva și teoria lui Russell poate fi abordată în același mod. Așadar, care sunt principiile teoriei sale din care decurg (I') –

(III')? Unul a fost deja menționat: (LRA). Împreună cu definiția (O), el duce la concluzia:

(EO) Numai ceea ce există este obiect.

În formularea principiilor (TI) și (PC) a intervenit termenul „item”; dacă îl interpretăm ca însemnând *obiect*, ele devin:

(TI') Faptul că un obiect are proprietăți e independent de statutul lui ontic (de faptul că există sau nu).

(PC') Un obiect are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza.

(TI') intră imediat în conflict cu (EO) și nu e deci acceptat de Russell. Filosoful englez nu îl acceptă nici pe al doilea. Dar lucrul acesta se vede mai greu. Într-adevăr, fie descripția „autorul lui *Waverley*”. Ea denotă o anumită persoană. Întrucât am caracterizat acea persoană cu ajutorul descripției „autorul lui *Waverley*”, atunci apelând la (PC') rezultă că autorul lui *Waverley* are proprietatea de a fi scriitor. De aici va decurge că:

(7) Propoziția: „Autorul lui *Waverley* este scriitor” este adevărată.

Or, am văzut că Russell nu e de acord că în propoziția în cauză se spune ceva despre acel obiect pe care îl denotă descripția „autorul lui *Waverley*”. Ca urmare, nu putem susține că, prin intermediul propoziției „Autorul lui *Waverley* este scriitor”, am afirmat că acel obiect pe care îl denotă descripția noastră are proprietatea de a fi scriitor, proprietate folosită pentru a-l caracteriza; în consecință, nici principiul (PC') nu e valid.

Aici se cuvin făcute două remarci. Mai întâi, raționamentul de mai sus conține o premisă neexplicitată: pentru a conchide susținerea (7) s-a folosit implicit un principiu de forma lui (PPI) – fie și în forma amendată! – prin care se leagă împrejurarea că un obiect are o proprietate de adevărul unei propoziții care asertează aceasta. În ce mă privește, cred că Russell acceptă un astfel de principiu*. În al doilea rând, am văzut că principiile (TI) și (PC), împreună cu definiția (O), conduc la susținerea

* Cum se va arăta mai jos, Russell nu tratează existența ca pe o proprietate a obiectelor. De aceea, acel principiu nu se aplică și „existenței”. Distincția se va dovedi foarte importantă în capitolul următor.

(OP) Orice obiect are proprietăți.

Cred că Russell acceptă pe (OP), dar fără (TI) și (PC). Teoria va fi atunci o teorie mai slabă decât cea a lui Meinong (pentru că se bazează pe principii mai slabe). În conjuncție cu (EO), (OP) duce la:

(EOP) Numai obiectele existente au proprietăți.

Atenție: aici „existent” apare superfluu; el este un calificativ folosit nu pentru a deosebi din clasa obiectelor pe cele existente – pentru că, potrivit lui (EO), acea clasă nu cuprinde și alte obiecte în afara celor existente – ci numai din rațiuni stilistice, pentru a scoate în profil această caracteristică a obiectelor.

Principiile menționate până acum vizează obiectele și proprietățile lor. Dar Russell are nevoie și de un principiu care să funcționeze la nivelul propozițiilor. Pentru aceasta, vom face apel la (PPI), în forma amendată; vom reține atunci un principiu realist al propozițiilor, diferit de (EOP), fiindcă el vizează nu raportul dintre obiecte și proprietățile lor, ci valoarea de adevăr a unor propoziții. Așadar, fie:

(PROP) Numai despre obiectele existente există propoziții adevărate.

(Cât privește expresia „existent”, asupra ei se impun aceleași precauții ca mai sus).

Am notat ceva mai devreme* că la Meinong aveam a face cu o oarecare asimetrie între faptul că o expresie denotă și acela că o propoziție este adevărată**. Și la Russell întâlnim această asimetrie, însă construită altfel. Anume, pentru el o descripție poate să denote sau poate să nu denote; că o descripție denotă sau nu – aceasta nu ține de logică. Dar, o dată ce ne plasăm la nivelul propoziției, situația e alta. Mai întâi, așa cum am menționat, va trebui să spunem: nu ține de logică faptul că o descripție „D” denotă sau nu, iar faptul că o descripție „D” denotă nu este *independent de*

* Către sfârșitul punctului 2.2.

** Trebuie totuși pusă o condiție asupra formei gramaticale a acestor propoziții: în ele să se afirme că subiectul – indicat printr-o descripție – *are* o anumită caracteristică. Dacă propoziția e negativă – deci afirmă că acel subiect *nu are* caracteristica respectivă – situația e mai puțin complicată. A se vedea paragraful (b) mai jos.

propozițiile în care ea apare. Dar ține de logică, după Russell, faptul că dacă într-o propoziție apare, în poziția pe care gramatica o indică drept cea de subiect, o descripție fără denotat, atunci acea propoziție nu poate fi adevărată. Pe de altă parte însă, cum propoziția are înțeles, ea va fi falsă. Deci că ea va fi falsă ține de logică. Acesta cred că este sensul exact al susținerii lui Russell, menționate mai devreme, că în logică, la fel ca și în zoologie, nu există unicorni. Și, de asemenea, în modul acesta vreau să înțeleg cerința lui Russell de a ne păstra „simțul robust al realității”.

b) *Despre existența obiectului descris*

1. *Teoria lui Russell: analiza descripțiilor.* Din cele arătate până acum decurge că propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept”:

- 1) trebuie în orice caz tratată ca o propoziție;
- 2) care însă, în pofida aparenței gramaticale, nu e de forma subiect-predicat; deci
- 3) nu este despre regele de astăzi al Franței; dar
- 4) are înțeles, adică e ori adevărată, ori falsă – nu e lipsită de valoare de adevăr. Apoi,
- 5) faptul că descripția „regele actual al Franței” are sau nu denotat nu face ca propoziția să aibă înțeles, ci numai determină ce valoare de adevăr are aceasta; anume,
- 6) dacă descripția nu are denotat, propoziția este neapărat falsă; oricum,
- 7) descripția „regele de astăzi al Franței” nu trebuie tratată ca un nume propriu. Așadar,
- 8) nu e necesar ca o descripție să denote pentru a contribui – în felul în care o face – la înțelesul propoziției în care apare. Descripția intră într-o propoziție și face ca

* Pe de altă parte însă, faptul că propoziția are înțeles (= o valoare de adevăr) nu depinde de faptul că descripția are denotat sau nu. În acest sens, susținerile de aici nu le contrazic pe cele din capitolul următor, unde se va argumenta că „referința” și „adevărul” sunt independente între ele.

ea să aibă înțeles – dar înțelesul propoziției nu depinde de faptul că descriția are sau nu denotat.

Concluzia cea mai importantă pe care o trage Russell e următoarea:

9) descrițiile nu sunt realmente constituenți ai propozițiilor în care apar. Dar atunci acestea pot fi reformulate astfel încât propozițiile rezultate să nu le mai conțină drept constituenți – nici pe ele, nici sinonime ale lor.

Scopul teoriei descrițiilor este acela de a furniza o tehnică de a mânui propozițiile în care apar descrițiile astfel încât să se respecte condițiile (1) – (9) de mai sus. Această tehnică e prezentată în *Despre denotare* într-o manieră destul de greoaie; de aceea, voi prefera expunerea din *Principia Mathematica*³². Tehnica este de fapt foarte simplă. O propoziție ca „Regele de astăzi al Franței este înțelept” trebuie analizată, după Russell, ca o conjuncție a trei condiții:

1. Există o persoană care are proprietatea că este astăzi rege al Franței.

2. Acea persoană e unică. (Altfel formulat: dacă ar fi două persoane astfel încât să admitem că fiecare din ele este astăzi rege al Franței, atunci va trebui să conchidem că cele două persoane sunt de fapt identice.)

3. Acea persoană este înțeleaptă.

Să utilizăm, pentru simplitate, cuantificatorii. Atunci vom avea:

1'. Există un x care este astăzi rege al Franței.

2'. Oricare ar fi y , dacă y este astăzi rege al Franței, atunci $y = x$.

3'. x este înțelept.

Chiar mai concentrat, s-ar putea scrie: există un x astfel încât oricare ar fi y , y este astăzi rege al Franței dacă și numai dacă este identic cu x și x este înțelept. Dacă formalizăm și scriem $R()$ pentru: „... este astăzi rege al Franței” și $I()$ pentru „... este înțelept”, avem drept traducere a propoziției „Regele de astăzi al Franței este înțelept” pe:

$$(\exists x) (R(x) \& (\forall y)(R(y) \supset (x = y)) \& I(x))^*$$

Se vede ușor că tehnica lui Russell constă în a lega existența denotatului descripției care apare într-o propoziție de forma subiect-predicat de condițiile de adevăr ale propoziției. Primele două condiții în care e analizată propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept” pur și simplu fac explicită cerința ca prin intermediul descripției „regele de astăzi al Franței” să fie selectată o singură persoană. Atenție: formularea de aici este în mod intenționat vagă. Căci expresiile (1') – (3') nu sunt propoziții (adică expresii care pot fi adevărate sau false). Le-am numit „condiții”. Că ele nu sunt de sine stătătoare se vede și din felul în care am formalizat conjuncția lor.

Dacă propoziția în care apare descripția este mai complicată – conține o negație sau un modus (de exemplu, e de forma: „George al IV-lea a vrut să știe dacă...” – apare o dificultate, constând în aceea că negația sau *modus*-ul pot fi interpretate ca având un domeniu de aplicare mai mult sau mai puțin extins. Astfel, în propoziția „Regele de astăzi al Franței nu este înțelept”, negația „nu” ar putea fi înțeleasă ca afectând doar predicatul (deci ca spunând că regele de astăzi al Franței este astfel încât nu este înțelept). Atunci, propoziția va fi înțeleasă ca o conjuncție a condițiilor (1'), (2') și

(non-3') Acea persoană nu este înțeleaptă.

sau, formalizat:

$$(\exists x) (R(x) \& (\forall y) (R(y) \supset (x = y)) \& \neg I(x))$$

Dar dacă vom considera că negația afectează propoziția ca întreg (deci ca spunând că nu e cazul că regele de astăzi al Franței

* Potrivit procedurii indicate în OD, se obține o propoziție înfiorător de complicată (cf. p. 44): Nu este întotdeauna fals că x e (astăzi) rege al Franței și că x înțelept și că „dacă y e (astăzi) rege al Franței, atunci y este identic cu x ” este întotdeauna adevărat despre y (OD, p. 44). Am notat în paranteză pe „astăzi”, pentru a nu crea confuzii, dată fiind și folosirea expresiei „întotdeauna”. Dar atenție: această din urmă expresie are un înțeles *logic*, în timp ce „astăzi” are unul temporal.

este înțelept), atunci propoziția noastră va fi interpretată ca negație a conjuncției lui (1), (2) și (3) sau, formalizat,

$$\neg (\exists x) (R(x) \& (\forall y) (R(y) \supset (x = y)) \& I(y))$$

Potrivit primei interpretări – când, zice Russell, descripția are o „intrare primară” – propoziția ca întreg e falsă; potrivit celei de-a doua – când descripția are o „intrare secundară” – propoziția ca întreg e adevărată (căci e negația uneia false). Tot așa, în cazul propoziției „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott e autorul lui *Waverley*”, dacă vom considera că descripția „autorul lui *Waverley*” are o intrare primară, propoziția va fi înțeleasă ca spunând că o singură persoană a scris *Waverley*, iar George al IV-lea a vrut să știe dacă ea este aceeași cu Scott. Dacă însă vom considera că descripția are o intrare secundară, atunci propoziția va trebui înțeleasă ca spunând că George al IV-lea a vrut să știe dacă o singură persoană a scris *Waverley* și dacă ea este aceeași cu Scott.

Doă lucruri trebuie accentuate aici. În primul rând, tehnica lui Russell de analiză a descripțiilor constă nu în a defini descripția în izolare, prezentându-i-se un echivalent direct, ci în a o defini prin intermediul utilizării ei într-o propoziție. Russell nu produce un echivalent pentru descripția „regele de astăzi al Franței”, ci o parafrază a unei propoziții („Regele de astăzi al Franței este înțelept”) care o conține. Acesta – comentează Quine³³ – e un argument în favoarea ideii că unitatea de comunicație nu este cuvântul, ci propoziția. Desigur, ideea își are sorgintea în opera lui Frege; dar, insistă Quine, Russell e primul care i-a asigurat o folosire precisă și efectivă. În al doilea rând, această abordare a descripțiilor distruge aparenta lor unitate (și face, încă o dată, ca analogia cu numele proprii să se dovedească incorectă); se realizează „o reducere a tuturor propozițiilor în care apar sintagme denotative la forme în care aceste sintagme nu apar” (OD, p. 45).

Teoria descripțiilor analizează acele propoziții astfel încât în rezultat descripțiile nu mai apar drept constituenți. Nu putem zice că, atunci când analizăm propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept” punând în conjuncție expresiile (1), (2) și (3), primele două asertează că descripția are un denotat unic. Căci dacă am zice

așa, am presupune că în (1) și (2) expresia „regele de astăzi al Franței” apare efectiv ca un constituent al lor. Or, dacă privim cu atenție expresia (1) (sau (1')), sesizăm că în ea nu se vorbește despre un obiect care e denotat al unei descripții, ci despre un obiect care posedă o proprietate – aceea de a fi astăzi rege al Franței. Astfel, descripția este eliminată, înlocuită cu o altă expresie („... este astăzi rege al Franței”) – care nu stă însă pentru un obiect, ci pentru o *proprietate* (că proprietatea e satisfăcută de un singur obiect – aceasta e o altă chestiune; într-adevăr, potrivit lui (1) e posibil ca acea proprietate să fie satisfăcută de mai multe obiecte; numai în conjuncție cu (2) apare cerința ca un singur obiect să o satisfacă).

O expresie precum „... este astăzi rege al Franței” sau „... a scris *Waverley*” e numită de Russell *funcție propozițională*. Analiza pe care o dă Russell descripțiilor constă deci în a înlocui discursul despre obiectele denotate de acestea cu unul despre felul cum sunt satisfăcute funcțiile propoziționale pe care le cuprind respectivele descripții. Asupra acestei chestiuni voi insista pe larg mai jos la punctul 2. Dar discuțiile de aici sunt foarte importante și într-un alt sens; anume, ele permit să se răspundă – din perspectiva teoriei descripțiilor – provocării celor trei dificultăți russelliene. În ce le privește pe ultimele două, ele se risipesc imediat în urma analizei propozițiilor ce conțin descripțiile agasante*. Analiza primei dificultăți e cea mai interesantă. Oricare din cele două interpretări ale propoziției „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott e autorul lui *Waverley*” am accepta, prin analiză expresia „autorul lui *Waverley*” nu mai apare în calitate de subiect; în locul ei apare funcția propozițională „... este autor al lui *Waverley*”. Dar atunci nu mai există o expresie care să poată fi înlocuită cu

* De exemplu, a doua dificultate dispare printr-o analiză de felul celei date propoziției „Regele de astăzi al Franței este înțelept”; însă dacă aceste dificultăți se nasc prin intermediul unor propoziții existențiale (dacă zicem că „Regele de astăzi al Franței nu există”, atunci cum putem vorbi despre ceva care nu există?), situația se complică. Voi reveni pe larg în cele ce urmează asupra acestei chestiuni.

„Scott”, spre a deriva concluzia nedorită. Ca urmare, dificultatea este disipată (OD, p. 52).

2. *Teoria lui Russell: analiza existenței.* Urmează acum să trecem la o altă clasă de propoziții, anume la cele de forma „Regele de astăzi al Franței există”. E greu să se nege că o atare propoziție are înțeles, că ea ne transmite o informație interesantă; intuiția ne cere să o considerăm ca falsă, spre deosebire de contradictoria ei – „Regele de astăzi al Franței nu există” – care, intuitiv ne pare adevărată. Problema e atunci următoarea: cum pot fi analizate atari propoziții, astfel încât să nu cădem în dificultăți de genul celor menționate mai devreme?

„Teoria existenței” a lui Russell afirmă că propoziția „Regele de astăzi al Franței există” semnifică. Iar ceea ce semnifică este că funcția propozițională x este astăzi rege al Franței e satisfăcută unic. Adică: 1) există un x care e rege al Franței; și 2) oricare ar fi y , dacă y e astăzi rege al Franței, atunci $x = y$. Sau, formal:

$$(\exists x) (R(x) \ \& \ (\forall y) (R(y) \supset (x = y)))$$

Tot așa, propoziția „Există tigri în Africa” va fi analizată ca: funcția propozițională „ x este tigr” e satisfăcută (sau $(\exists x)T(x)$).

În această analiză a propozițiilor existențiale termenul „există” a dispărut, nu mai apare drept constituent. Dar, se va putea replica: de fapt, ideea de existență s-a introdus, pe ușa din spate, prin însuși apelul la cuantificatorul existențial $\exists$. Nu exprimă acesta ideea uzuală de existență? Convingerea lui Russell este că răspunsul e negativ; după el, în limbajul comun termenii „existență” și „există” sunt folosiți confuz, ceea ce duce la dificultăți de natură și sintactică și metafizică.

În limbajul comun, folosim același cuvânt – „există” – pentru a exprima lucruri diferite. Astfel, în propozițiile: „Există numere prime”, „Există tigri în Africa”, „Există pete pe Lună”, „există” are sensuri diferite. Căci pot accepta prima propoziție, fiind în același timp de acord că numerele sunt ficțiuni logice; și o pot accepta pe cea de-a treia fără a conchide de aici că umbrele există. Logicianul, a cărui năzuință este să aducă precizie în discursul despre lume, trebuie să producă mijloace de a înlătura atari confuzii sintactice. Din punct de vedere sintactic, în aceste propoziții „există” apare ca

predicat. Dar analiza dezvăluie altceva: predicat este, în cea de-a doua: „.... este tigrul în Africa”, în a treia: „.... este pată pe Lună”, iar în prima: „.... este număr prim”, expresie care, la rândul ei, trebuie elaborată*. În analiză intervine cuantificatorul $\exists$. El e un instrument tehnic, logic, care nu apare în limbajul comun. Care e semnificația lui? Se poate propune următoarea definiție: „fiind dată o expresie $i(x)$, care conține o variabilă x și care devine propoziție atunci când variabilei îi este atașată o valoare, spunem că expresia $(\exists x)i(x)$ semnifică faptul că există cel puțin o valoare a lui x pentru care $i(x)$ este adevărată”³⁴.

Russell explică și mai limpede sensul cuantificatorului în comentariul la „teorema existenței”:

9.1 $Q(x) \supset (\exists z)Q(z)$

Această propoziție, zice el, „furnizează singura metodă de demonstra «teoremele de existență»: pentru a le demonstra, e necesar (și suficient) să se găsească anumite instanțe în care un obiect posedă proprietatea respectivă”³⁵. Atunci când se face o afirmație de existență, se afirmă așadar că o funcție propozițională e adevărată pentru cel puțin o valoare a unei variabile. Acesta este sensul cuantificatorului existențial. Să observăm însă acum următorul lucru: în limbajul obișnuit, în propoziții de forma celor pe care le-am luat aici ca exemple, se pare că existența e atribuită unor obiecte (regele de astăzi al Franței, tigrii din Africa, numerelor prime, petele de pe Lună). Dar, o dată ce le analizăm logic, se dovedește că acele propoziții spun altceva: că unele funcții propoziționale sunt adevărate pentru – iar aici intervine cuantificatorul $\exists$ – cel puțin o valoare a variabilei. Prin intermediul propozițiilor existențiale nu se atribuie unor obiecte proprietatea de a exista, ci se atribuie o proprietate (de a fi adevărată cel puțin pentru o valoare a variabilei) unei funcții propoziționale.

Russell e de acord în acest punct cu Frege: „Existența este, în chip esențial, o proprietate a unei funcții propoziționale”³⁶. Desigur, aceasta nu înseamnă că existența e atribuită conceptelor, ci numai că a atribui existența cuiva înseamnă a atribui unei funcții

* A se vedea, în acest sens, în paragraful 1 al capitolului, prezentarea concepției lui Frege.

propoziționale proprietatea e a fi satisfăcută de ceva. Așadar, când spunem: „Regele de astăzi al Franței există” nu afirmăm ceva despre un obiect pe care îl denotă descripția „regele de astăzi al Franței”, anume că există; dimpotrivă, noi vorbim despre un concept (sau, cum spune Russell, o funcție propozițională) – despre a fi astăzi rege al Franței – și afirmăm că el e satisfăcut de exact un obiect. Avantajul acestei analize se vede cu claritate când luăm o propoziție negativă, să zicem „Regele de astăzi al Franței nu există”. Dacă propoziția ar fi despre obiectul denotat de descripție, nu am reuși să trecem proba sugerată de cea de-a doua dificultate a lui Russell. Într-adevăr, pentru a putea spune despre acel obiect că nu există, ar trebui mai întâi să presupunem că el are un gen de ființare. Potrivit teoriei existenței, propoziția de mai sus afirmă însă altceva: că funcția propozițională a fi rege la Franței nu este satisfăcută de nici un obiect – ceea ce, de bună seamă, nu e ceva paradoxal.

A.J. Ayer a remarcat cu justețe că poziția lui Russell față de existență conduce la concluzia că „genurile de obiecte care se admite că există depind de genurile de funcții propoziționale care se admite că sunt satisfăcute”³⁷. Astfel, dacă admitem că sunt satisfăcute funcții propoziționale precum a fi tigrul, a fi rege al Franței etc., admitem că există obiecte individuale; dacă însă avem o funcție ca a fi număr prim, atunci obiectele pe care le admitem ca existente sunt numerele. Aici, continuă Ayer, se găsește sursa celebrei afirmații a lui Quine că a fi înseamnă a fi valoare a unei variabile:

„Obiectele în a căror existență este angajat discursul nostru... trebuie să fie valori ale variabilelor, altfel zis trebuie să fie cuprinse în totalitatea obiectelor pe care le parcurg variabilele noastre cuantificate. A fi înseamnă a fi valoare a unei variabile care poate fi legată”³⁸.

Trebuie subliniată însă aici o deosebire adâncă între punctul de vedere al lui Russell și cel al lui Quine. Pentru Russell, cuantificarea are un rol pur tehnic; ea privește nu obiectele, ci funcțiile propoziționale, indicând pur și simplu felul în care sunt satisfăcute aceste funcții. Quine atașează însă cuantificării o cu totul altă valoare. El leagă orice angajament ontologic de operația

de cuantificare: prin ea ne angajăm față de existența obiectelor din domeniul variabilei³⁹⁻⁴⁰.

3. *Nume proprii și existență*. Teza lui Russell că *existența* este o proprietate a funcțiilor propoziționale presupune că, plecând de la un enunț precum „Regele de astăzi al Franței există”, putem să identificăm acea funcție propozițională conținută în descripția pe care o avem la dispoziție. Dar ce se întâmplă dacă vom lua o propoziție al cărei subiect gramatical este un nume propriu, „Scott” sau „Socrate”? Cum se poate analiza o propoziție precum „Scott există”? Este evident că teoria existenței, menționată la punctul anterior, nu se mai aplică.

Russell îl urmează și aici pe Frege. Singura posibilitate de a salva teoria e să se nege că are sens să alăturăm existența unui nume propriu. „Existența... poate fi afirmată numai despre o descripție”⁴¹. Dacă un același obiect este denotat în feluri diferite, cu ajutorul unei descripții și cu ajutorul unui nume propriu, apare o diferență logică radicală. Putem zice: „Autorul lui *Waverley* există” și, de asemenea, „Scott este autorul lui *Waverley*”, dar în nici un caz: „Scott există”. S-ar putea aduce și un alt argument în favoarea alegerii lui Russell. Cum am văzut, pentru el un nume propriu nu poate fi astfel încât să nu numească ceva; dar atunci e pleonastic să se cupleze într-o propoziție un nume propriu cu o atribuire de existență, după cum cuplarea acestuia cu o negare de existență va fi contradictorie.

Dar, încă o dată, trebuie subliniat că, după Russell, numele proprii și descripțiile au un comportament logic diferit⁴². Într-adevăr, în timp ce un nume în mod obligatoriu numește ceva, descripția nu este subiect al unei atare limitări. Apoi, cea de-a treia dificultate russelliană arată că atunci când substituim descripția cu un nume propriu într-o propoziție ca „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott e autorul lui *Waverley*”, obținem o propoziție falsă dintr-una adevărată: prin urmare, trebuie să deosebim între nume și descripție. În sfârșit, dacă descripția ar însemna altceva decât „Scott”, atunci propoziția „Scott este autorul lui *Waverley*” ar fi falsă – ceea ce nu e cazul; dar, dacă ar însemna același lucru, propoziția ar fi o tautologie, ceea ce iarăși nu e corect.

Totuși, de ce este nevoie de nume proprii? Nu ar fi suficiente descripțiile? Poziția lui Russell depinde în acest loc în mod esențial de epistemologia sa. Am amintit deja că pentru el cunoașterea se poate realiza fie direct (*by acquaintance*), fie prin descripție (*by description*)⁴³. Atunci când vorbim despre un obiect putem fie să spunem că el e singurul care are anume proprietăți, fie să îl arătăm direct. În primul caz identificăm obiectul cu ajutorul unei descripții; în al doilea – cu ajutorul unui nume. Numele ne garantează existența obiectului. Pe de altă parte, orice descripție trebuie să fie analizată în termeni care ne sunt mai bine cunoscuți; în ultimă instanță, orice descripție trebuie să fie legată de obiectele pe care le cunoaștem direct*.

Pentru Russell se pune următoarea problemă: deși „Scott există” trebuie să fie luată ca o propoziție care nu are înțeles, totuși are realmente sens să ne întrebăm dacă Scott a existat sau nu; iar când primim un răspuns afirmativ: da, Scott a existat – nu vom considera că acesta e neinformativ, ci dimpotrivă că am aflat ceva nou. Russell produce două soluții acestei probleme. Mai întâi, zice el, propoziția „Scott există” ne pare că are înțeles pentru că o luăm ca semnificând: „Persoana numită «Scott» există”; dar aici „persoana numită «Scott»” nu e un nume propriu, ci o descripție⁴⁴. Soluția pare să aibă un dezavantaj: ea cere ca adevărul propoziției „Scott e autorul lui *Waverley*” să depindă de cel al propoziției „Persoana numită «Scott» e autorul lui *Waverley*”; or, s-ar fi putut prea bine ca autorul lui *Waverley* să nu fi fost numit „Scott”⁴⁵. Cea de-a doua soluție a lui Russell e de a nega că numele pe care în mod obișnuit le luăm ca proprii – „Scott”, „Socrate” etc. – sunt veritabile nume proprii; mai curând ele sunt *descripții deghizate*. „Cuvintele comune, chiar și numele proprii, de obicei sunt în realitate descripții. Adică, gândul pe care îl are în minte o persoană care folosește corect un nume propriu se poate exprima în general în chip explicit dacă înlocuim numele propriu cu o descripție”.

* Ce cunoaștem direct? – aceasta e o problemă dificilă în filosofia lui Russell. El a susținut că putem cunoaște astfel universali, dar și „obiecte” individuale – anumite *percepții* (uneori: date senzoriale); or, acestea din urmă sunt entități private.

scrie Russell în capitolul consacrat în *Problemele filosofiei* celor două feluri de cunoaștere.

Atunci, care sunt numele proprii veritabile? În lucrările sale mai târzii⁴⁶ el acordă acest statut termenilor pe care îi numește „particulari egocentrici”, precum „acesta”, „aici”, „acum”, „eu”. „Acesta există” va fi întotdeauna o propoziție lipsită de înțeles. Căci nu am putea concepe o situație în care acest obiect, pe care îl indic acum și aici, nu există.⁴⁷

c) Teoria descrițiilor și argumentul ontologic

O propoziție ca „Dumnezeu există” e așadar înșelătoare: ea pare să aibă drept predicat pe „există” și pare să spună ceva despre o ființă – despre Dumnezeu. Dar nu numai această propoziție, ci toate propozițiile care au această formă ne înșală – și anume în același chip și din aceleași motive. De aceea, ele pot fi numite, spune G. Ryle, „expresii sistematic înșelătoare”⁴⁸; ele au o formă sintactică improprie faptelor pe care le înregistrează. În bună tradiție russelliană, Ryle argumentează că, în pofida aparenței gramaticale, „există” nu semnifică proprietatea asertată și, de aceea, predicatul real trebuie căutat în altă parte; dar nici subiectul gramatical nu e folosit, iarăși în pofida aparenței gramaticale, pentru a denota lucrul despre care e asertat predicatul. Când spunem: „Dumnezeu există”, aceasta înseamnă în realitate ceea ce înseamnă propoziția: „Ceva – și numai el – este atotcunoscător, atotputernic și infinit de bun” (ori are acele caracteristici* care fac ca ceva să fie – el singur – Dumnezeu). Aparent, enunțul „Dumnezeu există” afirmă că un obiect deține un anumit status ontologic. Să nu ne lăsăm însă induși în eroare: enunțul este cvasi-ontologic: în el „predicatul gramatical *pare* să semnifice nu deținerea unei caracteristici specifice, ci deținerea unui *status* specific. Dar în toate aceste enunțuri aparența e una pur gramaticală, iar ceea ce înregistrează ele în realitate poate fi

* Se vede deci cum numele „Dumnezeu” este corelat de Ryle cu un mănunchi de descriții; „Dumnezeu” nu apare pentru el ca un nume propriu, ci ca o descriție deghizată.

enunțat în enunțuri care nu cuprind nici un astfel de predicat cvasi-ontologic”⁴⁹.

În înțelegerea felului în care e abordat argumentul ontologic în perspectiva teoriei descripțiilor și a „teoriei existenței” expuse în paragraful anterior, observațiile lui Ryle sunt esențiale: ele focalizează punctul care împiedică derularea lui. Să vedem mai pe larg cum se realizează acest lucru. Argumentul are următoarea formă: Dumnezeu are toate perfecțiunile; existența este o perfecțiune; deci Dumnezeu există. O primă obiecție: dacă „Dumnezeu” e considerat ca un nume propriu, atunci premisele sunt propoziții cu înțeles, care ar putea chiar să fie considerate ca adevărate; dar concluzia este fără înțeles, este absurdă, pentru că, așa cum am văzut mai devreme, potrivit lui Russell, cuplarea unui nume propriu cu o atribuire de existență nu este acceptabilă. Argumentul e deci incorect.

În *Despre denotare* (p. 54), Russell nu urmează însă această cale. El consideră, dimpotrivă, că „Dumnezeu” funcționează ca o descripție, anume este un substitut pentru: ființa de o supremă perfecțiune. Pentru a invalida argumentul, Russell procedează astfel. Mai întâi, el îl reformulează ca:

(1b) Ființa de o supremă perfecțiune are toate perfecțiunile.

(2b) Existența este o perfecțiune.

Deci:

(3b) Ființa de o supremă perfecțiune există.

Al doilea pas constă în a analiza premisa (1b), apelând la teoria descripțiilor, în:

(1.b.1) Există o singură entitate x astfel încât ea este de o supremă perfecțiune
și

(1.b.2.) Acea entitate x are toate perfecțiunile.

* Acceptând riscul, Ryle îndrăznește chiar să conchidă: „cei care au păcătit cel mai mult sunt acei filosofi metafizicieni care, închipuindu-și că spun ceva important, fac din «Realitate» și «Ființă» subiectul propozițiilor lor, iar din «real» predicatul. Căci, în cel mai bun caz, ceea ce spun ei e sistematic ambiguu; or, propozițiile filosofului nu trebuie să fie astfel. Iar în cel mai rău caz, ceea ce spun ei este lipsit de înțeles”.

Premisa (2b) rămâne neschimbată; în schimb, concluzia va trebui să fie:

(3'b) Acea entitate x există.

Russell observă că, pentru a putea conchide pe (3'b), e nevoie ca premisele însele să fie acceptate. Or, premisa (1.b.1) nu are nici o demonstrație*. Argumentul nu e concludiv, fiindcă el porcedea dintr-o premisă care ea însăși trebuie probată.

S-ar părea că obiecția la adresa premisei (1.b.1) i-a părut lui Russell suficient de puternică pentru a nu trebui să o mai sprijine și din altă direcție. Or, lucrul acesta îi era desigur la îndemână: într-adevăr, concluzia (3') ar fi putut fi analizată potrivit teoriei existenței. Se vede ușor că analiza ei este identică cu propoziția (1.b) – care funcționează și ca premisă! Atunci argumentul anselmian va cădea sub acuzația de circularitate: căci premisele lui presupun adevărul concluziei.

Aș vrea să fac aici trei scurte remarci. Am văzut, în primul rând, că – în construirea criticii argumentului – teoria descripțiilor poate fi folosită independent de teoria existenței. Lucrul acesta va fi cercetat mai detaliat în paragraful următor. Aici trebuie menționat un singur lucru: dacă cineva acceptă numai teoria descripțiilor și o respinge pe cea a existenței, cea de-a treia cale de a obiecta argumentului anselmian se blochează. În al doilea rând, în formularea primei și a celei de-a doua remarci critice la adresa argumentului anselmian este esențială distincția pe care o face Russell între descripții și nume proprii. Am văzut însă că funcționarea logică a numelor proprii ar putea fi conceptualizată și în alte moduri. Astfel, urmându-l pe Quine, se poate nega că „Dumnezeu” este nume propriu susținând că poate fi analizat ca un termen general. Atunci, însă, prima critică nu mai poate fi opusă argumentului anselmian. Dacă, pe de altă parte, l-am urma pe Kripke**, am susține că dacă „Dumnezeu” e nume propriu, atunci

* Pentru ca ea să fie admisă, ar trebui să se arate, pe de o parte, că există cel mult o ființă de o supravie perfectiune. Filosoful englez condece că s-ar putea produce o dovadă în acest sens. (Cum? Textul e neclar în această privință).

** Cu privire la punctul de vedere al lui Kripke asupra referinței, a se vedea mai jos capitolul III, paragraful 2b2.

el nu e logic reductibil la un mănunchi de descripții care, în mod obișnuit, se admite că îl caracterizează pe Dumnezeu. Or, în acest caz cea de-a doua remarcă de natură critică nu își va mai atinge țelul, fiindcă „Dumnezeu” nu poate fi substituit cu „ființa de o supremă perfecțiune”. Dar, dacă e așa, e greu ca în suflet să nu ni se strecoare îndoiala că prin teoria descripțiilor și a existenței cheștiunea validității argumentului ontologic nu este definitiv tranșată. În al treilea rând, critica argumentului anselmian presupune că suntem îndreptățiți să judecăm asupra ființei de o supremă perfecțiune, tot așa cum judecăm asupra regelui de astăzi al Franței. Desigur, în amândouă cazurile avem a face cu descripții; însă, așa cum mulți teologi ar replica, logica afirmațiilor și negațiilor noastre despre un anume lucru existent e radical diferită de cea a afirmațiilor noastre despre Dumnezeu. Nu voi intra aici în discuția acestei cheștiuni. Un motiv e acela că, pe o astfel de cale, aproape orice încercare de a continua discuția se blochează*. Un al doilea motiv care mă face să nu întârzii asupra acestei remarci e că, după cum se poate lesne vedea, interesul meu în cercetarea logicii susținerii că *Dumnezeu există* nu cade pe „Dumnezeu”, ci pe „există”. Argumentul ontologic a fost doar pretextul care a slujit încercării de a deșteleni (într-o anume perspectivă filosofică) problematica existenței.

d) *Este totuși existența un predicat?*

Conchideam, în *Interludiul despre istoria înțelesurilor lui „este”*, că mijloacele pe care le folosim în reconstrucția logico-filosofică a problematicii noastre sunt hotărâtoare în configurarea punctului de vedere pe care îl preferăm. În cele ce urmează, voi aborda întrebarea cuprinsă în titlul paragrafului în raport cu o tehnică particulară de reconstrucție logico-filosofică a existenței – cea implicată în ceea ce mai devreme numeam „teoria

* În ce mă privește, cred totuși că nu chiar toate încercările în acest sens se închid: voi cerceta în partea a II-a a lucrării, ca exemplu, felul cum putem interpreta în cadre precum cel în care ne găsim acum poziția unui adept al teologiei negative.

descripțiilor” și „teoria existenței”. De aceea, concluziile care vor fi menționate aici sunt relative la această perspectivă. E nevoie, de asemenea, să menționez și un alt aspect: toate discuțiile care se vor face au, în spatele lor, o ipoteză care rămâne încă nechestionată. Asume, se presupune că analiza își are câmpul adecvat de desfășurare la nivelul propoziției*.

Reamintesc pentru început în ce constau cele două teorii ale lui Russell. Prima, *teoria descripțiilor* (TD), susține că o propoziție ca „Regele de astăzi al Franței este înțelept” trebuie analizată ca o conjuncție a următoarelor expresii: 1) există un x care este astăzi rege al Franței; 2) acel x este unic; și 3) acel x este înțelept. A doua teorie, *teoria existenței* (TE), susține că o propoziție ca „Regele de astăzi al Franței există” trebuie analizată drept conjuncție a următoarelor expresii: 1) există un x care este astăzi rege al Franței; 2) acel x este unic. Care e raportul între ele? Menționând în paragraful anterior obiecțiile împotriva argumentului ontologic, am

* În partea a II-a această presupunere va fi privită ca îndoielnică. Acolo voi adopta o altă ipoteză – aceea că o analiză satisfăcătoare a existenței trebuie să se petreacă la nivelul modelului sau al „lunii posibile” (pentru a cărui sau a cărei caracterizare nu e suficientă o propoziție: e nevoie de o clasă extrem de bogată de propoziții). Acesta este și motivul pentru care unele susțineri făcute imediat mai jos par să intre în contradicție cu altele, comise acolo; dar dacă ne vom aminti că ele presupun contexte diferite, atunci tensiunea aparentă va trebui să se șteargă.

Aici trebuie făcute însă încă două observații. Mai întâi, în capitolul următor voi argumenta că o formulare precum cea făcută în text – anume că „analiza își are câmpul mai adecvat de desfășurare la nivelul propoziției” – este *ambiguă*. Voi argumenta că ceea ce pare a fi, potrivit gramaticii, o propoziție, poate să fie, logic vorbind, o susținere cu caracter *nepropozițional*. Ca urmare, formularea de mai sus va trebui să fie precizată. În al doilea rând, în partea a II-a nu voi pune la lucru această observație. Acolo susținerile care, aparent, au formă propozițională vor fi întotdeauna tratate ca propoziții, deci drept constructe lingvistice cu valoare de adevăr. Desigur, tezele în favoarea cărora voi argumenta în acel loc poate că ar avea de câștigat o dată ce am ține seamă de distincția dintre caracterul propozițional și caracterul nepropozițional al susținerilor noastre.

sugerat că acesta poate fi blocat folosind fie pe TD, fie pe TE, fie pe amândouă împreună. Ar decurge de aici că cele două teorii pot fi gândite analitic ca independente. Punctul de vedere al lui Russell pare să fi fost însă altul; teoria descripțiilor, scrie el, „limpezește și ceea ce vrem să spunem prin existență”⁵⁰. Deci, potrivit lui Russell, TD implică pe TE.

Se pare însă că insistența filosofului britanic în sensul că TE este o consecință a analizei sale a descripțiilor, deci că existența trebuie înțeleasă ca o proprietate a funcțiilor propoziționale, nu e deosebit de puternic motivată. Așa cum scrie A.N. Prior⁵¹, TE „pare puțin arbitrară și nu este deloc esențială poziției sale luate ca întreg”. Am văzut mai sus că întrucât o propoziție de felul „X există” spune în realitate că funcția propozițională conținută în „X” este satisfăcută, dacă „X” e un nume propriu nu avem nici o astfel de funcție propozițională și atunci propoziția ca întreg apare lipsită de înțeles. Prior accentuează asupra acestui aspect și consideră chiar că teza că „existența” nu e un predicat este echivalentă cu teza că propozițiile de forma „X există”, unde „X” e un nume propriu veritabil, sunt lipsite de înțeles. Mai mult, *Principia Mathematica* conține unele teze care par inconsistente cu TE. Într-adevăr, ea conține predicatul „... este identic cu...” care este adevărat pentru orice x . Cu ajutorul acestui predicat se construiește „clasa indivizilor” sau a „lucrurilor”. Propoziția: „Pentru unii x , x este în clasa universală” e teoremă. Russell o citește în felul următor: „Există cel puțin un individ” și consideră că e un defect al concepției expuse în *Principia Mathematica* faptul că e demonstrabilă în cadrul ei. Numai că – adaugă Prior – o atare situație cu greu ar putea fi evitată într-un sistem care conține nume proprii.

Dar dacă TE nu decurge din TD, desigur că se poate concepe o situație în care am accepta pe TD, dar am respinge pe TE. Cum s-ar proceda atunci? Calea cea mai simplă e aceea de a trata „existența” ca un predicat veritabil, la fel ca și predicatul „înțeles”. Ca urmare, propoziția „Regele de astăzi al Franței există” va putea fi analizată în:

- 1) există un x care este astăzi rege al Franței;

* Variabilele, așa cum am văzut în paragraful 1, sunt – în sistemele formale precum *Principia* – nume proprii veritabile.

2) acel x este unic;

3) acel x există.

Această strategie am văzut că a fost folosită de Russell în abordarea argumentului ontologic. Reconstituindu-l, el formulează drept concluzie propoziția: „Acea entitate de o supremă perfecțiune există”. Or, așa ceva nu se obține decât dacă nu se pune la lucru și TE*.

Într-un celebru studiu – *Este existența un predicat?*⁵² – G.E. Moore supune unei critici foarte perspicace chiar teoria existenței. El își îndreaptă atenția în două direcții. Mai întâi, care este sensul susținerii că existența *nu* este un predicat? O atare susținere se bazează pe observarea unor discrepanțe între comportarea în diverse propoziții a lui „există” și cea a altor expresii („predicate”) care, în mod obișnuit, sunt considerate ca stând pentru atribute veritabile. Fie, de pildă, o propoziție precum: „Tigrii dresați mârâie” și să o comparăm cu: „Tigrii dresați există”. După Russell, „mârâie” este un predicat; „există” – nu. Sau, altfel punând problema: „mârâie” stă pentru un atribut al tigrilor; „există” – nu (căci e atribut al funcției propoziționale „... este un tigr”). Cel puțin două diferențe pot fi sesizate. Prima este aceea că în cele două propoziții expresiile „mârâie” și, respectiv, „există”, nu sunt folosite în același chip: cele două propoziții nu sunt de aceeași formă logică. Propoziția „Tigrii dresați mârâie” este ambiguă; ea poate însemna fie: „Toți tigrii dresați mârâie”, fie „Cei mai mulți tigri dresați mârâie”, fie „Unii tigri dresați mârâie”. Or, cea de-a doua propoziție: „Tigrii dresați există” nu poate însemna nici „Toți tigrii dresați există”, nici : „Cei mai mulți tigri dresați există”, căci ambele aceste propoziții sunt, după Moore, lipsite de înțeles. Ea spune că „Există niște tigri dresați”⁵³. Că cele două propoziții nu au aceeași formă se observă apelând la negație. Desigur, propoziția: „Unii tigri dresați nu mârâie” are un înțeles cât se poate de clar. Plecând de la cea de-a doua propoziție și folosind negația, obținem: „Nu există nici un tigr dresat”. Desigur, propoziția

* Această strategie ar putea fi tratată ca o combinare a punctelor de vedere din *Despre denotare* și *Principes of Mathematics*.

** În engleză comparația este mai limpede; se spune „Some tame tigers grow” și „Some tame tigers exist”.

aceasta are un înțeles clar; însă pentru a o obține nu am folosit negația la fel ca în cazul primeia, căci aici spunem ceva despre *toți* tigrii dresați, în timp ce în „Unii tigri dresați nu mârâie” spunem ceva doar despre *unii* dintre ei. Nu putem deci ca, prin negație, să trecem la propoziția „Unii dintre tigrii dresați nu există”. I se poate da însă un înțeles acestei propoziții? Desigur. De pildă, zicând că acei tigri dresați de care vorbim sunt imaginari. Dar atunci e limpede că apelând la negație înțelesul lui „există” s-a schimbat, în timp ce în înțelesul lui „mârâie” nu s-a întâmplat același lucru. Dacă a spune că „există” nu stă pentru un atribut înseamnă a spune că există diferențe precum cele menționate între cele două propoziții – „Tigrii dresați mârâie” și „Tigrii dresați există” – atunci, conchide Moore, în acest sens într-adevăr „există” nu stă pentru un atribut.

O a doua deosebire între „există” și predicatele veritabile e următoarea. Analiza pe care o dă Russell propoziției „Unii tigri dresați mârâie” va fi ceva de genul: pentru unele valori^{*} ale lui x , funcția propozițională: „ x este tigr dresat și *mârâie*” e adevărată. Dar, după Russell^{**}, analiza propoziției „Există niște tigri dresați” nu va fi: pentru unele valori ale lui x funcția propozițională „ x este tigr dresat și există” este adevărată, ci pur și simplu: pentru unele valori ale lui x , funcția propozițională „ x este tigr dresat” este adevărată. Aceasta este o diferență, dar nu cea mai importantă. Mai important este altceva: o valoare a funcției propoziționale „ x este un tigr dresat” este: „Acesta este un tigr dresat”. Dar, argumentează Moore, potrivit lui Russell propoziția „Există niște tigri dresați” înseamnă că pentru unele valori ale lui x funcția propozițională „ x este un tigr dresat” e adevărată nu pentru că se întâmplă ca noi să folosim expresia „Acesta este un tigr dresat” ca însemnând același lucru cu „Acesta este un tigr dresat și *există*”. Nu: fiindcă, dacă ar fi așa, s-ar presupune că atunci când arătăm ceva și spunem „Acesta există” noi exprimăm o propoziție. Când arătăm ceva și zicem: „Acesta mârâie”, desigur că exprimăm o propoziție. Dar, după Russell, „Acesta există” nu exprimă nici o

^{*} Moore argumentează că trebuie să existe cel puțin *două* astfel de valori, nu una, așa cum cer în mod obișnuit logicienii.

^{**} Moore are în vedere faptul că Russell acceptă *TE*.

propoziție. Ca urmare, „Acesta este un tigru dresat și există” nu e, după Russell, o tautologie, ci ceva lipsit de înțeles. De aceea, propoziția „Există niște tigri dresați” nu poate fi analizată ca: „ x este tigru dresat și există” e adevărată pentru unele valori ale lui x . Acesta ar fi un al doilea motiv pentru a susține că „existența” nu exprimă un atribut.

Problema e însă următoarea, continuă Moore: nu cumva există o altă folosire a lui „există”, diferită de cea pe care o avea în vedere Russell? Iar răspunsul îi pare afirmativ: dacă „Acesta este un tigru dresat” are înțeles, atunci, argumentează el, *într-un sens sau altul*, și „Acesta există” are înțeles. Înainte de a mă referi la argumentele lui Moore în această direcție, să notăm următorul lucru: el apelase la termenul „acesta” și arătase că, într-un anume sens, cuplarea lui cu „există” nu e acceptabilă. Aici Moore ia termenul „acesta” ca fiind un nume propriu veritabil. Chiar dacă, așa cum am văzut mai devreme, numele proprii obișnuite, precum „Socrate”, „Scott” pot fi tratate ca descripții deghizate, „acesta” este totuși, pentru Russell, un exemplu paradigmatic de nume propriu. Atunci, a arăta că existența poate fi considerată ca atribuit va reveni la a arăta că ea poate fi cuplată cu un nume propriu precum „acesta”.

Argumentul lui Moore e următorul^{*}. E clar, zice el, că propoziția „Acesta ar fi putut să nu existe” este adevărată, și deci că are un înțeles. Dar ea poate fi analizată ca: „Este logic posibil ca acesta să nu existe”. Or, această din urmă propoziție pare să însemne că: „Propoziția «Acesta nu există» are înțeles”. Iar dacă propoziția „Aceasta nu există” are înțeles, atunci și propoziția „Acesta există” trebuie să aibă înțeles. Ea nu este, cum crede Russell, fără înțeles, ci adevărată^{**}. Iar dacă „Acesta există” e o propoziție adevărată, atunci, *în această folosire* a lui „există”, el „stă pentru un atribut”, conchide Moore.

Desigur că, pentru cei care, în acord cu Moore și contrar lui Russell, admit că „există” poate funcționa și ca predicat – are deci

^{*} De fapt, Moore prezintă două argumente. Însă cel de-al doilea îl reface, în fond, pe acestea, prin raportare la datele senzoriale.

^{**} Pe de altă parte, se poate argumenta, după Moore, și astfel: „Aceasta ar fi putut să nu existe” nu are înțeles decât dacă „Aceasta există în realitate” are.

și alte folosiri decât cea pe care a admis-o Russell – se ridică acum întrebarea: care sunt acele folosiri? De pildă, pentru C.J.F. Williams⁵³ atunci când subordonăm, „învăluim” o propoziție de forma „*X există*” într-un anumit context – de pildă în contexte ca: *Y știa că...; mai e cazul că...; niciodată nu a fost cazul că...* etc. – „există” funcționează ca predicat. O altă linie de argumentare, foarte promițătoare e cea pe care o urmează St. Read⁵⁴. El pleacă de la distincția lui K. Donnellan⁵⁵ între folosiri referențiale și atributive ale unei descripții. Atunci când un vorbitor folosește *referențial* o descripție într-o propoziție, el vrea să-i facă pe cei ce-l ascultă să determine care este acea persoană sau acel lucru despre care vorbește și să enunțe ceva despre respectiva persoană sau lucru. De exemplu, când spune: „Autorul lui *Hamlet* este genial”, descripția e folosită referențial atunci când cu ajutorul ei vrem să selectăm, să identificăm un anumit om și să-i atribuim calificativul de genial. Dar o descripție poate fi folosită și în alte feluri, când nu se presupune referința și nici că există ceva căruia i se potrivește acea descripție. De pildă, eu pot zice: „Nu există cel mai mare număr prim”. Dar, folosind această descripție eu nu asum că există un cel mai mare număr prim și nici nu vreau să refer, cu ajutorul acestei descripții, la un anumit număr. Că e așa se poate vedea și în felul următor. Să zicem că eu am mai spus propoziția de mai sus pentru a răspunde la întrebarea băiatului meu: „Este 3 228 801 cel mai mare număr prim?” E clar că eu am pronunțat propoziția în acest caz pentru a-i da copilului răspuns la întrebarea lui, nicidecum pentru a referi la ceva.

Atunci când un vorbitor folosește *atributiv* o descripție într-o propoziție, el afirmă ceva despre oricine sau oricare este acel așa-și-așa. Să presupunem că cel care spune propoziția „Autorul lui *Hamlet* e genial” se îndoiește de faptul că celebra tragedie a fost scrisă de Shakespeare, că el crede că autorul ei este fie W. Stanley, conte de Derby, fie contele de Rutland, fie Cr. Marlowe, fie în sfârșit F. Bacon; el va spune atunci că: „Autorul lui *Hamlet* – oricare ar fi el – este genial”. În primul caz, descripția era folosită pentru a îndeplini sarcina de a atrage atenția asupra unei persoane; or, aceeași sarcină ar fi putut-o îndeplini și o altă descripție – de pildă, „autorul *Îmblânzirii scorpiei*” – sau un nume propriu – „Shakespeare”, să zicem. În al doilea caz, descripția a fost folosită însă în chip esențial, ea spunând ceva despre acela – oricare ar fi el

– care a scris *Hamlet*. Atributul a scris *Hamlet* e singurul important în al doilea caz, spre deosebire, așa cum am văzut, de primul. Să presupunem acum că *Hamlet* nu are nici un autor, că de fapt în tipografia unde a fost publicată pentru prima dată această piesă au fost amestecate întâmplător literele pe matrițe, iar rezultatul a fost *Hamlet*. Atunci, în cel de-al doilea caz, cel atributiv, e limpede că nu mai există nici o persoană căreia să i se acorde calificativul de genial. Dar, când în aceeași propoziție – „Autorul lui *Hamlet* e genial” – folosesc referențial descripția, petem vorbi în continuare de persoana pe care am indicat-o – Shakespeare – căci prin intermediul propoziției aveam în vedere calitățile sale; vom zice: „Shakespeare e totuși genial, chiar dacă nu el a scris *Hamlet*”.

Cele spuse aici ne permit să înțelegem, în mare, în ce constă distincția lui Donnellan. St. Read admite, în acord cu Russell, că într-o propoziție ca: „Acel așa-și-așa există”, atunci când descripția e folosită referențial, „există” nu e predicat. Dar ce se întâmplă când o folosim atributiv? Atunci ea nu vorbește despre un lucru particular, ci despre oricine sau orice e de un anumit gen (este „așa-și-așa”). „Există” este un predicat: el caracterizează ceva ca fiind de un gen, mai degrabă decât de un alt gen. Când zic: „Autorul lui *Hamlet*, oricare ar fi el, există”, spun că *Hamlet* nu a fost rezultatul întâmplător al amestecului de litere și matrițe într-o tipografie, ci că această piesă are un autor – o persoană, un om. Prin propoziția de mai sus *caracterizez* ceva – pe autorul lui *Hamlet* – ca fiind om. Dar aceasta înseamnă că „există” funcționează ca *predicat*, spune ceva despre subiectul propoziției.

Încheind, provizoriu, discuțiile despre logica „existenței”, să încercăm să vedem, pe scurt, ce s-a istorisit de fapt până aici. S-a istorisit, mai întâi, cum că „există” pare să nu fie un predicat ca toate celelalte, alături de ele. Dar, în al doilea rând, atunci când s-a încercat să fie scos dintre ele, să fie pus aparte, a trebuit să se recunoască faptul că „există” are totuși multe în comun cu toate celelalte predicate și nu poate fi privit ca atât de solitar cum s-a crezut că este.

Și totuși, în ce fel este el un predicat? Pentru că încă am rămas cu întrebarea: cum *este* și, în același timp, *nu este* „existența” un predicat?

III. TEORII ALE REFERINȚEI

1. Referință, predicăție și adevăr

a) Patru genuri de teorii ale referinței

Am formulat mai devreme, prin invocarea unor texte din *Organon*, provocarea lui Aristotel: în ce condiții putem conchide din „X este așa-și-așa” că „X este” (există)? În străduința de a-i răspunde, două strategii se ivesc ca promițătoare. Prima dintre ele este cea comună într-un demers teoretic; ea constă în:

1) elaborarea unor teorii logico-filosofice, în interiorul cărora să se ofere o legitimare a validității sau, dimpotrivă, a invalidității inferenței cuprinse în provocare. Am avut prilejul să discutăm, în capitolul anterior, unele elemente ale câtorva astfel de teorii: cele propuse de G. Frege, A. Meinong, B. Russell, G.E. Moore, W. Quine etc.;

2) admiterea, drept criteriu hotărâtor al alegerii între diferitele teorii logico-filosofice, a felului în care ele reușesc să dea seamă de diversele dificultăți ce apar în fața lor, precum sunt, bunăoară, cele menționate de Russell în *Despre denotare*.

Această strategie sugerează că teoriile logico-filosofice se comportă tot așa precum teoriile în disciplinele științifice: căci, cum amintea același Russell, dificultățile pe care ele trebuie să le domesticească joacă același rol pe care, în știință, îl joacă experimentele.

Cea de-a doua strategie de a întâmpina provocarea lui Aristotel este ceva mai „aristocratică”. Potrivit ei, compararea diverselor teorii logico-filosofice avansate trebuie realizată „de sus”, la nivelul presupuzițiilor lor. Desigur că – tot așa cum, când ne situăm de partea primei strategii, putem avansa seturi distincte de dificultăți pentru care solicităm să se dea în mod satisfăcător seamă – și această a doua strategie poate fi dusă la capăt în mai multe feluri, după cum gândim presupuzițiile teoriilor logico-

filosofice pe care le luăm în considerare. În paragraful anterior, urmând această a doua cale de cercetare a descripțiilor, am analizat pe larg modul în care Russell a contrastat teoriile lui Frege și Meinong cu a sa.

În acest capitol voi merge pe această cale „aristocratică” de conceptualizare a contrastelor între diversele modalități de elaborare a răspunsului la provocarea lui Aristotel. Planul pe care îl voi urma constă în a enunța, mai întâi, punctul de vedere pe care îl susțin; apoi îl voi opune altora, pe care le resping; în sfârșit, voi argumenta în favoarea lui, dându-i, totodată, o formulare mai precisă.

Atunci când enunțăm o propoziție (de forma subiect-predicat) precum: „Învățătorul lui Platon este înțelept” sau „Pegas este un cal înaripat”, sunt implicate trei contexte, pe care cred că trebuie să le deosebim cu grijă unul de altul: cel al *referinței*, cel al *predicației* și cel al *adevărului*. Referă „învățătorul lui Platon” sau „Pegas”? În al doilea rând, au obiectele la care referă aceste expresii proprietatea de a fi înțelept, respectiv de a fi cal înaripat? În sfârșit, sunt adevărate cele două propoziții? Până în prezent am argumentat doar că sunt situații care ne impun să distingem între predicatie și adevăr: să ne amintim, într-adevăr, de principiile (TI) și (TI'), de (PC) și (PC') și ne va fi limpede de ce este nevoie să procedăm astfel. Dar este necesar – și este posibil – să se deosebească între fiecare din aceste contexte și un altul, cel pe care l-am numit al *referinței*?

Referința poate fi legată de principiul (LA): Orice poate fi asumat – al lui Meinong, sau de (LRA): Numai ceea ce există poate fi asumat – al lui Russell. Anume, (LA) va putea fi interpretat ca spunând că putem referi la orice, iar (LRA) – că putem referi numai la ceea ce este. A spune că putem asuma pe învățătorul lui Platon sau pe Pegas înseamnă a spune că „învățătorul lui Platon” sau „Pegas” referă; adică există unele proceduri prin care am putea asocia aceste expresii cu anumite entități.

Aici trebuie făcute două observații. Mai întâi, o propoziție nu ne asigură numai prin forma sa că, atunci când o pronunțăm, noi referim. Se poate uneori ca o expresie să apară ca subiect

gramatical al unei propoziții și cu toate acestea să nu refere. Astfel, pronunțând: „Directorul nu poate semna acest act”, eu pot fi ambiguu. Pot zice că o anumită persoană nu poate semna fiindcă, bunăoară, nu este în întreținere, ci în delegație; dar pot zice că directorul, oricare ar fi el, nu poate semna fiindcă actul nu e întocmit potrivit normelor legale; sau, în sfârșit, pot zice că postul de director e acum vacant și nu are cine semna actul¹.

În al doilea rând, referirea la ceva nu se poate face fără a spune ceva despre el. Pentru a referi la acea persoană care este învățătorul lui Platon, eu nu pot, pur și simplu, să spun: „învățătorul lui Platon”. Trebuie să susțin ceva despre învățătorul lui Platon. Așa cum am văzut în capitolul II, în tradiția lui Frege-Russell această idee a fost conceptualizată prin teza după care referința trebuie analizată la nivelul *propoziției*; în cazul nostru, pentru a referi la învățătorul lui Platon ar trebui să formulez o propoziție despre el, de pildă că era înțelept.

Până în prezent am admis o atare conceptualizare; acum însă vom putea deosebi *trei* moduri de a privi situația. Când zic:

Învățătorul lui Platon este înțelept

numai aparent, *gramatical*, eu formulez o propoziție. Logic vorbind însă susținerea mea nu e neapărat *propozițională*: eu aș putea să o fac și în alte moduri, foarte diferite. Aș putea, de pildă, să o fac în scopul de a zice că o anumită persoană are o anumită proprietate, deci într-un context al predicției; sau cu scopul de a referi la acel om înțelept care se întâmplă să fi fost învățătorul lui Platon, deci în contextul referinței. În ambele aceste cazuri susținerea făcută este *nepropozițională*: ea nu e adevărată sau falsă (ci: corectă sau incorectă, în primul caz; reușită sau nu, în al doilea). Desigur că, în al treilea rând, susținerea mea ar putea fi înțeleasă și propozițional, ca având scopul de a afirma enunțul „Învățătorul lui Platon este înțelept”, deci în contextul adevărului. Doar acum susținerea exprimă ceva (anume, o *judecată*) despre care are sens să întrebăm dacă e adevărată sau falsă. Din acest moment, e neapărată nevoie să fim atenți asupra caracterului propozițional sau nepropozițional al susținerilor pe care le facem*.

* În unele situații voi menționa explicit în ce context se plasează discuția. În altele însă nu voi proceda așa, spre a nu complica prea

Cu aceasta, să revenim la principiile (LA) și (LRA). Ele ne spun că:

(LA') Putem referi la orice.

(LRA') Putem referi numai la ceea ce există.

Care e diferența dintre ele? Privind cu atenție principiul (LRA'), vedem că el este de fapt conjuncția a două propoziții: 1) putem referi la ceea ce există; 2) nu putem referi la ceea ce nu există. Dar și (LA') se poate reformula ca o conjuncție de două propoziții: 1') putem referi la ceea ce există; și 2') putem referi la ceea ce nu există – deci, luându-le acum împreună: putem referi la orice. Meinong și Russell împărtășesc așadar teza că putem referi la ceea ce există, însă diferă în felul în care se raportează la puțința de-a referi la ceea ce nu există.

E cazul să facem aici o observație foarte importantă. Propozițiile (1) și (1') sunt identice, dar (2') este contrară lui (2). Într-adevăr, când spun: putem referi la ceea ce nu există înțeleg că putem referi la toate care nu există; iar când spun că nu putem referi la ceea ce nu există înțeleg că nu putem referi la nici una din cele care nu există. Există un motiv foarte serios pentru a privi raportul dintre (2) și (2') ca unul de contrarietate și nu de contradicție. Căci, dacă am avea un astfel de raport, atunci una din

mult lucrurile. Dar să fim vigilenți de fiecare dată! De pildă, mai jos voi discuta la un moment dat despre cuantificatori (existențial și universal). Cum trebuie să înțelegem susținerile în care apar aceștia? Propozițional sau nu? Această chestiune nu va fi cercetată mai jos; dar desigur că o formulare judicioasă a poziției pe care mă așez nu s-ar cuveni să o eludeze. Oricum, vreau să avertizez totuși asupra faptului că, și acolo unde nu sunt întreprinse, distincții de genul celor de aici e bine să fie măcar gândite ca posibile. (Mai jos voi reveni asupra acestor distincții, când, sper, ele vor deveni mai plauzibile.)

Contrara, iar nu contradictoria lui (2). În logică se face următoarea distincție: contrara propoziției „Toate balenele sunt mamifere” este propoziția „Nici o balenă nu este mamifer”, iar contradictoria ei e propoziția „Unele balene nu sunt mamifere”. O propoziție și contrara ei nu pot fi împreună adevărate, dar pot fi împreună false; o propoziție și contradictoria ei nu pot fi împreună nici adevărate, nici false.

cele două propoziții ar trebui interpretată ca universală, iar cealaltă ca particulară. Am avea două situații posibile. Am putea, mai întâi, să interpretăm pe (2) ca universală și am avea: toate cele care nu există sunt astfel încât nu putem referi la ele; atunci (2') ar fi (în calitate de propoziție contradictorie): unele dintre cele care nu există sunt astfel încât putem referi la ele. În al doilea rând, am putea interpreta pe (2') ca universală și am avea: toate cele care nu există sunt astfel încât putem referi la ele, iar atunci (2) ar deveni (fiind contradictorie): unele din cele care nu există sunt astfel încât nu putem referi la ele. Necazul este că formularea unei poziții filosofice generale pare să solicite imperios să apelăm doar la propoziții universale. E dificil să susținem că fie Meinong a admis că putem referi la toate cele care există și la unele dintre cele care nu există, fie că Russell a admis că putem referi la toate cele care există și nu putem referi la unele dintre cele care nu există. Ca poziții generale, cele ale lui Meinong și Russell vor trebui privite ca sprijinite de susțineri universale în formă.

În ce mă privește, nu cred că o poziție filosofică generală nu poate avea ca susțineri întemeietoare unele propoziții care nu sunt universale în formă. Dimpotrivă, poziția pe care o voi propune în acest capitol (și care, în alte forme, va fi de asemenea acceptată și în partea a II-a a lucrării) acceptă explicit o definiție prin propoziții neuniversale. Dar, pentru moment, să păstrăm ca valabilă cerința de a formula pozițiile filosofice asupra referinței doar cu ajutorul unor propoziții universale.

Cu aceasta, putem îndrăzni să ne ridicăm la un alt nivel de abordare a problemei noastre. Vom întreba în acest loc: pornind de la propozițiile (1) și (2), sunt posibile oare numai cele două poziții, pe care s-au așezat Russell, respectiv Meinong? Evident, răspunsul e negativ. Iar orice școlar știe că – admitând numai propoziții universale – sunt posibile exact patru cazuri:

A. Putem referi la ceea ce există; dar nu putem referi la ceea ce nu există.

B. Putem referi la ceea ce există; și putem referi la ceea ce nu există.

C. Nu putem referi la ceea ce există; și nu putem referi la ceea ce nu există.

D. Nu putem referi la ceea ce există; dar putem referi la ceea ce nu există.

Căutând prin istoria – mai veche sau mai nouă – a filosofiei, vom afla, fără îndoială, nume mari care să ilustreze fiecare dintre cele patru poziții. Să ne permitem să alegem câte un patron* pentru fiecare dintre ele; și vom avea atunci:

A'. Teorii *parmenidiene* ale referinței, spre cinstirea lui Parmenide, marele eleat. Parmenide poate fi citat cu celebrul fragment: „Nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi”; altfel zis: „se poate vorbi numai despre ființă”². Această poziție filosofică a fost rezumată de J. Searle în „axioma existenței”: „putem referi numai la ceea ce există”³.

Deja cu Parmenide se strecoară o ambiguitate. Căci ce înseamnă „a vorbi” despre ceva? Poate însemna numai a referi, dar și a predica ceva despre el, ba chiar a face propoziții adevărate despre el. E adevărat, în prima parte a citatului filosoful din Elea deosebește între a cunoaște și a exprima; și am putea lua această deosebire ca fiind cea dintre predicatie și adevăr, pe de o parte, referință pe de alta. Totuși, e greu de crezut că Parmenide gândea că faptul de a referi nu e cuprins în cunoaștere; apoi, „calea mult lăudată a zeitei” pe care o urmează el în formularea poziției sale e cea a adevărului: de adevăr nu se poate vorbi decât în legătură cu ceea ce este (fragmentul B1) – așadar referința nu este despărțită de adevăr.

Se cuvine, de aceea, să punem cu atenție deoparte poziția numită aici „parmenidiană” asupra referinței, despărțind-o de alte poziții filosofice, precum:

* Desigur, genurile de teorii menționate mai jos sunt *construite logice*; nu e bine să se nască impresia că, întrucât le-am pus sub oblăduirea câte unui patron, gândirea acelor ilustrează efectiv principiile respectivelor teorii. Aici nu facem exegeză, iar numele date celor patru genuri de teorii ale referinței mai degrabă satisfac cerințe de natură stilistică. O altă dificultate e următoarea: întreaga problemă e privită aici din unghiul de vedere al *referinței*, câtă vreme cazul obișnuit al teoriilor existente e cel în care referința nu e deosebită cu limpezime de predicatie și de adevăr.

A1. Nu putem avea cunoaștere* decât despre ceea ce există.

A2. Nu putem avea referință și predicatie decât despre ceea ce există.

A3. Nu putem avea referință și adevăr decât despre ceea ce există.

De pildă, luate împreună principiile (LRA), (EOP) și (PROP) ale lui Russell produc un parmenidianism de tip A1 (al cunoașterii).

B'. *Teorii meinongiene* ale referinței, după numele lui A. Meinong, creatorul „teoriei obiectelor”. Cum în capitolul anterior am analizat pe larg concepția lui Meinong, nu voi adăuga aici lucruri noi. Singura precizare necesară este ceea că trebuie să fim precauți și să deosebim poziția filosofică meinongiană asupra referinței, avută aici în vedere, de alte poziții mai complexe, analoage parmenidienele A1-3. Evident, datorită principiilor sale (LA), împreună cu (TI), cu (PC) și cu (PPC). Meinong însuși spune că putem avea și referință și predicatie și adevăr despre orice. Or, aici nu este necesar decât să se admită că putem *referi* la orice. (A se vedea de asemenea paragraful *Referință fără existență* mai jos).

C'. *Teorii cratylene* ale referinței, în amintirea profesorului lui Platon, Cratylus, cel care a împins heracliteanismul până la ultimele-i consecințe. Cratylus „credea că nimic nu mai trebuie spus și că era de ajuns dacă mișca un deget”⁴. Aristotel prezintă opinia lui Cratylus ca o consecință a principiului că niciodată ceea ce se schimbă nu poate exprima adevărul; ea ar consta atunci în susținerea că nu putem avea propoziții adevărate despre ceea ce există (și despre ceea ce nu există; dar această a doua parte a afirmației este implicită). De bună seamă însă că și interpretarea după care poziția lui Cratylus privește în primul rând referirea este atractivă. Celebra sa frază, contra lui Heraclit – care spusese că nu e cu putință să te scufunzi de două ori în același râu – anume că nu-i cu putință să te scufunzi nici măcar o dată, poate fi luată în două feluri: fie că propoziția „M-am scufundat în acest râu” nu e niciodată adevărată, fie că prin expresia „acest râu” nu putem referi

* Aici prin cunoaștere înțelegem referință, plus predicatie, plus adevăr.

la nimic. Îmi pare că a doua alternativă este nu numai posibilă, ci și naturală. Să gândim puțin poziția lui Heraclit în felul următor: dacă pronunțăm în două rânduri expresia „acest râu”, de fiecare dată ea are un *alt* referent. Heraclit ar accepta deci, că, în fiecare pronunțare, expresia „acest râu” are un referent; dar Cratylus neagă chiar și acest lucru.

S-ar putea zice: dacă „acest râu” nu referă niciodată, atunci nici propoziția „M-am scufundat în acest râu” nu va fi adevărată niciodată. Cele două interpretări par legate. Este posibil. Însă pentru a argumenta așa ceva ar trebui să se admită existența unor legături între referință, pe de o parte, și adevăr, pe de altă parte. Într-adevăr, să presupunem că dacă „X” nu referă, atunci propoziția „X...” nu este adevărată; prin contrapозиție obținem: dacă „X...” este adevărată, atunci „X” referă. Or, tocmai aceasta e teza care ziceam că e trebuitoare pentru a susține că propoziția „M-am scufundat în acest râu” nu e niciodată adevărată, o dată ce am accepta poziția cratyliană că nu putem referi cu ajutorul lui „X”. În cele ce urmează voi argumenta pe larg că nici această teză, nici contrapusa ei – dacă „X” referă, atunci „X...” e adevărată – nu sunt corecte.

Un exemplu recent de teorie cratyliană a referinței este construit de H. Putnam⁵. Filosoful american sugerează că nu avem mijloace semantice de a selecta din mulțimea modelelor posibile ale unei teorii exact pe cea intenționată. Cu predilecție, analizele sale se desfășoară în jurul unei teoreme celebre de logică, teorema Löwenheim-Skolem. Ce spune această teoremă? Să presupunem că vrem să vorbim despre un domeniu de obiecte. Pentru aceasta, construim un limbaj care cuprinde nume pentru acele obiecte, predicate care desemnează proprietățile acestora sau relațiile dintre ele, funcții (o funcție face ca fiecărui șir de obiecte să-i corespundă un și numai un obiect; de pildă, funcția adunare face ca fiecărei perechi de numere să-i corespundă un număr bine determinat – suma lor). Dacă admitem că unele propoziții sunt adevărate despre acel domeniu de obiecte, putem obține o teorie. Teorema Löwenheim-Skolem spune că această teorie are două modele care diferă radical între ele și că ambele modele sunt la fel de bune. Pentru a fi mai clar despre ce e vorba, să presupunem că ne gândim

la teoria ZF a mulțimilor. Se știe că în această teorie se poate demonstra existența unei mulțimi infinite numărabile. Acum, potrivit unei celebre teoreme a lui Cantor, pentru orice mulțime numărabilă, mulțimea ei putere* este nenumărabilă. Aceasta înseamnă că orice model al teoriei ZF a mulțimilor trebuie să cuprindă mulțimi nenumărabile. Aici intervine teorema Löwenheim-Skolem: ea spune că orice teorie (construită așa cum s-a arătat mai sus), dacă are un model, atunci are și un model numărabil. În consecință, și teoria ZF a mulțimilor are un model numărabil. Modelul numărabil al teoriei ZF este tot așa de bun ca cele nenumărabile. Desigur că el nu este modelul intenționat; dar nu avem nici un criteriu pentru a nu-l prefera pe acesta**. Ca urmare, argumentează el, nici un fel de constrângeri teoretice (dar, va adăuga el, aceasta se întâmplă chiar dacă le luăm în considerare și pe cele operaționale) nu determină unic referința; referința apare ca „ocultă”.

Să accentuăm că e vorba despre referință înțeleasă ca o relație între un construct lingvistic și un item al realității obiective. Poziția „realistă” tradițională, bazată pe o astfel de înțelegere a referinței, nu e consistentă atunci decât construită cratylan. Acest rezultat e poate surprinzător, dar pare singurul care nu intră în contradicție cu teorema Löwenheim-Skolem.

Putnam însuși încearcă să depășească această poziție cratylană asupra referinței prin formularea „realismului intern”. Potrivit acestuia, ceea ce este chestionabil aici e supoziția că al doilea membru al relației de referință (= referentul) este un item al lumii obiective.

„E banal să se spună, scrie Putnam, că un model – desigur posibil – în care mulțimea pisicilor și cea a

* Mulțimea putere $P(M)$ a unei mulțimi M este mulțimea tuturor submulțimilor lui M . Potrivit axiomelor teoriei mulțimilor, dată fiind o mulțime oarecare, există o altă mulțime care este mulțimea ei putere.

** H. Putnam extinde acest rezultat, argumentând că *întreaga utilizare a limbajului nostru* nu „fixează” o „interpretare intenționată” unică, mai mult decât o face teoria axiomatică a mulțimilor.

câinilor sunt substituite între ele (adică, termenului «pisică» i se atașează ca extensiune mulțimea câinilor iar termenului «câine» i se atașează ca extensiune mulțimea pisicilor) e «neintenționat», chiar dacă ajustări potrivite ale extensiunilor tuturor celorlalte predicate l-ar putea face astfel încât constrângerile operaționale și teoretice ale întregii științe sau corp de credințe să fie toate «păstrate». Un astfel de model va fi neintenționat, *căci intenția noastră nu este ca termenul «pisică» să se refere la câini (...) noi putem spune și înțelege expresia «„pisică” referă la pisici*». Chiar dacă modelul în chestiune satisface teoria etc., el este «neintenționat»; și recunoaștem aceasta *din chiar descripția prin care el ne este dat...* Modelele nu sunt noumenale, bunuri fără stăpân, care așteaptă să fie numite; ele sunt construcții în cadrul teoriei înseși și au din naștere nume”^{*} (pp. 87-88).

D'. *Teorii plotiniene* ale referinței, cărora le putem zice așa fiindcă urmează calea deschisă de Plotin, întemeietorul neoplatonismului. Dacă, potrivit lui Plotin, divinitatea are adevărata existență, atunci lucrurile finite, ca mod de a fi, sunt non-existente. E adevărat, potrivit doctrinei neoplatonice lucrurilor finite le este propriu un anumit grad de existență. Dar, pe de altă parte, fiecare grad de existență este corelat cu un grad de perfecțiune. Perfecțiunea în cel mai înalt grad se confundă, în Unul suprem, divin, cu existența; Unul suprem posedă plenitudinea existenței (*Enneada* VI, 6, XVIII). Dumnezeu există în sensul că *este* Existența. Diferența dintre Dumnezeu și lucrurile finite este atât de mare, încât despre acestea din urmă nu se mai poate spune nici măcar că există, decât într-un alt sens decât cel în care spunem că Unul există.

Unul plotinian este însă inefabil: el se găsește dincolo de cuvinte și de gând; cel mai bine Unul este indicat prin negații ori prin enunțuri că el este altfel și mai mult decât putem noi concepe.

^{*} A se vedea, mai jos, și remarcile privitoare la noțiunea de „existență interioară”.

Afirmațiile și negațiile noastre se aplică realităților inferioare lui, dar despre Unul divin nu putem nici să negăm ceva^{*}.

Desigur, s-ar putea susține cu mai multă îndreptățire că Plotin a formulat o poziție filosofică „plotiniană” despre cunoaștere (referință + predicatie + adevăr), în timp ce poziția caracterizată mai sus privește *referința*. Este corect; și, într-adevăr, s-ar părea că încă nu am dat un exemplu de teorie plotiniană a referinței. Dar e posibil să se argumenteze în felul următor. Să presupunem că predicatia și adevărul sunt implicate de referință, adică: dacă putem referi la X, atunci putem atribui proprietăți lui X și putem formula propoziții adevărate despre el. Această teză conduce, prin contrapozitie, la: dacă fie nu reușim să realizăm o predicatie adecvată, fie nu ajungem să intrăm în posesia unor propoziții adevărate despre ceva, atunci nu putem referi cu succes la acel ceva. Or, să admitem că antecedentul acestei teze este adevărat; ca urmare, va fi adevărat și că nu putem referi la Unul divin, adică la ceea ce există.

Ce au în comun toate aceste patru genuri de teorii pe care le-am schițat aici? Ca să ne fie mai limpede, să procedăm la o formalizare a tezelor lor de bază. În loc de: „... există” voi scrie $E()$; în loc de: „putem referi la...” voi scrie $R()$. Atunci, de exemplu, vom avea, în loc de: „putem referi la ceea ce există”, expresia

$$(\forall x)(E(x) \supset R(x))$$

adică, oricare ar fi x , dacă există, putem referi la el. Ceea ce, desigur, nu înseamnă că și referim efectiv la acel x ; principiul nu furnizează decât o condiție necesară, nu însă și suficientă pentru a referi efectiv. Procedând analog în toate cele patru cazuri, vom obține:

• A”. Teorii parmenidiene: $(\forall x)(E(x) \supset R(x) \ \& \ (\forall x)(\neg E(x) \supset \neg R(x)))$; sau, ținând cont de principiile logice: $(\forall x)(R(x) \equiv E(x))$ – adică, oricare ar fi x , putem referi la el dacă și numai dacă există.

B”. Teorii meinongiene: $(\forall x)(E(x) \supset R(x) \ \& \ (\forall x)(\neg E(x) \supset R(x)))$; sau, ținând cont de principiile logice: $(\forall x)((E(x) \vee \neg E(x)) \supset R(x))$, sau încă $(\forall x)R(x)$ – adică, putem referi la orice x .

* Plotin admite chiar că despre Unul divin nu se poate spune nici măcar că există, pentru că el este dincolo de orice determinații.

În ce le privește pe celelalte genuri de teorii, se obține ușor:

C''. Teorii cratyliene: $(\forall x) \neg R(x)$ – adică, nu putem referi la nici un x ;

D'' Teorii plotiniene: $(\forall x)(R(x) \equiv \neg E(x))$ – adică, oricare ar fi x , putem referi la el dacă și numai dacă nu există*.

b) Referință fără predicatie și fără adevăr

Dacă cele patru genuri de teorii ar epuiza spațiul conceptual în care ne mișcăm atunci când cugetăm asupra a ce înseamnă a referi, atunci ar trebui ca disjuncția principiilor lor să fie o lege logică. Iar dacă se va dovedi că nu e așa, înseamnă că ele au în comun anumite presupoziii; natura acestora nefiind logică, acele presupoziii vor putea și ele să fie puse sub semnul îndoielii. Într-adevăr, disjuncția:

$$(\forall x)(R(x) \equiv E(x)) \vee (\forall x)R(x) \vee (\forall x)\neg R(x) \vee (\forall x)(R(x) \equiv \neg E(x))$$

nu este o lege logică**. E atunci loc și pentru un alt gen de teorii ale referinței. Cea pe care vreau să o sugerez aici se încadrează în acest gen. O voi numi, pentru motive pe care le voi arăta ceva mai târziu, *teoria intențională a referinței*.

Trăsătura ei fundamentală este aceea că este consistentă cu negația disjuncției de mai sus. Altfel zis, teoria pe care o sugerez aici nu este nici parmenidiană, nici meinongiană, nici cratylană și nici plotiniană. Negația disjuncției de mai sus e, așa cum se

* Să observăm iarăși că am luat expresia: „nu putem referi la ceea ce nu există” ca fiind *contrara*, nu contradictoria propoziției „putem referi la ceea ce nu există”. Dacă am fi luat contradictoria, atunci „nu putem referi la ceea ce există” ar fi trebuit formalizată ca: $(\exists x)(E(x) \& R(x))$. Și tot așa cu celelalte propoziții de forma: „nu putem referi...” Numai că în acel caz nu ar fi fost posibil să se reobțină principiul teoriilor parmenidiene, așa cum este exprimat, de exemplu, în russellianul (LRA').

** Acest lucru era de altfel previzibil, o dată ce am definit cele patru poziții apelând numai la propoziții universale.

observă deîndată, o conjuncție de propoziții, și anume conjuncția următoarelor trei^{*}:

(PL) (*postulatul de localizare*) $(\exists x)(R(x) \ \& \ (\exists x) \neg R(x))$: putem referi la unele entități și nu putem referi la altele.

Postulatul indică, pe de o parte, faptul că unele dintre încercările capacităților noastre de referire se petrec cu succes; pe de altă parte, el indică limitarea acestor capacități. Însă postulatul localizării nu leagă referința de altceva, nu încearcă să explice puțința de a referi – și nici contrariul ei – prin invocarea anumitor condiții. În particular, nu leagă capacitatea de a referi, sau dimpotrivă, incapacitatea de a referi la ceva de statutul său existențial, deci de împrejurarea că acel ceva există sau nu există. Prin aceasta, el diferă de celelalte două:

(PA) (*postulatul anselmian*) $(\exists x)(E(x) \equiv R(x))$: anumite entități sunt astfel încât puțința de a referi la ele este o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor.

(PI) (*postulatul independenței*) $(\exists x)(\neg R(x) \equiv E(x))$: anumite entități sunt astfel încât existența lor e condiție atât necesară cât și suficientă a neputinței de a referi la ele.

Voi comenta pe scurt aceste două postulate. Primul dintre ele – cel anselmian^{**} – nu spune același lucru cu principiul parmenidian: $(\forall x)(E(x) \equiv (R(x)))$ – putem referi exact la ceea ce este – ci ceva mai puțin^{***}. El ne asigură că se găsesc cel puțin unele puncte de contact între puțința de a referi și existență. Atari puncte arhimedice sunt cele care garantează conștiinței că nu stă ferecată în sine, că poate spera să fie cunoaștere a lumii^{****}. Postulatul independenței interzice însă unor puncte să devină arhimedice. Că

* Am pus împreună negațiile celui de-al doilea și ale celui de-al treilea membru al disjuncției.

** El diferă totuși de cel presupus în *argumentul anselmian*, fiindcă nu solicită ca acea condiție pe care o cuprinde să fie satisfăcută de o *singură* entitate.

*** În logica predicatelor este teoremă expresia $(\forall x) F(x) \supset (\exists x)F(x)$ și, de aceea, principiul parmenidian implică postulatul anselmian; implicația inversă nu e însă corectă.

**** Atenție! Dacă există atari puncte, încă nu înseamnă că avem cunoaștere a lumii. Una este a referi, alta este a cunoaște. Cf. mai jos.

nu putem referi întotdeauna, acest lucru îl știm din postulatul (PL); acum suntem însă anunțați altceva: că uneori ceea ce se află dincolo de puțința noastră de referire este ceva existent. (PI) ne spune, într-un fel, că existența se întinde dincolo de capacitățile noastre de referire; în acest sens, existența este independentă (deși, potrivit lui (PA), ea trebuie să întâlnească alteori capacitățile noastre de referire). Să mai notăm că postulatul (PI) este simetric față de *E* și *R*. L-am putea interpreta și altfel (observând totodată că el este echivalent cu: $(\exists x)(\neg E(x) \equiv R(x))$), în felul următor: puțința noastră de referire se întinde dincolo de ceea ce există; referirea este independentă de existența aceluia la care referim. Postulatul independenței este *realist*, în sensul în care e folosit azi acest termen în discuțiile asupra existenței lumii reale: el poate fi înțeles ușor ca fiind compatibil cu asertarea existenței unei lumi obiective care se întinde dincolo de puțința noastră de a referi.

Teoria intențională a referinței pe care o voi expune mai jos am zis că e compatibilă cu cele trei postulate – de localizare, anselmian și al independenței. Dar aceasta încă nu înseamnă că ea le și încorporează efectiv. Mărturisesc că, până în prezent, m-a interesat cu precădere cel de-al doilea postulat, cel anselmian; susținerea mea este că acesta poate fi revendicat ca o teoremă a teoriei intenționale a referinței, altfel zis, că putem să îl caracterizăm în chip constructiv. Acest lucru va constitui unul din subiectele centrale de interes în partea a II-a a încercării de față. Primul și cel de-al treilea postulat vor trebui însă cercetate și ele. Mai jos în acest capitol voi argumenta irelevanța existenței în chestiunile ce țin de referință: acest efort va putea fi înțeles ca o încercare de a susține postulatul independenței. Dar, din păcate, postulatul de localizare nu va fi abordat în această lucrare. (Nu pot spune aici decât că, neteoretic, îl accept, chiar dacă nu voi pune la lucru instrumentele pentru a-l revendica.)

Să observăm aici că teoria asupra referinței pe care voi încerca să o formulez are atunci ca susțineri fondatoare unele propoziții – (PL), (PA) și (PI) – care nu sunt universale, ci particulare. Prin ele nu se susține ceva despre toate cele la care putem referi: se susține doar că (cel puțin uneori) capacitățile noastre de referire au anumite succese ori anumite insuccese. Tocmai pentru că am

recunoscut această caracteristică a lor nu le-am numit principii, ci *postulate*. Întrebarea care se ridică acum este: cum totuși se poate încerca să se construiască o poziție filosofică *generală* fără a o baza pe principii universale? Răspunsul este următorul (iar în mare măsură paginile acestei lucrări trebuie văzute ca venind în întâmpinarea lui): aceste postulate devin capabile să întemeieze o poziție filosofică generală dacă ele sunt *acceptate într-o modalitate constructivă*, altfel zis dacă se *probează* că putem accepta entități precum cele care sunt invocate prin acele postulate. Teoria intențională a referinței va putea fi ea însăși văzută, odată elaborată, ca o construcție a postulatului independenței; iar producerea, construirea unor exemple efective de *entități anselmiene* va fi unul din principalele rezultate ale semanticii limbajelor modale pe care o voi elabora în cea de-a doua parte a lucrării.

Dar desigur că unei perspective precum aceasta i se ridică imediat următoarea obiecție: de ce e nevoie ca teoria filosofică a referinței să construiască, nu doar să postuleze entități precum cele anselmiene? Nu cumva, mai degrabă, ei nu îi putem cere decât să pună *condițiile formale* pe care o entitate trebuie să le satisfacă dacă speră să fie una dintre cele indicate de postulatele noastre, dar nu să și producă efectiv o construcție a unei entități de aceste genuri? Teoria filosofică poate să fie numai *formală*. În forma în care au fost prezentate, postulatele (PL), (PA) și (PI) exact acest lucru îl și fac: ele exprimă condiții formale de genul celor amintite. Dar nu sunt constructive: ele numai postulează că unele entități au un anumit comportament logic, însă nu pun degetul pe o atare entitate, nu o expun în public sub o inscripție de felul: iată o entitate care (de pildă, în cazul lui (PA)) e astfel încât puțința de a referi la ea garantează că și există! Sarcina de a indica atari entități nu este asumată de (PL), (PA) și (PI); ea este exterioară lor, abia rămâne de împlinit. Și nu trebuie împlinită de teoria filosofică. Să ne oprim de exemplu asupra lui (PA). Ce face ca o entitate să fie astfel încât puțința de a referi la aceasta e o condiție și necesară și suficientă a existenței ei? Postulatul (PA) nu suflă o vorbă în această direcție.

Este adevărat. Ceea ce cred însă că este văzut incorect prin această obiecție e un fapt fundamental privind statutul entităților pe care le sugerează postulatele (PL), (PA) și (PI). Într-adevăr, obiecția presupunea că putem deosebi, în cercetarea noastră, între condițiile formale ale existenței entităților sugerate și condițiile lor materiale. Or, tocmai acest lucru cred că nu este de susținut. Să luăm ca exemplu, anticipând rezultatele care vor fi formulate în capitolele următoare, entitățile anselmiene. Acestea voi argumenta că pot fi conceptualizate astfel: pe de altă parte, o entitate anselmiană trebuie să fie în rând cu alte entități de același fel. Ea își are propriile condiții *materiale*. Astfel, Noûs-ul lui Anaxagora este una dintre homoiomerii; lumea actuală este doar unul dintre nenumăratele feluri în care lumea ar putea sau ar fi putut să fie -- este, deci, numai una dintre nenumăratele „lumi posibile”; banii sunt o marfă, la fel ca oricare altă marfă; Iisus Hristos este un om, în cel mai deplin sens al cuvântului. Pe de altă parte însă, entitatea anselmiană va ieși din rând: ea este principiul *formal* al celorlalte entități, temeiul lor, cea care ia asupra sieși tot păcatul celorlalte și dă seamă de el. Noûs-ul anaxagoric este principiul care produce ordinea în lume; lumea actuală este principiul tuturor celorlalte lumi; banii sunt o marfă care face ca în lumea mărfurilor să existe ordine; Iisus Hristos este Mântuitorul, născut pentru a lua asupra sieși toată suferința și tot păcatul oamenilor⁶. Într-un fel rezumativ, entitățile anselmiene ar fi să se compare precum celebra *plantă originară* a lui Goethe. Potrivit gânditorului german, ea este model, arhetip; căci „cum aş putea recunoaște altfel că cutare și cutare plăsmuire e o plantă, dacă n-ar fi formate toate după un model!” Dar planta originară nu este numai principiul explicativ al acestei sau acestei plante concrete; ea trebuie să fie una dintre plantele reale. Ea „nu se revelează minții, ci intuiției”, zice Goethe. Deși model, planta originară este concretă și reală ca această și această plantă -- și devine așadar întru totul rațională plănuierea unei excursii în căutarea ei aici sau acolo.

În acest moment nu avem însă la dispoziție instrumentele potrivite pentru a susține aceste teze. Putem să oferim numai un surogat al acestora, pentru a indica felul în care, eventual, condițiile formale puse de postulatele noastre ar putea fi privite ca

exprimând și condiții materiale. Vom face acest lucru apelând la conceptul de „mijloace independente”.

Pentru a determina dacă o entitate a există, putem pune la lucru diverse strategii. În unele dintre ele postulatele (PA) și (PI) ne sunt de folos. Postulatul (PA), de pildă, ne sugerează că unele entități sunt astfel încât puțința de a referi la ele garantează faptul că ele există; postulatul (PI), pe de altă parte, ne sugerează că există unele entități astfel încât, dacă arătăm că nu putem referi la ele, prin chiar aceasta am arătat că ele există. Totuși, în cele mai multe și mai comune cazuri postulatele (PA) și (PI) nu ne sunt de nici un folos. Pentru a determina dacă o entitate a există procedăm în moduri care implică alte acte decât pur și simplu acela de a referi la a . Filosofii au propus numeroase criterii care să asigure că o anume entitate există sau nu. E suficient să ne amintim doar de două (cele care, în fond, definesc pozițiile mari în această privință):

- 1) a există dacă este în principiu obiect al unei observații; și
- 2) a există dacă avem o idee clară și distinctă despre a .

În continuare mă voi opri, pentru a face lucrurile mai limpezi, doar asupra primului din cele două criterii. În cazul acesta, pentru a decide că o entitate a există sau nu, nu apelăm la capacitatea de a referi, ci la *mijloace independente* (bunăoară, observabilitatea).

Intuitiv, noi admitem că, pentru cele mai multe entități, există astfel de mijloace independente. Înclin să cred că nu alta e situația atunci când entitatea pe care o considerăm este dintre cele cărora li se aplică postulatele (PA) sau (PI). Un adept al lui Anselm va sugera, negreșit, că ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput este astfel încât face adevărat postulatul (PA). Dar întreaga istorie a argumentelor pentru existența lui Dumnezeu probează că argumentul ontologic *nu* a fost gândit ca incompatibil cu celelalte argumente (cele *a posteriori*). Dimpotrivă. Această împrejurare îmi pare că indică acceptarea ideii că și în cazul entităților cărora li se aplică (PA) există (în principiu) și mijloace independente de determinare a existenței lor. Cred, de aceea, că am putea avansa următorul principiu:

(DIE) (*Principiul determinării independente a existenței*)

Pentru orice entitate există mijloace independente de determinare a existenței (sau inexistenței) acesteia.

Să ne aplecăm ceva mai în detaliu asupra conceptului de mijloc independent. Am zis că aici „independent” înseamnă independent de puțința de a referi. Ținând seamă însă de distincția pe care am trasat-o între referință, predicatie și adevăr, va însemna că putem trata drept mijloace independente de determinare a existenței unei entități *a* utilizarea unor procedee precum predicatia ori adevărul. N-aș vrea să se înțeleagă că eu propun predicatia și adevărul drept criterii de a decide asupra existenței lui *a*, alături de observabilitate, bunăoară. Poziția mea este tocmai pe dos: eu cred că orice mijloc independent poate fi înțeles ca *privind* fie predicatia, fie adevărul, fie pe ambele. Să luăm, spre edificare, criteriul observabilității. Acest criteriu poate fi interpretat, pe de o parte, ca bazându-se pe folosirea unor predicatii, în felul următor: o entitate *a* există dacă *a* posedă o anumită proprietate observabilă; pe de altă parte, același criteriu ar putea fi interpretat ca bazându-se pe adevăr, dacă susținem că *a* există în măsura în care putem formula propoziții de observație adevărate despre *a*. Să luăm ca *a* Hotelul „Intercontinental” din București, și fie termenul observațional „înalt”. Aplicând observabilitatea drept criteriu de tip predicatie, vom spune: Hotelul „Intercontinental” posedă proprietatea de a fi înalt. Dacă acceptăm această susținere (predicativă, nu propozițională!), atunci vom putea conchide de aici în chip independent (de referință) că Hotelul „Intercontinental” există. Dar aplicând observabilitatea drept criteriu de tip adevăr, vom putea să susținem că Hotelul „Intercontinental” există, în măsura în care am acceptat că propoziția „Hotelul «Intercontinental» este înalt” e adevărată*.

* Vreau să accentuez că de aici nu rezultă că predicatia și adevărul, considerate ca atare, sunt mijloace independente. Dacă ar fi așa, atunci am aluneca spre alte poziții filosofice. De pildă, dacă am lua predicatia ca atare ca un mijloc independent, atunci ar trebui să susținem ceva de felul:

(EP) (*Principiul existenței prin predicatie*) Dacă o entitate posedă o proprietate anume, atunci acea entitate există.

Am amintit un principiu de felul lui (EP) în *Interludiul despre istoria înțelesurilor lui „este”*. Unii filosofi contemporani (mai jos voi discuta poziția lui A. Plantinga exemplul în acest sens) îl adoptă

Până acum postulatele (PL), (PA) și (PI) au fost privite ca indicând doar existența unor mijloace independente: ele au fost luate ca instrumente pentru a apela la mijloacele independente, dar ele însele nu au fost luate ca astfel de mijloace pentru a selecta o anumită entitate ca existentă. Altfel zis, ele nu au fost considerate ca reprezentând ca atare un mijloc care nu este independent de determinare a existenței unor entități. Ar fi posibil acest lucru? Oricât de greu de admis ar părea acest lucru, cred că răspunsul la această întrebare este afirmativ. El solicită cel puțin două lucruri: mai întâi, să se specifice care e natura acestui mijloc dependent. În al doilea rând, cum poate fi el utilizat pentru a determina existența a ceva. Răspuns: întrucât apelează numai la capacitățile noastre de a referi, luate ca atare, acel mijloc trebuie să fie unul *semantic*: garantarea existenței unei entități trebuie să fie exclusiv legată de acele capacități ale noastre precum cea de a referi. Iar dacă se va putea argumenta că argumentul ontologic este valid, însuși acest lucru va conta ca determinând existența a ceva. Dar, până atunci, e nevoie de altceva: de spulberarea iluziilor că un asemenea obiectiv poate fi atins facil. Una dintre iluziile la care mă gândesc e următoarea: așa cum voi încerca să argumentez în paragraful următor, postulatul anselmian însuși (*via* referirii) poate fi utilizat pentru a produce un mijloc care nu e independent – în sensul în care am utilizat aici noțiunea de mijloc independent – de afirmare a existenței a ceva. Numai că acest mijloc dependent de afirmare a existenței a ceva nu poate fi construit așa cum pare la prima vedere. Argumentul meu va fi că raportul pe care reușește să îl indice postulatul anselmian, prin ideea de referire, este unul nu de facto, ci *condițional*. Ca urmare, dacă prin (PA) e posibil ca apelând la ideea însăși de referire, și numai la ea, să se indice un referent, despre acesta nu vom putea din păcate să afirmăm și că,

în chip explicit. Or, exemplul nostru, formulat mai sus, nu își trăgea puterea din admiterea lui (EP). Exemplul arată doar că, dacă avem temeuri independente de a admite că anumite proprietăți – cele observabile, în cazul de față – pot fi folosite drept mijloace independente, atunci folosirea acestor mijloace poate fi înțeleasă ca ținând de predicție (sau, dacă apelăm la propoziții, ca ținând de adevăr).

efectiv, există. Putem doar într-un mod condițional să spunem că există.

Cu aceasta, să revenim la cele trei postulate ale noastre. Fiindcă lămuririle pe care le-am oferit deja în ce le privește se cer încă suplimentate în câteva locuri: 1) În ce sens este (PA) anselmian? 2) Nu cumva (PI) antrenează o doză de „agnosticism”? 3) În ce sens sunt folosiți cuantificatorii în formularea dată principiilor caracteristice celor patru genuri de teorii ale referinței, ori în cea dată celor trei postulate: (PL), (PA) și (PI)? Căci, cu siguranță, pare ciudat să scriem $(\exists x)\neg E(x)$: există lucruri care nu există. Apoi, parmenidienii sunt, îndeobște, realiști (să ne amintim de „simțul robust al realității” pe care îl proclama Russell). Or, 4) Cum se împacă această afirmație cu aceea că (PI) este un postulat realist? (căci (PI) este negația principiului parmenidian). Celei de-a patra întrebări i se va răspunde (deși, probabil, doar parțial), către sfârșitul acestui paragraf. Vom zăbovi aici asupra primelor trei întrebări.

Postulatul (PA) este anselmian întrucât el garantează că acel la care referim există dacă și numai dacă referim la el. E natural să admitem că postulatul anselmian $(\exists x)(E(x) \equiv R(x))$ e adevărat dacă și numai dacă, pentru o anumită entitate a , avem $E(a) \equiv R(a)$. Această din urmă expresie este adevărată fie când a există și putem referi la a , fie când a nu există și nu putem referi la a . S-ar părea însă că postulatul anselmian este trivial adevărat, căci putem de bună seamă să găsim ceva care există și la care putem referi. Bunăoară, muntele Everest există și putem referi la el. Dar nu e corect; căci, pentru a da un exemplu, e nevoie de o alegere anterioară, anume să admitem că predicatul „a exista” se aplică unor entități. Mai devreme am zis: muntele Everest există; și zicem: muntele de aur nu există, fiindcă acest munte se află în afara a ceea ce există. Dacă lucrurile ar sta astfel, ar însemna că postulatul anselmian e trivial, iar negația sa – principiul teoriilor plotiniene – trivial falsă. Or, nu e așa, căci relativ la acest gen de teorii se face o altă alegere a entităților cărora li se aplică „existența”; potrivit lor, muntele Everest, ca și muntele de aur, cad sub „non-existență” – și numai Unul există.

Ideea lui Anselm mergea pe un drum paralel cu (PA): o anumită entitate pe care o gândim există, iar existența ei decurge din felul în care o gândim*. Dar postulatul (PA) trebuie deosebit cu multă precauție de această teză a lui Anselm. Tocmai de aceea am zis că (PA) îi este paralel și nu e identic cu ea. Postulatul anselmian privește *referința*: el spune că unele entități sunt astfel încât puțința de a referi la ele este o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor. Dar să observăm că în versiunea menționată mai sus a tezei lui Anselm nu e implicată referința, ci *predicația*. Or, pentru a proba o astfel de teză, este nevoie să atribuim anumite proprietăți unei entități și să coordonăm această predicăție cu existența respectivei entități. Dar (PA) vizează numai puțința de a referi, nu solicită considerații asupra vreunei proprietăți a entității la care se referă.

În fond, putem deosebi analitic trei postulate de tip anselmian, după cum avem în vedere referința, predicăția, adevărul:

(PA-r) (*postul anselmian al referinței*) Anumite entități sunt astfel încât puțința de a referi la ele este o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor.

(PA-p) (*postulatul anselmian al predicăției*) Anumite entități sunt astfel încât faptul că ele satisfac o anumită proprietate este o condiție necesară și suficientă a existenței lor.

(PA-a) (*postulatul anselmian al adevărului*) Anumite entități sunt astfel încât faptul că există anumite proprietăți adevărate despre ele este o condiție necesară și suficientă a existenței lor.

* Folosirea expresiei „decurge” sugerează ceva foarte important: în (PA) raportul dintre cele două condiții – dintre puțința de a referi la ceva și existența celui ceva – este mai tare decât e indicat în formularea pe care am dat-o mai devreme. Anume, cred că, mai corect, (PA) ar trebui reformulat în felul următor: *în mod necesar*, pentru orice entitate este *necesar* ca puțința de a referi la ea să garanteze existența acesteia. Primul „necesar” ne cere să alegem domeniul entităților pe care le avem în vedere; al doilea „necesar” ne arată că raportul dintre puțința de a referi și existență este mai tare: ceva nu *ar putea* exista dacă nu am referi la el. Aici vom omite însă această chestiune.

Pentru a duce la capăt argumentul ontologic nu e suficient însă (PA) (adică (PA-r)), ci trebuie puse în joc și celelalte două postulate anselmiene. Este evident, de pildă, că în versiunea lui Anselm, ca și în cea a lui Descartes, problema constă în a arăta că o anumită entitate are proprietatea de a exista pe temeiul faptului că ea posedă o anumită proprietate (mărimea maximă sau perfecțiunea) și apoi, în a conchide că e adevărată propoziția care afirmă despre acea ființă că există. Așadar, chiar dacă – așa cum voi proceda în cele ce urmează – se adopta (PA-r), chestiunea validității sau invalidității argumentului ontologic nu este totuși tranșată.

Distincția^{*} dintre referință, predicăție și adevăr este folositoare și atunci când trecem la cea de-a doua întrebare: nu cumva (PI) antrenează o doză de „agnosticism”? Trebuie zis dintru început că termenul însuși de „agnosticism” a fost înțeles în feluri diferite de diverși filosofi și teologi⁷. Pentru T.H. Huxley, agnosticismul era o metodă, al cărei miez constă în refuzul de a accepta doctrinele religioase pentru care nu există date empirice corespunzătoare. Pentru L. Stephen, agnosticismul admite: 1) că există limite ale inteligenței umane; și 2) acele limite sunt astfel încât este exclusă orice formă de cunoaștere a unei realități neempirice, transcendente, noumenale. Agnosticismul poate fi privit așadar ca o reacție împotriva acceptării necritice a unor susțineri privitoare la stări și realități aflate dincolo de fenomene, a așa-numitei „cunoașteri supranaturale”, în primul rând a lui Dumnezeu. În literatura filosofică de la noi din țară, în ultimele decenii, termenul „agnosticism” a fost folosit într-un sens preluat din Engels, ca desemnând acea poziție filosofică prin care se respinge posibilitatea cunoașterii realității obiective. Mă voi opri la acest sens al termenului. Conceptul central care intervine aici e cel de cunoaștere. A cunoaște ceva presupune, cel puțin, că dispunem de unele propoziții adevărate despre acel ceva, prin care i se atribuie unele proprietăți. Dar atunci, dacă agnosticismul constă în respingerea posibilității de a cunoaște ceva, el va fi legat de predicăție și de adevăr. Or, postulatul (PI) privește referința, nu

* Cititorul neinteresat de aspectele tehnice discutate mai jos poate trece direct la paragraful 2 al capitolului.

predicația și nici adevărul. Ca urmare, (PI) nu conduce la agnosticism.

Se va putea însă obiecta în felul următor: predicația și adevărul nu sunt posibile în afara referirii; pentru a predica o proprietate despre o entitate și pentru a enunța o propoziție adevărată în ce o privește, trebuie mai întâi să putem referi la acea entitate. Or, dacă – potrivit lui (PI) – nu putem așa ceva, atunci nu vom avea nici capacitatea de a realiza predicația și de a obține adevărul. Ar decurge astfel că și (PI) antrenează un anumit agnosticism. Totuși, cred că cel puțin două replici sunt încă disponibile. Mai întâi, obiecția admite că referința, predicația și adevărul nu sunt reciproc independente – teză cu care nu sunt de acord: pot predica ceva despre ceva, fără a referi la acela; și pot face o afirmație adevărată despre ceva, iarăși fără a referi la acela. Desigur, nu spun că nu pot referi la acela despre care am predicat ceva, ci doar că, *atunci când fac acea predicație*, eu nu trebuie neapărat să refer. Cea de-a doua replică decurge astfel: putem să nu intrăm în conflict cu (PI) pur și simplu negând că intervine problema referinței și admitând că intervine doar, să zicem, adevărul. De pildă, dacă acceptăm analiza lui Russell a descripțiilor nu trebuie să presupunem că există ceva la care trebuie să referim atunci când vrem să vorbim despre valoarea de adevăr a propozițiilor în care apare o descripție – și atunci (PI) rămâne, căci evităm să vorbim despre acele entități care există, deși, potrivit lui (PI), nu putem referi la ele.

* De bună seamă, am putea proceda și în cazul lui (PI) așa cum am făcut cu (PA). Următoarele postulate ar putea, desigur, să fie tratate ca agnostice; dar ele nu sunt presupuse de teoria intențională a referinței, pe care o apăr în prezenta lucrare:

(PI-p) (*postulatul independenței în predicație*). Anumite entități sunt astfel încât existența lor este o condiție atât necesară cât și suficientă pentru a nu le putea atribui proprietăți.

(PI-a) (*postulatul independenței în privința adevărului*). Anumite entități sunt astfel încât existența lor este o condiție atât necesară cât și suficientă pentru a nu putea avea propoziții adevărate despre ele.

Să zăbovim o clipă și asupra celei de-a treia întrebări. Mai întâi, postulatul (PI) este echivalent^{*} cu disjuncția: $(\exists x)(E(x) \& \neg R(x)) \vee (\exists x)(\neg E(x) \& R(x))$. Dar ce înseamnă $(\exists x)(\neg E(x) \& R(x))$? Dacă citim: există o entitate la care putem referi, chiar dacă nu există, atunci intrăm, pare-se, într-un paradox; căci cum putem spune că există ceva care nu există? Domeniul valorilor cuantificatorului e mai mare decât cel căruia i se aplică predicatul „existenței”. Or, e posibil să procedăm astfel? În al doilea rând, când spunem: refer la x , eu presupun că refer la ceva. Dar ce înseamnă acest „ceva”? „Ceva” înseamnă „ceva existent”. Ca urmare, când zic: refer la x , eu presupun că refer la ceva existent; însă atunci conjuncția $R(x) \& \neg E(x)$ este inconsistentă, oricum am înțelege noi cuantificatorul $\exists$ (și chiar înainte de a face apel la acesta!).

Celor două observații trebuie să li se răspundă separat. Cât o privește pe prima, paradoxul dispare dacă suntem de acord să citim expresia $(\exists x)(R(x) \& \neg E(x))$ astfel: sunt unele entități la care putem referi, chiar dacă nu există; într-adevăr, aici nu trebuie să admitem decât că sunt unele lucruri care nu există^{**}. Cea de-a doua poartă însă cu sine o perspectivă parmenidiană. Parmenidienii, pentru care referirea se poate face numai la ceea ce există, conchid că a referi la ceea ce nu există înseamnă a nu referi deloc. Or, atunci când cugetăm asupra celor patru genuri de teorii ale referinței, trebuie să ne păzim să fim atrași de o poziție particulară, de unde, cu mare ușurință, se poate întâmpla să judecăm nedrept celelalte poziții. Tot așa acum: obiecția e parmenidiană, iar nu neutră. Un non-parmenidian – un meinongian, bunăoară – o va respinge: referirea, va zice el, se poate face și la ceea ce nu există.

Aici e locul să accentuăm asupra următorului aspect: predicatul „există” intervine doar în momentul inițial în formularea teoriilor meinongiene și cratyliene. De exemplu, meinongianul

^{*} Pe baza logicii elementare a predicatelor.

^{**} Dacă se replică: o atare formulare e vagă, nu pot decât să fiu de acord. Pentru a o face mai precisă, avem de ales între mai multe căi. Una dintre ele, bazată pe semantica lumilor posibile, va fi cercetată pe larg în capitolele următoare: e vorba despre distincția între cuantificatori posibiliști și actualiști.

zice: pot referi și la ceea ce există și la ceea ce nu există, adică la orice. Am văzut că acest „adică” se justifică apelând la legile logicii, în speță la principiul terțului exclus^{*}. Meinongianul admite: $(\forall x)(E(x) \supset R(x)) \ \& \ (\forall x)(\neg E(x) \supset R(x))$, sau încă $(\forall x)((E(x) \vee \neg E(x)) \supset R(x))$. Dar expresia $E(x) \vee \neg E(x)$ este adevărată pentru orice x și de aceea putem renunța la menționarea antecedentului acestei implicații – și, cu aceasta, la menționarea lui E în formularea finală a poziției meinongiene: $(\forall x)R(x)$. Însă la aceeași concluzie am fi putut ajunge și altfel. Să zicem că am formula teoria meinongiană a referinței după cum urmează:

B'''. Putem referi la mamiferele placentare; și putem referi la cele care nu sunt mamifere placentare. Formalizat: $(\forall x)(M(x) \supset R(x)) \ \& \ (\forall x)(\neg M(x) \supset R(x))$ (unde $M()$ stă pentru „... este mamifer placentar”).

Procedând la fel ca și în formularea originală a poziției meinongiene, avem, mai departe: $(\forall x)((M(x) \vee \neg M(x)) \supset R(x))$ sau încă: $(\forall x)R(x)$.

Ceea ce e sugerat aici este că implicarea existenței în presupuzițiile fundamentale ale celor patru genuri de teorii ale referinței nu e justificată; de ce ar depinde ele de această condiție și nu de alta, a fi mamifer placentar, să zicem? Teoriile meinongiene și cele cratylene, care sunt simetrice în raport cu existența și non-existența, aruncă deja o umbră asupra acestei susțineri. Dar lucrurile nu stau mult mai bine nici cu celelalte genuri de teorii ale referinței. Mai întâi, așa cum am menționat deja^{**}, nu avem o singură alegere – limpede și general acceptată – pentru ce înseamnă a exista. Unii filosofi iau existența în spațiu și timp ca *explicans* al celei de existență; pentru alții, numerele, clasele, atributele, proprietățile – toate pot fi cuprinse în tărâmul celor care există; și, mai mult, diferențele dintre filosofi nu țin doar de sfera mai largă sau mai îngustă în care ei cuprind entitățile pe care le acceptă ca existente: căci într-un sens, cum am văzut, neoplatonicienii conferă non-existență tuturor celor aflate în spațiu

^{*} Dacă nu acceptăm acest principiu, desigur că problema se complică foarte mult. Dar nu voi înainta pe acest drum.

^{**} Într-o notă la comentariile asupra postulatului anselmian.

și timp. „Simțul robust al realității” rămâne suspendat dacă nu e deslușită îndeajuns însăși ideea de realitate.

Probabil însă că principala sarcină căreia trebuie să-i facă față predicatul „există” e aceea de a stabili domeniul cuantificatorului: în $(\forall x)(E(x) \vee \neg E(x))$ el are ca domeniu clasa acelor care sau există, sau nu există. Care e însă domeniul lui $\forall$ în $(\forall x)(M(x) \vee \neg M(x))$? Aici e o ambiguitate, pentru că $\neg M(x)$ poate însemna fie că x nu este mamifer placentar, fie că x este un mamifer care nu e placentar* (fiindcă este, de pildă, marsupial). Însă în primul caz în domeniul cuantificatorului $\forall$ care prefixează disjuncția $M(x) \vee \neg M(x)$ intră nu numai pisici (placentare), canguri sau ornitorinci (neplacentare), ci și păsări, reptile, ba chiar plante sau orice vrem noi, după cât de larg lăsăm acest domeniu; or, în al doilea caz, în domeniul lui $\forall$ nu intră decât mamiferele. Acum și $\neg E(x)$ poate fi interpretat în diverse moduri de pildă, ca însemnând: posibil logic dar non-existent; sau: posibil fizic** dar non-existent; sau posibil practic dar non-existent etc. În funcție de aceste interpretări, domeniul cuantificatorului din $(\forall x)(E(x) \vee \neg E(x))$ este mai mult sau mai puțin larg.

Dar folosirea existenței în definirea celor patru genuri de teorii ale referinței ar putea avea și un alt scop. Într-adevăr, s-ar putea argumenta astfel: implicarea existenței în referință nu e menită să lege puțința de a referi de o proprietate anumită. Dimpotrivă: afirmarea existenței a ceva nu ar fi decât o indicare a unei predicatii oarecare despre acela. Altfel zis, o expresie, ca „ $E(a)$ ” – „ a există” – nu face decât să indice faptul că despre a se poate predica ceva. Adică:

$E(a)$ = df. există o proprietate P astfel încât a are proprietatea P .

Prin aceasta nu este aleasă o proprietate particulară, ci doar se spune că a posedă o oarecare proprietate. De exemplu, principiul parmenidian va arăta astfel: putem referi la o entitate oarecare dacă și numai dacă aceasta posedă cel puțin o proprietate***. Totuși, de

* După cum negația e luată ca având o apariție primară sau secundară.

** Adică, posibil potrivit legilor fizicii.

*** Ch. Kahn scrie: atât Platon, cât și Aristotel (dar, în genere, grecii, potrivit lui, procedează la fel) „subordonează în mod

aici *nu trebuie să conchidem că referința se întemeiază pe* (= *se reduce la; se definește prin*) *predicație*. Într-adevăr, ce ar însemna că prin această strategie de definire a existenței întemeiem referința pe predicație? Ținem seamă de faptul că analiza se petrece la nivelul propoziției. Să acceptăm, de asemenea, că numele proprii sunt nume veritabile: *ele referă*. Atunci, se va putea argumenta, de exemplu, de un parmenidian, că a spune că *X* este astfel-și-astfel (unde „*X*” e un nume propriu) e același lucru cu a spune că ceva care e așa-și-așa, e astfel-și-astfel. A spune că Socrate este înțelept e același lucru cu a spune că cineva, care e așa-și-așa (de pildă: cineva, care este învățătorul lui Platon), e înțelept. În fond, aceasta

sistematic noțiunea de existență celei de predicație; și tind, amândoi, să o exprime pe prima cu ajutorul celei de-a doua. Potrivit punctului lor de vedere, a fi înseamnă întotdeauna a fi un anumit fel de lucru” (*Retrospect of the Verb „To Be” and the Concept of Being*, p. 22). De aici se poate deriva cu ușurință răspunsul la provocarea lui Aristotel. Într-adevăr, dacă admitem ca teoremă logică formula:

$$(1) x \text{ este } F \supset (\exists F')(x \text{ este } F')$$

(dacă *x* are proprietatea *F*, atunci există o proprietate pe care o are) și înlocuim consecventul cu *x* există, obținem:

$$(2) x \text{ este } F \supset (x \text{ există}).$$

Să notăm că expresia de mai sus indică raportul dintre două relații predicative, nu dintre două propoziții (accentuez, relațiile predicative se constituie și ele, ca și relațiile propoziționale, la nivelul limbajului!) De aceea, semnul „ $\supset$ ” nu exprimă aici implicația materială, fiindcă aceea e o relație între propoziții. L-am putea citi: din ... *conchidem*...; ceva mai jos (la punctul (2b)) se va da o anumită întemeiere pentru această propunere. Dacă acum acceptăm că se poate trece de la predicația adevărată la adevărul propoziției care o exprimăm, atunci vom avea de asemenea:

(3) Dacă este adevărată propoziția „*x* este *F*”, atunci este adevărată și propoziția „*x* există”.

Propozițiile (1) și (2) fac trivial adevărată poziția parmenidiană. La rândul ei, (3) face trivial adevărat principiul (PROP) al lui Russell.

Kahn este însă ambiguu; el apropie până la indistinție predicația de adevăr: pentru el folosirea existențială a lui *este* provine din cea „veridică”; pare-se, de aceea, că el se raportează la existență prin intermediul adevărului.

nu spune decât că: orice nume propriu este echivalent cu o descripție⁸ (sau o colecție de descripții).

Dar, pentru a trage concluzia că referința se reduce la predicatie, acest lucru nu e de ajuns. Un parmenidian poate încă să păstreze distincte referința și predicatia. El ar putea proceda, de exemplu, astfel: va susține că numele proprii sunt echivalente cu descripții doar în contextele în care se urmărește ca prin propozițiile în care apar ele să se realizeze predicatia, nu și când vrem să referim. Fiindcă distincția rămâne încă în picioare.

S-ar părea, desigur, că o cale simplă de a reduce referința la altceva (în cazul de față, la predicatie plus adevăr) e aceea de a accepta analiza russelliană a descripțiilor, în esență de a admite că descripția nu e realmente un constituent al propoziției. Atunci nu mai avem a face cu nici o referire, căci nu mai există, în urma analizei, nici o expresie care să refere⁹; contextele în care s-ar părea că e vorba de referință s-au redus la contexte în care avem a face cu adevărul. Dar această interpretare nu cred că e corectă. Dimpotrivă, teoria descripțiilor a lui Russell cred că poate fi interpretată ca un argument pentru a *deosebi* între referință și adevăr. Într-adevăr, potrivit lui Russell, o descripție care apare într-o propoziție contribuie desigur la adevărul sau falsitatea acesteia. Însă după el acest rol poate fi pe deplin caracterizat fără a face apel la rolul de a referi al descripției. Rezultatul analizei unei propoziții precum „Regele de astăzi al Franței este chel” nu cuprinde nimic care să vizeze referința descripției „regele de astăzi al Franței”. Așadar, teoria descripțiilor permite să deosebim între două lucruri: pe de o parte, rolul unei descripții în determinarea adevărului sau falsității propoziției în care ea apare; pe de altă parte, rolul referențial al descripției ce apare în aceeași propoziție.

2. Teoria intențională a referinței

a) *Intenția de a referi*

Am insistat asupra strategiei de a reduce existența la predicatul oarecare nu pentru că o accept (așa cum va reieși din

cele ce urmează, eu consider că existența este un predicat ireductibil la predicatul oarecare), ci mai degrabă pentru a scoate în evidență cum trebuie să ne ferim să trecem peste distincția fundamentală dintre referință, predicție și adevăr, mai cu seamă atunci când împrejurările sunt potrivnice menținerii ei, iar ispita de a o încălca este îndeajuns de puternică*.

Să trecem acum la formularea principiului central al teoriei intenționale a referinței:

(Ia) Putința de a referi nu are nimic a face cu existența sau non-existența entității în cauză.

(Ib) Ideea de referință nu vizează referirea la ceva, ci intenția să referi la ceva.

Prima parte a principiului (I) neagă necesitatea ca în teoria referinței să privilegiem vreo proprietate; potrivit lui (I), nici măcar existența nu trebuie pusă deoparte; ea este o proprietate în rând cu celelalte proprietăți ale lucrurilor. Dar această democrație instaurată în regnul predicatorilor se cuvine să fie net deosebită de strategia teoriilor meinongiene și cratylene, care la rândul lor nu cer să punem de-a dreapta existența și de-a stânga non-existența, ori invers. Am arătat mai devreme că privilegierea proprietății de a exista se poate face în mai multe feluri, dintre care unele (de exemplu, prin intermediul folosirii cuantificatorilor, adică prin hotărnicirea domeniului variabilelor) sunt presupuse de aceste genuri de teorii. Însă conform teoriei intenționale a referinței, posibilitatea de a referi nu este legată mai mult de existență decât de alte proprietăți (a fi mamifer placentar, bunăoară). Abia după ce am stabilit că referim sau nu, putem să ne punem problema existenței referentului. Pot foarte bine, de exemplu, să hotărâsc ca prin expresia „nefericitul prinț al Elsinorului” să refer la Hamlet;

* Ch. Kahn, în *Retrospect of the Verb „To Be” and the Concept of Being*, p. 22, accentuează că folosirea ambiguă a lui „este”, pentru a sluji exprimării atât a predicției, cât și a existenței, este un artefact indo-european. Îmi place să interpretez această teză în sensul că atunci când vorbim despre lucruri nu trebuie să facem din existență o piatră de hotar; existența, în măsura în care este un atribut alături de celelalte atribute ale lucrurilor, nu trebuie să ne preocupe mai mult decât acelea.

iar într-o discuție ulterioară, ascultând argumentele partenerului meu, să exclam deodată: „Ah, așadar nefericitul prinț al Elsinorului nu a existat!”

Totuși, ideea de existență este presupusă într-un anumit sens și de teoria intențională a referinței. Pentru că și potrivit acestei teorii existența este totuși pusă deoparte, este separată de celelalte proprietăți. Așadar, teoria intențională a referinței într-un sens pune existența în rând cu proprietățile obiectelor (cf. principiului (I)), iar într-un alt sens – secund – existența este detașată de acele proprietăți.

Într-adevăr, ideea de existență este introdusă pe ocolite, după cum urmează: partea a doua a principiului (I) spune că a referi înseamnă *a intenționa să referi la ceva*. În mod obișnuit, referința este înțeleasă ca o relație: o relație între un construct lingvistic – de pildă, un nume propriu sau o descripție – și un item al lumii. Zicem: descripția „capitala României” referă la un oraș (București), care este un obiect (de bună seamă foarte complex) al lumii; și, de asemenea: „Carl Lewis” care este un nume propriu, referă la un om – la cunoscutul atlet american, campion olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbați. Dar să ne gândim și la o descripție precum „regele de astăzi al Franței”. În ce constă relația de referință aplicată ei? Aici avem două strategii pe care le putem urma:

A) *Prima strategie*. Ea pleacă de la supoziția că, în general, o relație nu există dacă nu există obiecte între care ea are loc. Dacă mă întâlnesc cu un cunoscut și el îmi spune că tocmai a avut o controversă cu Nae Cațavencu, nu îl voi crede. Fiindcă el mi-a comunicat că relația *a avea o controversă cu* are loc între el și Nae Cațavencu; dar, cum Nae Cațavencu e doar un personaj literar, înseamnă că (în sens propriu, nu metaforic!) nici relația *a avea o controversă* nu poate exista între o persoană reală și una fictivă. Tot astfel se întâmplă lucrurile și în cazul referinței. Când zic: „Cerber” referă la Cerber, eu afirm că relația *a referi la* are loc între numele propriu „Cerber” și câinele Cerber. Dar cel de-al doilea membru al relației lipsește de la apel – Cerber e un animal doar mitologic! – și de aceea nici despre relația însăși nu mai putem spune că există. Prin urmare, când nu avem obiectul la care

am vrea să referim, de fapt *nu reușim să referim*. Nu există nici o relație de referință între „Cerber” și Cerber. Aceasta pentru că, de fapt, Cerber neexistând, el nu este nimic. Problema nu e aceea că relația de referință nu are loc între termenul „Cerber” și obiectul Cerber (care nu există), ci că nu poate să existe nici o relație de referință între ceva – termenul „Cerber” – și nimic. Analog, să luăm descriția „regele de astăzi al Franței”. Cum ei nu îi corespunde nimic în lume, înseamnă că nu are loc (nu există) nici o relație de referință între această descriție și regele de astăzi al Franței, care nu există. Din nou trebuie să fim însă cu băgare de seamă: propoziția anterioară nu spune că relația de referire nu are loc pentru că regele de astăzi al Franței nu exista, fiindcă astfel s-ar fi presupus că avem o entitate – un „ceva” – care, deși nu există, este regele de astăzi al Franței. Ceea ce se spune e că relația de referință nu poate avea loc deoarece, deși primul ei termen – descriția „regele de astăzi al Franței” – există, nu avem nici un al doilea termen al ei și, ca urmare, nici despre relația înseși nu se mai poate spune că există.

Această configurare a unui răspuns la problema noastră nu este însă acceptabilă. Pentru că, aparent, când folosim expresia „regele de astăzi al Franței” noi avem o viză referențială; vrem să spunem cu ajutorul ei ceva *despre un obiect*. Că nu reușim, aceasta e o altă poveste. Dintr-o încurcătură precum aceasta putem ieși totuși în mai multe feluri:

a) Vom putea spune că expresia „regele de astăzi al Franței” numai aparent are o viză referențială; dar că, de fapt, noi nu folosim descrițiile pentru a spune ceva despre anumite obiecte. Ca urmare, nici nu se pune problema de a construi o relație de referință care să aibă descriția „regele de astăzi al Franței” ca prim membru. Aceasta e calea pe care a urmat-o Russell.

b) Vom putea considera, pe de o parte, că relația de referință se constituie și în cazul când nu există al doilea ei membru. Dar, potrivit strategiei (A), înseamnă că ambii ei membri trebuie să existe. De aceea, trebuie să avem un obiect care să corespundă descriției. Aici, din nou, avem la dispoziție mai multe opțiuni. Prima e cea a lui Frege: vom considera ca referent al descriției un obiect oarecare (care este item al lumii). Cea de-a doua opțiune e

cea a filosofului meinongian. Pentru el, referința nu e încâtușată în limitele a ceea ce există. Muntele de aur nu există, nu e un item al lumii. Iar dacă refer la muntele de aur, cu siguranță că faptul acesta nu e datorat existenței muntelui respectiv. Russell, cum am văzut, interpretează poziția lui Meinong în felul următor: descripția trebuie oricum să aibă un referent (căci doar așa am putea zice că relația de referință se poate constitui!). Dar acest referent nu există – prin urmare, întrucât el *este* totuși (căci dacă nu ar fi în vreun fel, nu am putea spune nici măcar că nu există), înseamnă că el are un alt statut ontologic.

B) *A doua strategie*. Potrivit acesteia, se admite că afirmația potrivit căreia o relație nu există dacă nu există membrii ei ar putea fi adevărată; după cum se admite că s-ar putea să fie falsă. În orice caz însă, ea nu are vreo relevanță în chestiunea pe care o discutăm noi aici. Strategia de la punctul (A) e greșită – se argumentează acum – fiindcă ea pune căruța înaintea calului. Ea presupune că problema de a decide dacă ceva este (există) sau nu este (nu există) e anterioară posibilității (și determină această posibilitate) de a referi la acel ceva. Dimpotrivă: se poate face lumină în încălțita chestiune a faptului de a exista numai dacă anterior ne-am aplecat asupra referinței. De aceea, ordinea de anterioritate este tocmai cea inversă: o dată ce știm ce înseamnă a referi, vom putea, apoi, să cercetăm – printre altele – și ce putem spune despre faptul de a exista.

Să vedem cum din această cerință (mai degrabă „promoțională” totuși) se poate construi un punct de vedere coerent. Sigur, va curge argumentarea, în cazul descripției „capitala României” ori a numelui propriu „Carl Lewis” există itemii corespunzători în lume și există relația de referință. Dar nu avem cum să conchidem de aici că relația de referință există *pentru că* există itemii respectivi. Tot ce avem la dispoziție e constituit de coexistența celor două condiții; dar de aici nu putem trage concluzia că o condiție o determină pe cealaltă. Fie următoarea analogie. Vom admite că atât propoziția „ $2 + 2 = 4$ ”, cât și propoziția „Dumnezeu cunoaște că $2 + 2 = 4$ ” sunt adevărate. (Pentru a admite ca adevărată cea de-a doua propoziție trebuie, poate, să facem unele presupuneri – de pildă că Dumnezeu există, că lui îi este accesibilă cunoașterea

aritmeticii etc. Cum în contextul de față astfel de presupuneri sunt irelevante, nu le vom discuta.) Dar să ne întrebăm: $2 + 2 = 4$ *pentru că* Dumnezeu cunoaște că $2 + 2 = 4$ sau, dimpotrivă, Dumnezeu cunoaște că $2 + 2 = 4$ *pentru că* $2 + 2 = 4$? Dacă ne repliem pe a doua latură a dilemei, înseamnă că admitem un punct de vedere „platonist”, după care există anumite relații aritmetice independente de orice și oricine – inclusiv deci de Dumnezeu – iar cunoașterea divină este o înregistrare a ceea ce are loc de fapt. Dacă, pe de altă parte, simpatizăm cu prima latură a dilemei, înseamnă că, într-un mod oarecum „cartezian”, adevărul matematic este instituit de anumite facultăți ale divinității. (Evident, epitetul „platonist” și „cartezian” trebuie luate drept construite teoretice, nu în sens exegetic.) Or, faptul că cele două propoziții coincid în ce privește adevărul lor nu poate servi pentru a decide între aceste două explicații care merg în sensuri contrare*.

Așadar, nu avem motive să conchidem că relația de referință se constituie *pentru că* ambii ei membri există.

O obiecție răsară însă imediat: dacă obiectul nu există, atunci nici relația de referință nu există. Cum Cerber nu există, nu există nici relația: „Cerber” referă la Cerber. De aici decurge că existența membrilor relației trebuie să fie anterioară constituirii relației. În ce mă privește, sunt de acord cu faptul că luarea în considerare a cazurilor în care unei expresii denotative din limbă (unei descripții sau unui nume propriu) nu îi corespunde nici un item al lumii poate ajuta la clarificarea problemei. Admit chiar că dacă Cerber nu există, nu există nici relația: „Cerber” referă la Cerber. Dar nu văd de ce ar decurge de aici că dacă relația de referință există, atunci există și obiectul referinței. De ce, bunăoară, ar decurge de aici că dacă relația: „capitala României” referă la orașul București există, atunci există și orașul „București”?

Răspunsul ar putea fi formulat în felul următor: sigur, orașul București există și există și relația: „capitala României” referă la orașul București. Dar, dacă orașul București nu ar exista, atunci nu ar exista nici relația: „capitala României” referă la orașul București. Această susținere, va zice oponentul, e de aceeași formă logică cu cea de mai sus, privitoare la „Cerber” și Cerber. De

* Acest exemplu va fi reluat într-un capitol ulterior.

aceea, din ea se va putea conchide că, întrucât relația noastră de referință există, există și membrii ei – în particular, există orașul București.

Din păcate, nu pot fi de acord că argumentarea de față e de aceeași formă cu cea privitoare la „Cerber” și Cerber. Și aceasta nu pentru că într-una apare expresia „există” și în cealaltă expresia „nu există”; diferența dintre ele nu e legată de natura predicatelor pe care le cuprind, ci de *forma lor logică*. Să observăm că în exemplul cu Cerber aveam o expresie de forma: „dacă Cerber nu există, atunci nu există...”; în celălalt exemplu avem: „dacă orașul București nu ar exista, atunci nu ar exista...”. Afirm: comportamentul logic al celei de-a doua implicații este diferit de cel al primeia. Cea de-a doua implicație ar putea fi reformulată astfel: „este *necesar* că, dacă orașul București nu există, atunci nu există nici relația...”. Iar cea de-a doua implicație o implică pe prima, nu însă și invers*. Căci, în general, dacă o propoziție este în chip necesar adevărată, atunci sigur că ea va fi și în chip simplu (adică asertoric) adevărată; dar dacă este în chip simplu adevărată (mai pe scurt zis: dacă ea este adevărată), atunci nu putem conchide că ea este în chip necesar adevărată. Este adevărat că numărul planetelor este mai mare decât șapte (în fapt, sunt nouă planete), dar ar fi greșit să conchidem de aici că e necesar ca numărul planetelor să fie mai mare decât șapte. Dar, cum numărul nouă e în mod necesar mai mare decât șapte, putem conchide și că realmente numărul nouă e mai mare decât șapte.

Acum, să privim mai cu atenție afirmația:

Este necesar că, dacă orașul București nu există, atunci nu există nici relația: „capitala României” referă la orașul București.

* Eu accept ca adevărată cea de-a doua implicație; de aceea o accept și pe prima. Așa se explică afirmația făcută mai sus, că admit o implicație de genul: dacă Ceber nu ar exista, atunci nu ar exista nici relația: „Cerber” referă la Cerber. Vreau să accentuez că un „pentru că” nu poate decurge dintr-un „are loc” (ci numai dintr-un „în mod necesar are loc”).

Printr-un mecanism logic elementar, se poate dovedi* că ea este echivalentă cu: este necesar că, dacă relația: „capitala României” referă la orașul București există, atunci orașul București există. Amintesc că această formulare a fost obținută plecând de la obiecția adresată punctului de vedere pe care l-am susținut, că dintr-o simplă stare de fapt privind existența relației de referință și a membrilor ei nu putem conchide nimic cu privire la factorul determinant între aceste două condiții. Obiecția spune, deci, că pentru a trage o concluzie e nevoie de ceva mai mult: nu numai de coexistența relației de referință și a membrilor lor, ci de un *raport necesar* între acestea.

Sunt de acord cu acest lucru; să îl exprimăm, deci, într-un mod mai general:

(ER) (*Principiul existenței relației de referință*) Este necesar că, dacă relația de referință există, atunci există și membrii ei.

Să aplicăm acum în sens invers o transformare utilizată mai devreme. Anume, o propoziție condițională de forma: e necesar că dacă p , atunci q o vom reformula în: dacă ar avea loc p , atunci ar avea loc și q . În cazul lui (ER), obținem:

(ER') Dacă ar exista relația de referință, atunci ar exista și membrii ei.

Cu aceasta, ne putem întoarce la afirmația că în cercetarea noastră nu este relevant faptul că relația de referință există. Căci ceea ce se cere, potrivit lui (ER'), nu e ca acest fapt să fie efectiv, ci altceva: ce ar decurge din presupunerea că acea relație de referință ar exista. Admit că, întrucât Cerber nu există, nu există nici relația: „Cerber” referă la Cerber. În acest sens, sunt de acord cu punctul de vedere parmenidian asupra referinței. Numai că eu consider că relația de referință nu este, prin aceasta, constrânsă să se aplice doar în cazul în care cel de-al doilea membru al ei este un item al lumii, este deci ceva care există în mod efectiv. Dimpotrivă, dacă apelăm la principiul (ER'), care doar implică – fără a fi echivalent cu – o implicație ca cea admisă aici, situația se prezintă

* Dacă din propoziția $\text{non-}p$ decurge $\text{non-}q$, atunci din propoziția q decurge propoziția p . În logica modală avem: dacă e necesar ca din propoziția $\text{non-}p$ să decurgă propoziția $\text{non-}q$, atunci e necesar ca din propoziția q să decurgă propoziția p .

într-un mod mai abstract și mai general. (Să notăm totodată că astfel face loc și intuițiilor venite dinspre celelalte trei teorii ale referinței.) Să luăm iarăși termenul „Cerber”. Eu susțin că putem vorbi despre faptul că acesta referă; susțin deci că putem defini relația: „Cerber” referă la Cerber, chiar dacă știm că Cerber nu există. Fiindcă, potrivit principiului (ER'), ceea ce trebuie avut în vedere este ceva de felul următor:

(ER'.1) Dacă „Cerber” ar referi la Cerber, atunci Cerber ar exista.

Sigur, eu nu zic că, efectiv, „Cerber” referă. Spun doar că dacă „Cerber” *ar referi*, atunci Cerber *ar exista*. Tot așa: eu nu susțin că descripția „regele de astăzi al Franței” referă la ceva (într-adevăr, la ce să refere? căci nu există nimic în lume corespunzând acestei descripții). Dar spun că dacă ea ar referi, atunci regele de astăzi al Franței ar exista. Pentru a spune ce înseamnă că o expresie referă, nu trebuie – potrivit principiului (ER') – să iau ca presupus, în avans, existența obiectului pe care îl vizează acea expresie (cum însă cerea filosoful parmenidian, în particular Russell). Pot vorbi despre *caracterul ei referențial* chiar și în afara existenței referentului ei, pentru că acest caracter e legat de o clauză de forma: dacă expresia „X” *ar referi*, atunci X *ar exista*.

Sunt convins că pot fi ridicate însă nenumărate semne de întrebare față de această perspectivă asupra relației de referință. Căci, dacă luăm o expresie ca „Cerber” ca referind, ne-am putea întreba: la ce referă „Cerber”? Există ceva la care referă „Cerber”? Cred că, atunci când se pun întrebări precum acestea, de vină sunt anumite presupoziii greșite și nemărturisite încă. Prima: se presupune că principiul (ER') ne îndreptățește ca, pentru orice expresie de forma unui nume ori a unei descripții, să admitem că există un obiect pe care această expresie îl vizează. Se presupune deci că s-ar instaura un soi de perspectivă meinongiană, după care orice având forma unei expresii referențiale fără îndoială că și referă*. Accentuez: eu spun că aceste expresii *nu* referă. Dar adaug: acest fapt este irelevant în chestiunile filosofice (în particular, în chestiunea construirii unei teorii filosofice a

* Cine admite postulatul de localizare evident că respinge direct acest mod de a privi lucrurile.

referinței). Existența nu are nici un rol primar într-o teorie a referinței. Căci într-o teorie a referinței ceea ce trebuie să avem în vedere nu e dacă o expresie *referă* sau nu, ci altceva: ce s-ar întâmpla dacă acea expresie *ar referi* (și ce s-ar întâmpla dacă ea nu ar referi).

A doua presupunere: dacă zic că „Cerber” ar referi, atunci va trebui să admit că există un tărâm în care locuiește Cerber. Prin aceasta, am continua să presupunem că referința este o relație: între un construct lingvistic și ceva care trebuie, într-un fel sau altul, să fie. Dar când zic: „dacă «Cerber» ar referi la Cerber”, pentru a conchide de aici diverse lucruri, eu nu procedez în nici un caz în felul următor: mai întâi, admit că „Cerber” neîndoielnic că nu referă la nimic; apoi, întrucât admit că are sens să admit că „Cerber” ar referi la Cerber, aş conchide că lui Cerber trebuie să îi atașez totuși un anumit statut ontologic (desigur, diferit de existență). Care să fie acest statut ontologic? etc. Presupunerea că aş proceda în felul acesta este însă falsă. Nu procedez astfel pentru că tot ceea ce ne angajează principiul (ER') este că *dacă* „Cerber” ar referi la Cerber, *atunci* Cerber ar exista. Adică: dacă lumea ar fi astfel încât în ea „Cerber” să refere, atunci în ea – în *această* lume – Cerber ar exista. Eu nu presupun un nou tărâm ca loc unde un Cerber fantomatic sperie oameni fantomatici. Din contră: zic că în *această* lume*, dacă „Cerber” ar referi, atunci Cerber ar exista. Ca urmare, nu presupun că lui Cerber i se atașează vreun statut ontologic și nici că acest statut e diferit de existență. Ceea ce afirm este că, dacă „Cerber” ar referi, atunci Cerber *ar exista* – și ar exista tot așa cum, în lumea actuală, există câinele meu Negru, care, acum când scriu acest pasaj, stă lângă biroul meu.

Dacă existența nu mai este limitată (legată) în vreun fel de existență, atunci voi putea trage o concluzie foarte importantă: are sens să vorbim despre referință atunci când expresiile pe care le considerăm privesc ceea ce gândim, ceea ce ne închipuim, ceea ce dorim, ceea ce băsnim etc. A vorbi despre referință în aceste cazuri nu e cu nimic mai nerespectabil decât a vorbi despre referința la ceea ce există. Este cu sens să spunem că expresia „nefericitul

* A se vedea, cu privire la acest aspect, discuțiile din capitolele următoare privind logica unei expresii precum „această lume”.

prinț al Elsinorului” are caracter referențial, sau – oarecum mai puțin riguros formulat – *referă*. Dar prin această susținere eu înțeleg că: dacă descripția „nefericitul prinț al Elsinorului” ar referi la Hamlet, atunci Hamlet ar exista. Putința de a avea o relația referențială trebuie, încă o dată, să fie separată de o interpretare greșită a situației. Afirm: referința este o relație între anumite constructe lingvistice (printre ele se află numele proprii și descripțiile) și ceea ce gândim, închipuim, există etc. Dar – pentru cazurile când nu e vorba de ceea ce există – aceasta nu înseamnă că postulăm o lume a celor gândite sau închipuite etc. A spune că o expresie „X” referă la un obiect *y* nu înseamnă că lui *y* îi atribuim un statut ontologic. Înseamnă doar că, dacă „X” ar referi, atunci *y* ar exista. În cazul nostru, dacă accept că referința este o relație între o expresie și, de exemplu, ceea ce îmi închipui (muntele de aur ori Ofelia), nu înseamnă că muntele de aur ori Ofelia există într-un anumit tărâm (în imaginația mea, bunăoară).

Trebuie să deosebim între faptul că mi-am imaginat ceva (muntele de aur) și faptul că acel ceva există în imaginația mea. (Nu vreau să spun că cineva nu ar putea să considere că primul fapt are loc dacă și numai dacă are loc și al doilea; vreau doar să sugerez că el nu este *constrâns* să admită că al doilea are loc, dacă primul are loc.) A spune că mi-am imaginat muntele de aur înseamnă a spune că iau expresia „muntele de aur” ca referențială, ca referind la ceva – la muntele de aur; dar nu în sensul că muntele de aur există în imaginația mea, într-un tărâm eteric, ci în sensul că dacă expresia „muntele de aur” realmente ar referi la un obiect, atunci ceea ce îmi imaginez ar și exista.

Am accentuat în detaliu asupra acestei deosebiri pentru a face cât mai acceptabilă distincția dintre o interpretare *ontologică* și una *logico-semantică* a relației de referință. Potrivit primei interpretări, referentului trebuie să i se atribuie – dacă el e asumat – un anumit statut ontologic. Unii autori – Russell, de pildă – au insistat că numai existența poate fi luată în discuție ca exprimând un statut ontologic, și că dificultățile ce apar trebuie manevrate într-o manieră eliminativă: dacă o expresie aparent referențială se dovedește că nu referă la ceva existent, atunci acesta e semnul faptului că ea, de fapt, nu este referențială. Alți autori au admis că

obiectele pot locui în diverse lumi (lumea heraldicii, lumea mitologiei grecești, lumea pieselor lui Shakespeare etc.) și că, deci, pot fi luate ca având un anumit statut ontologic (deși mai slab decât existența). Să subliniem aici că, potrivit acestei strategii, despre obiecte putem zice: a) că există – și anume în sens absolut, ca obiecte în lumea reală; sau b) că există în vreun tărâm eteric – al heraldicii, al mitologiei grecești, al pieselor lui Shakespeare etc. Se face așadar o distincție de natură între existența în sens absolut, pe de o parte, și celelalte feluri în care se poate spune că ceva este, pe de altă parte. Voi reveni mai jos la acest aspect.

Dar să ne întoarcem la interpretarea logico-semantică. Fie propoziția^{*} „Prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia”. Admit că expresia „prințul Elsinorului” are referință. Dar nu: 1) în sensul că prințul Hamlet a existat realmente; chiar dacă sunt convins că Hamlet nu a existat, eu tot spun că „prințul Elsinorului” referă la Hamlet; nici 2) în sensul că descripția referă la un locuitor (de vază, de bună seamă) al unei lumi ireale, lumea piesei lui Shakespeare intitulată *Hamlet*. Când spun că descripția „prințul Elsinorului” referă la Hamlet, eu spun doar că dacă ceea ce e cuprins în piesa lui Shakespeare s-ar întâmpla sau s-ar fi întâmplat aievea, atunci „prințul Elsinorului” ar fi avut ca referință pe Hamlet. Dacă, potrivit punctului (1) aș fi admis că Hamlet a existat, atunci pentru a determina dacă propoziția „Prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia” e adevărată ar fi trebuit să investighez faptele din lume; dacă, potrivit lui (2), aș fi admis că Hamlet locuiește într-o lume eterică, atunci pentru a determina dacă propoziția aceasta e adevărată ar fi trebuit să cercetez cum este acea lume (desigur, calea pe care o am la dispoziție este piesa lui Shakespeare). În ambele cazuri, propoziția e considerată ca având o valoare de adevăr; diferă doar felul în care urmează să determin acea valoare de adevăr.

Dacă însă acceptăm interpretarea logico-semantică, situația se schimbă: nu mai putem spune nici că propoziția este adevărată, nici că nu este adevărată. Așadar, potrivit acestei interpretări, nu propozițiile par să fie purtători ai adevărului. Un asemenea diagnostic îmi pare însă greși. Cred că propozițiile sunt purtători ai

* Subliniez iarăși: propoziția e luată ca unitate de semnificație.

adevărului, însă trebuie să modificăm modul de a înțelege adevărul; căci raportarea propoziției nu mai trebuie înțeleasă ca făcându-se – atunci când avem în vedere adevărul ei – la felul cum este realmente lumea, ci la felul în care lumea ar *fi să fie* (sau ar *fi fost*). Dar chiar dacă nu are sens să aplicăm acestei propoziții adevărul, vom putea încă admite că, dacă ceea ce e cuprins în piesa lui Shakespeare s-ar fi întâmplat aievea, atunci propoziția „Prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia” ar *fi fost* adevărată. Atenție: aici nu este vorba de a accepta că unele propoziții nu au valoare de adevăr. Afirm altceva – că aplicarea expresiei „este adevărată” unei propoziții se face într-un mod mai complex decât acceptăm de obicei. De obicei, zicem că propoziția X este adevărată sau falsă. În cazul nostru, lucrurile sunt mai complicate. Propoziția nu e considerată pur și simplu ca având forma: „Prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia”, ci e considerată într-un chip mai sofisticat, ca: „În piesa lui Shakespeare, prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia”. Atunci condiția de adevăr devine: dacă ceea ce e cuprins în piesa lui Shakespeare s-ar fi întâmplat aievea ...

Să luăm, de asemenea, propoziția: „Cel care a adus oamenilor focul a fost un titan”. Eu accept că descriția „cel care a adus oamenilor focul” referă – și anume referă la Prometeu. Însă aceasta în sensul că dacă întâmplările din mitologia greacă ar fi fost aievea, atunci descriția „cel care a adus oamenilor focul” ar fi avut ca referință pe Prometeu. Iar propoziția ar fi fost adevărată, *dacă* întâmplările din mitologia greacă ar fi fost aievea.

Acum, fie propoziția: „Capitala României este orașul București”. Aparent, în cazul ei nu e nevoie să realizăm o analiză atât de complicată. Pur și simplu se poate zice: descriția „capitala României” se referă la orașul București, iar propoziția este adevărată, fiindcă ceea ce afirmă ea corespunde faptelor reale. Totuși, să observăm că și în acest caz avem o situație întru totul analoagă cazurilor precedente. Acum zicem: „În realitate, capitala României este orașul București”, tot așa cum mai devreme zicam: „În piesa lui Shakespeare...”. Și continuăm analiza: dacă ceea ce e în realitate ar avea loc în realitate, atunci „capitala României” ar avea ca referință orașul București. Dar este *necesar adevărat* că ceea ce este în realitate are loc în realitate. Ca urmare, e necesar ca

descripția „capitala României” să aibă în realitate ca referință orașul București^{*}. De unde decurge că descripția „capitala României” referă la orașul București^{*}. (Analog, se poate arăta că propoziția: „Capitala României este orașul București” e adevărată.)

E momentul acum să formulăm mai exact în ce constă interpretarea logico-semantică. Potrivit acesteia, referința este o relație între un construct lingvistic (o descripție ori un nume propriu, să zicem) și ceea ce ne imaginăm, ceea ce dorim, gândim, ceea ce este etc. Nivelul de analiză este cel al unor expresii de forma: $F(H)$, unde H este o propoziție, să zicem de forma: „ X este așa-și-așa” (atenție: X este constructul lingvistic care ne

* Trebuie subliniat în ce constă această concluzie: ea spune că în mod necesar descripția are *în realitate* o anumită referință; ea nu spune că descripția are în mod necesar o anumită referință – ceea ce, evident, este fals: capitala României ar fi putut fi un alt oraș. Dar concluzia afirmă că, o dată ce descripția „capitala României” în realitate referă la orașul București, este necesar ca în realitate ea să refere la acest oraș. Principiul general pe care îl aplic aici este următorul: dacă în realitate are loc p , atunci este necesar că *în realitate* are loc p . Ceea ce este cu totul altceva decât că, dacă are loc p , atunci e necesar să aibă loc p – implicație care e falsă.

Dar acest principiu – dacă în realitate are loc p , atunci este necesar că *în realitate* are loc p – este unul pe care, deși îl folosesc aici în argumentare, nu îl accept. Cred, de fapt, că el nu este valid. Lucrul acesta se va vedea în capitolul dedicat existenței necesare, în care voi dezvolta semantica locală. Potrivit acelei semantici, principiul e mult prea restrictiv pentru a fi și adevărat. Faptul că îl aplic aici e datorat împrejurării că raționamentul în care el apare e unul pe care îl atribui oponentului poziției filosofice pe care o susțin în acest loc. Ca urmare, raționamentul ar fi putut fi atacat și direct, accentuând că acest principiu e incorrect. (Același lucru s-ar fi putut spune și despre aplicarea principiului: este *necesar adevărat* că ceea ce este în realitate are loc în realitate. Acesta e o consecință a celui amintit anterior.)

** Deducția merge astfel: dacă e necesar că descripția are în realitate o referință, atunci descripția are în realitate o referință. Și apoi: dacă descripția are în realitate o anumită referință, atunci descripția are aceea referință.

interesează!), iar F este un operator propozițional, precum „îmi imaginez că”, „doresc să”, „gândesc că”, „în piesa *Hamlet* de Shakespeare”, dar și „în realitate”.

G. Frege numea „oblice” contextele în care avem de-a face cu operatori propoziționali de acest fel (ca să fiu mai precis, voi sublinia că el nu includea printre operatorii care dau naștere unor astfel de contexte și expresia „în realitate”). Contextele oblice diferă de cele „directe”. În acestea din urmă, de pildă în: „Campionul olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbați este american”, descripția „campionul olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbați” referă la o persoană – la sportivul Carl Lewis. Rostul ei în propoziție este acela de a selecta sportivul respectiv. În contextele oblice, argumentează Frege, de pildă în „Ion nu crede că la Barcelona campionul olimpic la săritura în lungime bărbați a fost Carl Lewis”, descripția nu mai poate fi însă tratată ca având rolul de a selecta un sportiv – pe Carl Lewis. Căci dacă doar acest lucru ar conta, atunci am putea să înlocuim descripția cu numele propriu „Carl Lewis”, care și el servește pentru a selecta același sportiv. Dar atunci am obține în contextul nostru oblic: „Ion nu crede că Carl Lewis este Carl Lewis”. Or, această propoziție, întrucât spune că Ion se îndoiește de valabilitatea (unei instanțe a) principiului identității, spune altceva decât propoziția inițială. G. Frege a conceptualizat această situație afirmând că într-un context oblic descripția nu referă la referentul ei obișnuit; faptul acesta decurge de îndată ce observăm că, dacă am admite așa ceva, am obține – precum mai sus – rezultate inacceptabile. Cu acest lucru eu sunt de acord.

În afara acestei părți negative a abordării sale, Frege dorea să ofere și o parte pozitivă. După el, în contextele oblice descripția referă la ceea ce în mod normal (= în contextele directe) este *informația*^{*} pe care ea o transmite despre referentul său (în cazul nostru, informația că acesta e campion olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbați). Cu această parte a abordării lui Frege nu sunt de acord. Fiindcă, în primul rând, în acest mod descripția – în perspectiva lui Frege – de fapt nu mai referă, în sensul că ea nu

^{*} În terminologia lui Frege: referința e acum ceea ce în mod normal este *sensul* (*Sinn*) expresiei.

Cu aceasta, voi părăsi definitiv ipoteza că referința este o relație între constructe lingvistice și itemi ai lumii și voi susține alte teze concurente acesteia (și în favoarea cărora de altfel am argumentat până acum, mai mult sau mai puțin explicit). Prima, formulată deja, e aceea că referința se constituie nu relativ la structurile care caracterizează ceea ce (pur și simplu) este, ci relativ la structurile ce caracterizează ceea ce poate ori e necesar să fie. Modul indicativ nu ne este folositor pentru a edifica o înțelegere satisfăcătoare a existenței; avem nevoie să trecem de la modul indicativ la cel condițional, de exemplu la: *dacă X ar avea referință, atunci...*

A doua teză decurge imediat din încercarea de a invoca rolul esențial al contextelor oblice*. În aceste contexte, descripțiile și numele pot încă să fie luate ca referind (cf. primei teze). Dar ele nu referă în chip normal, adică la un item al lumii (așa cum pe bună

Potrivit liniei Kant-Frege-Russell, expresia „este” care apare aici este utilizată într-un mod diferit de cel care e cerut atunci când afirmăm propoziția

(2) Profesorul lui Alexandru Macedon este filosof.

În (1) apare „este” existențial; în (2) apare „este” predicativ. Propunerea mea este de a trata pe (1) ca exprimând faptul că:

(3) Profesorul lui Alexandru Macedon este în realitate.

(În acest fel contextul aparent direct din (1) e privit ca un context oblic.) Acum să ne raportăm la (3) într-un mod puțin mai proaspăt. Să considerăm că în (3) „este” e nu existențial, ci *predicativ*; să considerăm deci că în (3) expresia „în realitate” se comportă tot așa cum în (2) se comportă expresia „filosof”. Astfel, „este” existențial e redus la cel predicativ; ca urmare, capătă conținut afirmația că existența nu joacă, potrivit punctului de vedere susținut de mine aici, un rol diferit de celelalte predicate ale lucrurilor. Dar e ceva special cu ea. Acest *ceva* nu cred că privește însă pe „este”, ci logica expresiei „în realitate”!

* Cea de-a doua teză ne duce, prin ideea de *existență interioară* – de care, așa cum voi arăta imediat, este intim legată – la sensul secund în care spuneam mai devreme că intervine existența în teoria intențională a referinței: și anume, ne duce la ideea că existența intervine și în această teorie ca o proprietate care, într-un fel, nu mai este în rând cu celelalte proprietăți ale lucrurilor.

dreptate a remarcat Frege). Aceste două afirmații pot fi împăcate urmând diverse strategii. Frege a introdus distincția dintre *Sinn* și *Bedeutung* și a sugerat că în aceste contexte expresiile referă la ceea ce în chip normal este *Sinn*-ul lor. Am menționat mai devreme de ce nu sunt de acord cu această strategie. Cea pe care o prefer este următoarea: admit că, departe de a fi o relație cu itemi ai lumii, *referința este o relație între un construct lingvistic și ceva la care intenționăm să referim*. Afirmația, recunosc, contrazice felul obișnuit de a gândi referința ca o relație transcendentă, un membru al ei fiind ceva aflat dincolo de limbajul nostru, de ceea ce gândim, imaginăm, dorim, băsnim etc., ceva care locuiește într-un tărâm de sine stătător. Căci aici referința e luată altfel, anume ca o relație *interioară*. Pentru a referi, e suficient să rămânem la ceea ce gândim, imaginăm etc. Dar aceasta nu înseamnă că referim numai la ceea ce imaginăm sau gândim; această relație are – potrivit teoriei intenționale a referinței – toate atuurile pe care în mod uzual noi le atribuim relației de referință, înțeleasă în chip exterior, ca raport cu un item al lumii. Să explicităm.

Știm, de pildă, că – potrivit mecanicii newtoniene – există spațiu și timp absolut. Un newtonian – care în același timp adoptă o teorie parmenidiană a referinței – nu are dificultăți în a arăta ce înseamnă a referi la acest spațiu. Care este poziția unui adept al teoriei relativității? El nu acceptă, desigur, că există spațiul sau timpul absolut. Dar poate el să refere la acestea? Dacă e parmenidian, răspunsul său este: nu. Problema este însă că el poate face următoarea afirmație, din interiorul poziției sale: „Pentru un newtonian, spațiul și timpul absolut există”^{*}. Contextul în care trebuie analizată această afirmație este oblic, fiindcă noi ne aplecăm de fapt asupra următoarei propoziții: „Un einsteinian admite că pentru un newtonian...” Evident, einsteinianul nu e obligat să accepte că spațiul absolut există și va putea conchide că newtonianul greșește când susține că expresia „spațiu absolut” referă la ceva existent. Dar el poate spune că newtonianul intenționează să refere – deși fără succes – la spațiul absolut. Acesta este sensul în care spun că referința expresiei „spațiu

^{*} Într-adevăr, limbajul einsteinianului cuprinde absolut toate elementele care permit reconstruirea noțiunii de spațiu absolut.

absolut” este ceva la care intenționăm să referim. Uneori nu referim la ceva existent; alteori – da^{*}. Chestiunea dacă acel ceva la care intenționăm să referim și există e una *ulterioară* referirii. (Mă voi apleca mai pe larg asupra unui exemplu de acest fel în paragraful următor, punctul 3.)

Pentru a face mai puțin întunecoasă ideea de referință interioară, să luăm și un alt exemplu: fie teoria ZF a mulțimilor, iar X o mulțime a cărei definiție poate fi construită în această teorie^{**}. Ce înseamnă a spune că „ X ” referă? Că, dacă M e un model al lui ZF, există în domeniul lui M o mulțime care satisface condiția cuprinsă în „ X ”. Dar M însuși poate fi descris cu ajutorul teoriei ZF a mulțimilor; acest model poate fi construit ca o mulțime care are anumite caracteristici (cele ce decurg din construcția sa), de exemplu ca mulțime a mulțimilor din domeniul său și a relațiilor dintre acestea. Acum, ne putem întreba cu sens dacă „ M ” însuși referă; și vom zice că referă, dacă există un model M' al lui ZF și există în domeniul lui M' o mulțime care satisface condiția cuprinsă în „ M ”. Modelul M este, în sensul acesta, *interior* teoriei ZF a mulțimilor. Referința lui „ X ” e o relație între „ X ” și un element al lui M ; dar M nu este transcendent, ci interior teoriei ZF. Zicem atunci că referentul lui „ X ” e ceva la care intenționăm să referim^{***} (că acel referent poate să existe „realmente” – adică în modelul standard, modelul „intenționat” al teoriei ZF – aceasta e o altă chestiune).

^{*} Și în cazul newtonianului putem considera că avem a face cu un context oblic; într-adevăr, propoziția pe care ne bazăm este: „Un newtonian admite că, din perspectiva teoriei sale, spațiul absolut există”.

^{**} Să presupunem că mulțimea X e definită în teoria pură a mulțimilor și că nu e o clasă. De pildă, fie X mulțimea acelor mulțimi care satisfac în ZF ipoteza lui Suslin.

^{***} Atenție: această relație de referință nu trebuie confundată cu cea semantică între două limbaje, de pildă cu cea dintre limbaj și metalimbaj (care e implicată, de exemplu, în teoria tarskiană a adevărului).

De asemenea, sper că este evident că nu trebuie să confundăm existența interioară cu una „mentală”.

Cu aceasta, putem reveni la ideea de existență. Dacă în *M* există un element care corespunde lui „X” zicem că *X* există în *M*. Însă, cum relația de referință este interioară, întrucât *M* însuși este interior, din acceptarea faptului că „X” referă nu decurge că referentul există într-un târâm căruia trebuie să-i atribuim un oarecare statut ontic, ca o condiție a posibilității de a lucra cu acel referent. Mai degrabă, această existență a lui *X* în *M* este și ea interioară. Acel ceva la care referim există – dar nu într-un anume târâm de sine stător, nu în sens transcendent; referim la ceva pe care îl gândim sau îl închipuim – și putem spune, într-un sens interior, că acel ceva există anume în sensul în menționat mai devreme: că dacă ceea ce gândim ori închipuim ar exista, atunci am referi la acel ceva gândit ori imaginat.

Interesant în posibilitatea de a defini *existența interioară* (= ceva există interior dacă și numai dacă intenționăm să referim la el, iar intenția noastră de a referi la el este încununată de succes) e așadar faptul că, pe de o parte, din afirmarea puținței de a referi la ceva nu decurge nimic în legătură cu statutul *real* (în sens „absolut”) al acelei entități. Ea poate să existe (interior) nu doar ca existență în realitate, ci și ca existență în imaginație, în mitologia greacă etc. În plus, aceasta nu înseamnă că postulăm o lume mai mult sau mai puțin fantomatică în care acea entitate ar sălăslui. Pe de altă parte, existența interioară este un concept îndeajuns de puternic încât să recuperăm cu ajutorul lui tot ce putem spune, în mod obișnuit, despre entitățile care sunt în realitate. În acest sens, existența interioară ne permite să reconstruim („interior”) existența „în realitate”.

b) Referință fără existență

Precum călătorul după un drum lung și fără de popas, raționamentul pe care l-am urmărit până acum trebuie că simte și el nevoia odihnei. Drept urmare, în acest paragraf nu vom mai înainta nici un pas; dimpotrivă, ne vom uita înapoi. Țelul e dublu: pe de o parte, e acela de a detecta câțiva stâlpi de sprijin pentru teza că în teoria referinței nu este nevoie, într-un anume sens, să presupunem un statut special pentru existență în raport cu atributele obișnuite

ale entităților considerate. Trei, cel puțin, sunt locurile în care cred că terenul e potrivit pentru a ne rezema temeinic pe el, pentru a clădi acea teză. Anume: 1) coerența teoriilor non-parmenidiene ale referinței; 2) „teoria cauzala a referinței”; 3) relațiile interteoretice. Le voi cerceta – pe scurt – pe fiecare în parte. Pe de altă parte, scopul urmărit aici e de a accentua asupra distincției făcute anterior între cele trei contexte care sugeram că intră în „cunoaștere”, anume deci atunci când susținem^{*} că, să zicem,

Învățătorul lui Aristotel era atenian.

Avem aici, mai întâi, susținerea că expresia „învățătorul lui Aristotel” *referă*; apoi, avem susținerea că învățătorul lui Aristotel are o *proprietate* – aceea de a fi atenian; în sfârșit, susținem că propoziția „Învățătorul lui Aristotel era atenian” e *adevărată*. Teza mea e că eșecul în a deosebi între aceste trei contexte se regăsește în multe poziții filosofice. Bunăoară, distincția între cele trei contexte e hotărâtoare pentru aprecierea criticii russelliene a teoriei obiectelor a lui Meinong, ori pentru o înțelegere potrivită a „teoriei cauzale a referinței”, ori pentru o reconstrucție a relațiilor interteoretice. Cele trei locuri pe care le voi cerceta în acest paragraf sunt, după mine, cazuri fericite în care această distincție iese în chip esențial în față.

E momentul aici, de asemenea, să încercăm și o altă punere a distincției dintre cele trei contexte. Voi introduce următoarea terminologie: atunci când vorbim despre adevărul unei propoziții, voi zice că ne situăm într-o perspectivă *epistemologică*; când vorbim despre faptul că o entitate are sau nu are o anumită proprietate, voi zice că perspectiva este *ontologică*; în sfârșit, când vorbim despre faptul că o expresie referă, perspectiva noastră voi zice că este *semantică*. Ideea e deci de a vedea susținerile de genul lui:

* Accentuez: teza mea e că noi folosim expresiile limbajului nostru care au forma *gramaticală* a unei propoziții – expresii precum e cea de care e vorba aici – atât pentru a face *propoziții* (care au valoare de adevăr: adevărul sau falsul), cât și în sens *nepropozițional*, pentru a aserta 1) că ceva referă ori nu, ori 2) că ceva are ori nu o proprietate. Aici și mai jos expresii precum „susținere”, „a vorbi”, „a zice” nu privesc deci numai acest sens propozițional (legat de contextul adevărului!).

Învățătorul lui Aristotel era atenian
ca ambiguă, în sensul că ele pot exprima trei feluri de susțineri, ireductibile una la alta; epistemologică, ontologică ori semantică.

Atenție! Am propus aici un mod de a înțelege în ce constă o perspectivă *ontologică*; dar sensul în care voi utiliza termenul „ontologic” diferă de cel obișnuit, tradițional (pe care de altfel l-am admis până acum, și cu care ne vom mai întâlni, de altfel, la punctul 3 mai jos, când vom vorbi despre „ontologia” unei teorii). În mod obișnuit, se zice că aspectul ontologic privește susținerile noastre despre ceea ce este, ceea ce există. Or, aici am luat ontologia ca vizând numai susținerile noastre despre proprietățile pe care le au sau nu diversele entități despre care vorbim. Potrivit teoriei intenționale a referinței, susținerile că expresiile noastre *referă* nu privesc faptul că ceva există, ci că ceva ar fi să existe dacă expresiile în cauză ar referi. Ca urmare, relația – semantică – de referință nu este între un construct lingvistic și realitate, „lume”, așa cum se admite în chip obișnuit că ar fi (o dată ce ne-am situa în plan ontologic).

1. *Coerența teoriilor non-parmenidiene ale referinței.* Pentru a conchide că în teoria referinței nu trebuie să legăm puțința de a referi de vreo proprietate particulară – bunăoară cea a existenței – am sugerat că sunt conceptibile patru genuri de teorii ale referinței, incompatibile între ele. Dar o replică răsare imediat în mintea celui care se îndoiește că această strategie este credibilă. Anume, el va susține că nu toate cele patru genuri de teorii sunt coerente sau, cel puțin, va susține că unele dintre ele sunt mai potrivite decât altele pentru a face față problemelor, „dificultăților” care confruntă o teorie a referinței; iar dacă e așa, spune el, desigur că atunci linia de argumentare indicată se surpă.

O atare replică e preferată de parmenidieni; ținta lor este de obicei poziția meinongienilor. Iar parmenidienii încearcă să arate fie că meinongienii cad în contradicție, fie că soluțiile propuse de ei pentru a depăși diverse dificultăți sunt greoaie, artificiale etc.

* Până acum nu am avut în vedere decât expresii de forma numelor proprii și a descripțiilor. Dar de bună seamă că am putea să ne gândim și la propoziții: acestea vor referi la *fapte*. Pentru o discuție în acest sens, a se vedea capitolul următor.

(vezi, de pildă, atacul lui Russell împotriva lui Meinong). Or, aici se poate afla un stâlp de sprijin al poziției mele: dacă, dimpotrivă, va fi posibil să se probeze că poziția meinongiană este coerentă, că ea poate răspunde satisfăcător încercărilor la care e supusă, atunci teza pe care o susțin va dobândi un plus de plauzibilitate*.

Pentru a micșora spațiul de joc, voi discuta argumentele lui B. Russell împotriva teoriei referinței a lui Meinong, căutând să arăt că ele nu sunt fatale acesteia¹⁰. O primă obiecție a lui Russell e formulată astfel:

„conform acestei teorii (a lui Meinong – *n. ns.*), oricărei sintagme denotative corecte din punct de vedere gramatical îi corespunde un *obiect*. În virtutea acestui principiu, «regele de astăzi al Franței», «pătratul rotund» etc. se presupune că ar fi obiecte veritabile. Se admite că asemenea obiecte nu *subzistă*, dar oricum, se presupune că ele sunt obiecte. Acest punct de vedere constituie prin el însuși o dificultate” (OD, p. 45).

Cum remarcă N. Griffin, aici nu e de fapt un argument, ci doar afirmarea unei diferențe de opinie; Russell spune doar că el nu admite obiecte subzistente**. Dar dacă vrem totuși să construim susținerea că „acest punct de vedere constituie prin el însuși o dificultate” ca un argument, se poate proceda astfel: Russell ia ca valide 1) principiul părții și al întregului (PPI): dacă „*S*” e o propoziție, iar *A* o parte a ei, atunci *S* poate fi asumat dacă și numai dacă orice parte a ei *A* poate fi asumată; și 2) principiul că judecățile (*S*, de pildă) subzistă (ele au deci același statut ontic ca și universaliiile). Principiul (PPI), cum am văzut, este semantic; dar principiul (2) este formulat ontologic. Cum pot fi puse ele împreună pentru a reuși să conchidem ceva?

* De ce parmenidianul e cel care atacă, iar meinongianul cel care se apără? Motivul e unul conjunctural: poziția primului e mai bine elaborată, în timp ce al doilea se află și azi abia în stadiul în care schițează contururile poziției sale.

** Așa cum s-a arătat în paragraful anterior, el admitea că universaliiile subzistă; însă pătratul rotund nu este un universal, ci un obiect.

O cale e aceea de a propune un pandant ontologic principiului (PPI). Dacă admitem:

(AES) Orice care poate fi asumat fie există, fie subzistă, obținem: judecata *S* există dacă și numai dacă orice parte a ei *A* există; altminteri, ea subzistă. Or, *S* nu există; deci subzistă și, în consecință, vom avea:

(PPI') *S* subzistă dacă și numai dacă *A* fie există, fie subzistă.

Dar acum punctul (2) și (PPI') permit împreună să inferăm: *A* fie există, fie subzistă. Dacă *A* este, să zicem, regele de astăzi al Franței, atunci, întrucât acesta desigur că nu există, trebuie să conchidem că subzistă. Or, Russell nu admite că obiecte precum regele de astăzi al Franței subzistă. Situația e și mai gravă dacă vom considera un obiect imposibil, precum pătratul rotund. Potrivit raționamentului de mai sus, trebuie să admitem că acesta subzistă.

Pentru Russell, situația se prezintă acum destul de deslușit. Anume, fie acceptăm că obiecte precum regele de astăzi al Franței ori pătratul rotund subzistă – deci vom fi angajați față de o ontologie inflaționistă – ceea ce Russell nu e însă tentat să facă, fie respingem susținerea că aceste obiecte sunt realmente constituenți ai judecăților în care ele apar. Iar dacă adoptăm a doua strategie, atunci (PPI') nu se mai poate aplica și deci nu mai avem cum să conchidem că acele obiecte subzistă.

Încercând să privim mai atenți raționamentul în cauză, vom observa însă următoarele: în raționament Russell face apel la principiul (PPI) (sau, mai precis, la (PPI')); or, cum am arătat deja în paragraful 2 al capitolului anterior, Meinong îl respinge. Ar decurge de aici că critica lui Russell nu se îndreaptă asupra teoriei lui Meinong din interiorul acesteia, ci încearcă să extragă o dificultate din punerea ei în conjuncție cu unele teze nemeinongiene. Însă evident că prin aceasta teoria lui Meinong nu este respinsă: ei doar i se presupune falsitatea¹¹.

Prima obiecție a lui Russell este așadar o critică externă a teoriei obiectelor; obiecția nu poate dovedi că aceasta este în sine de nesusținut, contradictorie. Dar în diverse texte ale lui Russell și chiar în *OD* se găsesc încă două obiecții, de data aceasta interne .

* În esul lui N. Griffin se aduc în discuție și alte texte ale lui Russell relevante în discuția noastră. De remarcat că unii autori

Dacă ele țin, atunci se poate conchide că teoria lui Meinong nu este consistentă. Iată un text din *OD* (p. 45):

„obiecția majoră este că asemenea obiecte se recunoaște că sunt capabile să calce legea noncontradicției. Se pretinde, de pildă, că existentul rege de astăzi al Franței există, dar și că nu există, că pătratul rotund este rotund și nu este rotund etc. Dar acest lucru este intolerabil, iar dacă putem făuri o teorie care să evite această situație, atunci acea teorie este preferabilă.”

Cele două obiecții privesc: prima – existentul rege de astăzi al Franței; cea de-a doua – pătratul rotund. (Diferența dintre ele nu constă numai în aceea că unul dintre cele două obiecte este posibil, iar celălalt imposibil, ci și în intervenția expresiei „existent”; în alte lucrări, Russell reformulează prima obiecție și în raport cu existentul pătrat rotund.)

Să vedem mai întâi în ce constă obiecția care poartă asupra existentului rege de astăzi al Franței. În interiorul teoriei lui Meinong se poate arăta, zice Russell, că acesta există și, de asemenea, că nu există. Într-adevăr, întrucât Franța e astăzi republică, avem:

(1) Existentul rege al Franței nu există.

Dar, potrivit lui Meinong, este valabil (PC) – postulatul caracterizării – anume că orice item are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza. De pildă, calul înaripat are proprietatea de a fi cal și are proprietatea de a fi înaripat. De aceea, vom putea accepta că:

(2) Existentul rege de astăzi al Franței e rege.

dar și:

(3) Existentul rege de astăzi al Franței există.

Or, (1) și (3) se contrazic*. Ca urmare, teoria permite să deducem o contradicție. Dar are dreptate Russell? Adică, este inca-

consideră că în unele lucrări ale lui Russell ar exista și o a patra obiecție, anume că nu posedăm criterii pentru a identifica obiectele neexistente și, de aceea, acestea sunt dubioase.

* Atentie! Nu e obligatoriu aici să considerăm că (1) și (3) sunt propoziții contradictorii între ele și deci nu trebuie să considerăm că (1) și (3) nu pot fi ambele adevărate; putem lua pe (1) și pe (3) ca

pabil Meinong să evite acuza de frângere a legii non-contradicției? Nu. Meinong poate evita acuza, ba chiar are de ales între destul de multe strategii de argumentare. Bunăoară, ar putea susține că principiul său al libertății de asumție (LA = orice poate fi asumat), deși se aplică regelui de astăzi al Franței, nu se aplică și existentului rege al Franței; sau ar putea respinge clauza (1), adică ar abandona angajarea față de neexistența *existentului* rege de astăzi al Franței. O a treia cale de a susține că postulatul caracterizării (PC) nu se aplică în cazul oricăror proprietăți; anume, cele care vizează statutul ontic al entității considerate nu cad sub acțiunea lui (PC), de pildă: existența, incompletitudinea, imposibilitatea, simplitatea. Ca urmare, (PC) nu va putea fi aplicat pentru a conchide pe (3).

Prima și a treia cale sugerează că două dintre principiile de bază ale teoriei obiectelor trebuie amendate; or, Meinong de bună seamă că nu va dori așa ceva. La rândul ei, a doua cale intră în conflict cu intuițiile noastre. Ca urmare, trebuie căutate alte strategii de neutralizare a obiecției lui Russell. De pildă, s-ar putea porni de la o cercetare mai atentă a postulatului caracterizării, potrivit căreia orice item are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza. Dar, va fi să zică Meinong acum, existența nu e o proprietate care caracterizează o entitate. De aceea, (PC) rămâne intact, dar (3) nu mai poate fi susținut. Această a patra cale diferă de a treia, întrucât aceea admitea că existența caracterizează o entitate și, odată acceptată, conducea la respingerea lui (PC) în forma dată.

Înainte de a trece la cea de-a cincea cale pe care o are la dispoziție Meinong, să facem următoarea remarcă. Expresia (3) ne duce cu gândul la argumentul ontologic, în varianta – să zicem – a lui Descartes. Acolo se pornea de la conceptul de ființă perfectă. Și ce înseamnă că ceva este o ființă perfectă? Că este atotștiutor, atotputernic, pe deplin bun, existent etc. Argumentul proceda prin

exprimând două aspecte care vizează felul în care se face predicția despre obiectele meinongiene. Distincția aceasta va fi importantă mai jos, acolo unde se vor aminti două forme ale legii non-contradicției.

* Aceasta e calea urmată de Kant, Frege și Russell; existența nu este o proprietate a obiectelor.

punerea la lucru a unui postulat al caracterizării, care permitea să asertăm propoziția:

(4) Ființa atotștiutoare, atotputernică, pe deplin bună, existentă etc. e atotputernică.

dar și propoziția:

(5) Ființa atotștiutoare, atotputernică, pe deplin bună, existentă etc. există.

Încercarea de a bloca susținerea (3) este, în mare măsură, analoagă celei de a bloca susținerea (5). Obiecția lui Russell trimite așadar la o formă a bătrânului argument ontologic. Ea poate fi evitată dacă se acceptă chiar soluția lui Russell – adică să se considere că existența nu e o proprietate. Dar, pare a presupune Russell, pentru Meinong ea este o proprietate și de aceea obiecția este valabilă ca o critică internă a teoriei obiectelor.

Într-adevăr, Meinong nu spune că existența nu e o proprietate. Însă – iar cu aceasta am ajuns la cea de-a cincea cale – el poate argumenta după cum urmează: postulatul caracterizării nu ne permite să susținem pe (3), ci o altă expresie, anume

(3') Existentialul rege de astăzi al Franței este existent.

Iar Meinong va accepta pe (3'), dar se va îndoi că din (3') decurge (3) și va respinge pe (3). Deși existentialul rege de astăzi al Franței este existent, el nu există.

Desigur, se va replica imediat (iar Russell chiar așa a făcut): nu e nici o diferență între a fi existent și a exista. Meinong nu e de acord. El argumentează astfel¹²: proprietăți ca existența, imposibilitatea, incompletitudinea, simplitatea sunt diferite de cele obișnuite ale obiectelor. Ele sunt proprietăți *extraconstitutive* (*ausserkonstitutorische*) ale obiectelor și nu pot fi folosite pentru a caracteriza un item (deci (PC) nu li se poate aplica), în timp ce a fi rege, a avea aripi etc. sunt proprietăți *constitutive* (*konstitutorische*). Chiar și numai această distincție (a se vedea a treia cale)

* Analog, Meinong va putea accepta, conform postulatului caracterizării, propoziția:

(5') Ființa atotștiutoare, atotputernică, pe deplin bună, existentă etc. este existentă.

dar va respinge pe (5). Deși, deci, ființa perfectă va fi fiind existentă, ea nu e obligatoriu să și existe.

ar fi de-ajuns pentru a doborî obiecția lui Russell; dar Meinong merge mai departe și atașează fiecărei proprietăți extraconstitutive un pandant constitutiv, o versiune slăbită a acesteia. Acel pandant poate într-adevăr caracteriza un item. Astfel, deși existența este extraconstitutivă, ea are un pandant – existent – care intră în caracterizarea existentului rege de astăzi al Franței. Dar, fiind o versiune slăbită a existenței, *existent* nu atrage după sine existența itemului – ceea ce putea face doar versiunea tare, extraconstitutivă a proprietății. Or, postulatul caracterizării se aplică doar acestui pandant slăbit.

Cea de-a doua obiecție a lui Russell nu are deci finalul dorit de filosoful englez. Să vedem însă cum e cu cea de-a treia. O reamintesc: pătratul rotund calcă legea non-contradicției, căci el este rotund și, de asemenea, nu este rotund. Mai precis, raționamentul lui Russell curge astfel. Fie pătratul rotund; aplicându-i postulatul caracterizării, avem:

(6) Pătratul rotund este rotund.

(7) Pătratul rotund este pătrat.

Din (7) putem conchide:

(8) Pătratul rotund nu este rotund.

Dar, susține Russell, (6) și (8) sunt contradictorii; dacă sunt susținute împreună, se încalcă legea non-contradicției. Și ce poate fi mai de nedorit decât un atare lucru?

Plasându-ne pe poziția lui Meinong, vom putea să găsim totuși un răspuns și acestei provocări russelliene. Mai întâi, în ce constă invocata lege a non-contradicției? În textul citat din *OD*, p. 45, Russell pare să considere condiția că pătratul rotund este rotund și nu este rotund ca o încălcare a acestei legi. În general, deci, am avea: *A* este *B* și nu este *B* ca o încălcare a legii non-contradicției.

Lucrurile ar putea fi însă interpretate, dintr-o perspectivă meinongiană, și altfel. Anume, am putea zice că, atunci când spun „*A* este *B*” (ca parte a susținerii făcute mai sus), ceea ce exprim nu e o propoziție, ci numai faptul că *B* este predicat despre *A*. Ceea ce va conta atunci aici este *predicația*. Am avea așadar:

(LNC-p) (*legea non-contradicției relativă al predicației*) Nu este cazul atât că *A* este *B* cât și că *A* nu este *B*.

Așadar, dacă ne raportăm la (LNC-p), nu putem să spunem nimic despre adevărul sau falsitatea unor propoziții, căci „*A este B*”, de pildă, este luată aici ca o condiție cu privire la ceea ce se întâmplă, nu ca o propoziție. Diferența se poate vedea limpede dacă ne aplecăm asupra condiției negative, „*A nu este B*”. Intuitiv, deosebirea e între: 1) *A nu este B*; și 2) nu e adevărat că *A este B*. În al doilea caz spunem despre o propoziție, propoziția: „*A este B*”, că nu este adevărată; în primul – că *B* nu este predicat despre *A*. Dacă avem o atare deosebire, înseamnă că există o discrepanță între logica lui *A nu este B* și cea a lui *nu este adevărat că A este B*. Meinong¹³ accentuează că în cele două cazuri negația are domenii diferite: în primul ea se aplică unui termen – lui *B*; în al doilea – unei propoziții, propoziția „*A este B*”. În *A nu este B* (în care ceea ce contează este predicția), negația indică, după Meinong, că *A* posedă proprietatea opusă lui *B*; în *nu este adevărat că A este B* e indicat altceva, că o proprietate – anume *B* – este absentă*. Să scriem *A este ~B* pentru: *A nu este B*; și $\neg(A \text{ este } B)$ pentru: nu este adevărat că *A este B*. Aici „~” este negația care se aplică termenilor, iar „ $\neg$ ” este negația obișnuită, aplicabilă propozițiilor. Dacă una dintre ele ar fi reductibilă la cealaltă, ar trebui să avem: *A este ~B* dacă și numai dacă $\neg(A \text{ este } B)$. Or, se poate arăta că:

a) Dacă *A* este un item contradictoriu, pătratul rotund să zicem, atunci nu avem: dacă *A este ~B*, atunci $\neg(A \text{ este } B)$. Căci, potrivit presupunerii, *A* este și *B*, și *~B*, dar din prima condiție ar decurge că propoziția „*A este B*” e adevărată, iar din a doua că e falsă – și atunci ar trebui să acceptăm două propoziții contradictorii, ceea ce nu e deloc de dorit.

b) Dacă *A* este un item incomplet**, cal înaripat să zicem, atunci nu avem: dacă $\neg(A \text{ este } B)$, atunci *A este ~B*; căci este

* E ușor să legăm această idee a lui Meinong de deosebirea pe care o făcuse Russell în OD între apariții primare și secundare ale unei descripții (în propoziții negative, de pildă).

** Potrivit lui (PC), un item are proprietățile care sunt folosite pentru a-l caracteriza. Dar el nu trebuie, în același timp, să fie gândit ca determinat complet. Despre Hermes nu ne întrebăm ce număr poartă la sandale. După J.N. Findlay, în *Meinong's Theory of Objects and Values*, Clarendon Press, Oxford, 1963, cap. 6, obiectele incomplete

posibil ca A să nu aibă nici proprietatea B , nici proprietatea $\sim B$ (calul înaripat nu este, să presupunem, potrivit caracterizării date, nici alb, nici sur, nici murg etc.; dar propoziția „ A este B ” e falsă.

Putem reveni acum la legea predicativă (LNC-p) a non-contradicției. Dacă interpretăm expresia „nu este cazul” ca exprimând negația propozițională, atunci ea este echivalentă cu:

$$\neg((A \text{ este } B) \text{ și } (A \text{ este } \sim B))$$

Această expresie nu privește, desigur, predicția, ci raportul dintre două propoziții (contradictorii). Să observăm de asemenea că ea nu poate fi folosită împotriva lui Meinong, cum părea să creadă însă Russell. Într-adevăr, (LNC-p) nu e valabilă în cazul itemilor contradictorii, precum pătratul rotund: căci eu pot accepta atât că A este B , cât și că A este $\sim B$, fără a cădea în contradicție.

Cum s-ar fi constituit contradicția? Simplu: dacă din A este $\sim B$ se putea conchide $\neg(A \text{ este } B)$. Am fi avut atunci două propoziții contradictorii, anume „ A este B ” și $\neg(A \text{ este } B)$ *, care, împreună, ar fi dus la consecințe dezastruoase. (Aici trebuie să adaug două observații. Mai întâi, trebuie să putem conchide și altceva, anume din condiția A este B că este adevărat că A este B . Trebuie, deci, ca în argumentare să putem trece de la condiții care exprimă predicții la adevărul (sau falsitatea) unor propoziții. În al doilea rând, exprimând relația dintre predicția: A este $\sim B$ și propoziția: $\neg(A \text{ este } B)$, nu am folosit termeni ca „inferăm” sau „deducem” ori „demonstrăm”, ci un altul: „conchidem”. Aceasta, fiindcă primii trei au înțelesul bine stabilit de raporturi între (mulțimi de) propoziții; „conchidem” cred că poate fi folosit și când nu avem a face cu propoziții, ci chiar cu predicții ori cu raporturi între predicții și propoziții.)

Se pare însă că, atunci când vorbea de legea non-contradicției, Russell¹⁴ nu avea în minte o formulare a acesteia privitoare la predicție (anume, (LNC-p)), ci una privitoare la adevăr:

sunt, pentru Meinong, de forma: ceva care este așa-și-așa. Ele nici nu există și nici nu subzistă, fiindcă obiectele de aceste feluri sunt determinate complet.

* De data aceasta, „și” ar fi trebuit interpretat drept conjuncție interpropozițională.

(LNC-a) (*legea non-contradicției privitoare la adevăr*) Nici o propoziție nu poate fi atât adevărată cât și falsă.

Dacă el ar fi putut arăta că teoria obiectelor a lui Meinong conduce la asertarea concomitentă atât a propoziției „*A este B*”, cât și a propoziției „*¬(A este B)*”, atunci într-adevăr obiecția sa ar fi fost încununată de succes. Căci (LNC-a) conduce la:

$\neg(A \text{ este } B) \text{ și } \neg(\neg(A \text{ este } B))$

(Aici *A este B* este înțeleasă nu ca o condiție – ca mai sus – ci ca o propoziție! Atenție la acest lucru.) De aici, prin logica propozițiilor, se poate deduce orice.

Putem să revenim acum la expresiile (6) și (8). Dacă ele sunt interpretate drept condiții – care privesc deci predicatia – atunci nu avem nici o contradicție, fiindcă legea (LNC-p) nu e încălcată în cazul unui item imposibil (= contradictoriu) precum pătratul rotund. Dacă ele sunt interpretate drept propoziții, atunci iarăși nu avem nici o contradicție, fiindcă – în acest caz – nu putem să le obținem ca adevărate decât cu prețul unei inferențe invalide de la o condiție de forma *A este B* la o propoziție: „*A este B*”. Așadar, și cea de-a treia obiecție a lui Russell cade^{*}.

^{*} Într-o formă particulară, distincția dintre predicatie și adevăr a avut un rol central în ultimele decenii în logică și filosofie. E vorba despre modalitățile așa-numite *de dicto* și *de re*. Să luăm expresiile:

1. Numărul la care mă gândesc acum este în mod necesar prim.
2. E necesar ca numărul la care mă gândesc acum să fie prim.

Prima expresie spune că un obiect (numărul la care mă gândesc acum (are o proprietate – aceea de a fi prim – și anume o are în chip necesar. Expresia (1) vizează așadar *predicarea* unei propoziții despre un obiect, dar într-un anume mod. Expresia (2) spune altceva: că unei propoziții – propoziția: „Numărul la care mă gândesc acum este prim” – putem să îi aplicăm calificativul de a fi necesară. Expresia (2) vizează *adevărul* unei propoziții, și anume o calificare a acestuia. Expresia (1) este *de re*, iar (2) este *de dicto*. Dar putem observa acum că, deși gramatical vorbind și (1) și (2) sunt propoziții, numai (2) se dovedește din punct de vedere logic a avea un caracter propozițional; dimpotrivă, (1) apare ca nepropozițională.

Repet, consider că distincția *de re/de dicto* nu este decât o particularizare foarte specială a celei dintre predicatie și adevăr. În

Cu acestea, am încheiat scurta apărare a teoriilor meinongiene. De bună seamă, chestiunea e mult mai complicată decât am reușit să o prezint aici. Și încă ceva: ar fi trebuit să vorbesc nu numai despre coerența teoriilor meinongiene, ci și despre cea a teoriilor cratyliene ori platoniene. Nu doresc să explorez însă mai departe aceste probleme. Vreau numai să atrag atenția asupra condițiilor care ar fi putut face ca demersul întreprins aici să fie mai ușor de acceptat.

2. „*Teoria cauzală a referinței*”. Poate că a surprins că atunci când am abordat teoriile referinței nu am amintit-o și pe cea cauzală sau istorică, elaborată de H. Putnam¹⁵, S.A. Kripke¹⁶ și K. Donnellan¹⁷. Chiar și acum, vorbind despre ea, i-am pus numele între ghilimele. De ce? Motivul este că, propriu-zis, teoria cauzală a referinței nu este o teorie a referinței. Așa cum susține însuși Putnam¹⁸, ea este mai degrabă o teorie a felului în care este specificată referința, a felului în care procedăm atunci când referim, și nu o teorie a ceea ce *este* referința*. Teoria presupune noțiunea de referință.

Foarte sumar, să vedem în ce constă teoria cauzală a referinței. Fie un termen oarecare, să zicem cel de „electricitate”. Referința acestui termen a fost fixată de Franklin, printr-o ceremonie inițială de botez, de felul: electricitatea este acel ceva – orice ar fi el – care produce cutare-și-cutare efecte observabile. Desigur, acele efecte observabile pot fi contingente. Dar, în același timp, Franklin mai afirma ceva: anume că electricitatea este aceea care le cauzează. Urmează acum al doilea ingredient esențial al teoriei cauzale a referinței. Franklin avea anumite convingeri particulare despre electricitate (că e un fluid, că se mișcă printre particule de materie, că e atras de ele etc.), precum și despre felul în care ea produce efectele observate. Însă un fizician de astăzi are alte convingeri despre amândouă aceste

acest sens, abordarea oferită în acest capitol e mai generală decât cea pe care cititorul va putea să o afle în partea a II-a a lucrării, în care explorez în detaliu distincția *de re/de dicto*.

* Am putea, spune el, să dăm un alt nume acestei teorii, anume: *teoria specificării referinței prin cooperare socială și contribuția mediului*.

chesteiuni, iar un nespecialist poate să nu știe despre electricitate decât lucruri cât se poate de superficiale (că e folosită pentru a pune în funcțiune radioul, că poate produce electrocutare sau cât costă). Problema este: referă atât Franklin cât și fizicianul de astăzi ori profanul la aceeași entitate? Teoria cauzală a referinței dă un răspuns afirmativ și propune o explicație deosebit de interesantă a faptului că aceștia împărtășesc aceeași referință a termenului „electricitate”. Condiția ca ei să refere la același lucru este să fie legați printr-un lanț de transmisiuni ale folosirii termenului de „electricitate”, începând cu Franklin. Chiar dacă fizicianul de astăzi crede despre electricitate cu totul alte lucruri decât credea Franklin, el referă la aceeași entitate ca și acela, pentru că îl leagă un lanț neîntrerupt de folosiri de-a lungul generațiilor ale termenului. Potrivit teoriei cauzale, referința se păstrează chiar dacă folosim descrieri diferite. Căci, cu ajutorul unei descrieri, noi *fixăm* referința termenului; dar, în folosirea acestuia, descrierea nu mai este nici indispensabilă, nici invariabilă. „O formulare în linii mari a acestei teorii ar putea fi următoarea: are loc un botez inițial. Să zicem că obiectul este numit prin ostensiune sau că referința este determinată printr-o descripție. Atunci când numele este «trecut din mână în mână», cel care îl recepționează trebuie, cred, să îl utilizeze cu aceeași referință ca și cel care l-a primit”¹⁹. Putnam sintetizează în felul următor sensul acestei teorii: 1) se atacă ideea că vorbitorii selecționează referenți prin asocierea de către fiecare în parte a unui termen cu o proprietate astfel încât un termen se aplică exact acelor itemi care au proprietatea respectivă; 2) se propune o altă perspectivă asupra felului în care sunt selecționați referenții, diferită de cea care viza identificarea unor condiții (sau proprietăți!) necesare și suficiente²⁰.

Kripke a încercat să construiască teoria cauzală a referinței prin ideea că numele proprii au un alt comportament *logic* decât descripțiile*. Scrie el în aceeași lucrare:

„Să presupunem că referința unui nume este dată de o descripție sau un mănunchi de descripții. Dacă numele

* Spre deosebire de Kripke, atenția lui Putnam s-a centrat nu asupra numelor proprii, ci asupra „genurilor naturale”.

respectiv *ar avea același înțeles* cu descripția, nu ar fi un designator rigid. Nu ar desemna în mod necesar același obiect în toate lumile posibile(...) Fie «Aristotel este cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon»(...) Desigur, într-o altă lume posibilă s-ar fi putut întâmpla ca respectivul să nu fi studiat cu Platon și, dacă înțelesul descripției ar fi același lucru cu înțelesul numelui, altul ar fi fost Aristotel. Dacă utilizăm descripția numai pentru a *fixa* referința, atunci respectivul va fi referința numelui Aristotel în orice lume posibilă”.

Argumentarea lui Kripke este deci următoarea: descripția „cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon” referă la Aristotel în lumea reală, dar Aristotel ar fi putut foarte bine să nu fi studiat în școala lui Platon și, deci, într-o altă lume posibilă descripția nu va mai referi la acel individ. Kripke spune că descripțiile sunt designatori *nerigizi*. Numele proprii se comportă însă altfel. Dacă folosim descripția „cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon” pentru a fixa referința numelui propriu „Aristotel”*, vom folosi în continuare acest nume pentru a referi în orice altă situație (lume) posibilă la același individ. Propoziția „S-ar fi putut ca Aristotel să nu fie cel mai mare om care a studiat la școala lui Platon” e adevărată pentru că într-o lume posibilă identitatea:

Aristotel = cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon. nu e adevărată. Dar aceasta înseamnă că în acea lume numele „Aristotel” referă la același individ la care referă și în lumea noastră; în schimb, pentru ca identitatea să fie falsă, trebuie ca în acea lume descripția să nu refere la același individ ca și în lumea noastră. Numele proprii sunt, zice Kripke, designatori rigizi.

Cred că am putea însă conceptualiza și altfel decât Kripke componentele semantice ale teoriei cauzale a referinței. Mai întâi, faptul că putem folosi referențial un termen, chiar dacă nu legăm acest lucru de anumite condiții (proprietăți, „intensiuini”) necesare și suficiente (pe care le predicăm despre acel lucru), va putea exprima și altceva decât un argument în favoarea distincției dintre

* Pe baza identității *contingente*: Aristotel = cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon.

designatori rigizi și nerigizi. Aș vrea să gândesc acest fapt ca însemnând că distincția dintre *referință* și *predicație* este posibilă (cu tot ce implică aceasta, cf. paragrafului anterior). Teoria cauzală a referinței este, sub această interpretare, o teorie a felului în care folosim termenii pentru a referi la ceva; iar aceste folosiri nu sunt determinate de folosirea termenilor pentru a spune ceva despre obiectele la care referim (deci nu sunt determinate de folosirea termenilor pentru a face predicatii).

O a doua componentă semantică a teoriei cauzale a referinței vizează – aș fi tentat să admit – ideea de existență. Într-adevăr, să pornim de la explicația dată de Kripke și Putnam cazurilor în care nu referim. Termenul „flogistic”, bunăoară, poate fi legat de un botez inițial, când a fost introdus și cel de electricitate. Dar de ce prin „electricitate” noi referim, nu însă și prin „flogistic”? Simplu: Pentru că lanțul de folosiri ale celui de-al doilea termen (lanțul de treceri ale lui din mână în mână) este, la un moment dat, rupt^{*}. Nu există nici o verigă ruptă în lanțul folosirilor termenului „electricitate” și care merge înapoi de la fizicianul ori omul profan de astăzi până la Franklin; dar în lanțul de transmisiuni ale termenului „flogistic” ne desparte o ruptură de acei chimiști care aveau la teoria flogisticului. Ce este important aici, în sensul pe care îl urmăresc eu? Faptul că noi referim sau nu efectiv atunci când folosim un termen precum „flogistic” nu are nimic a face, potrivit teoriei cauzale a referinței, cu *existența referentului*, cu faptul că „flogistic” are sau nu referință. Că referim sau nu efectiv ține de continuitatea sau ruperea lanțului de folosiri ale termenului; că obiectul există sau nu – nu privește faptul că noi referim sau nu. Că referim sau nu efectiv depinde de felul în care cooperăm social prin transmisiuni de folosiri ale termenului. Și iarăși, că nu referim ține nu de neexistența referentului, ci de o anumită trăsătură a cooperării în folosirea termenului. Atribuirea unei referințe privește așadar *o caracteristică a structurii raporturilor de folosire a termenului și nu existența referentului*. Faptul că noi spunem că

* Mai e posibil și un alt caz: când prima verigă a lanțului se dovedește a fi nu un botez, ca în cazul electricității, ci o poveste, un mit, o bască. Dar important – în ce privește firul argumentării – e celălalt caz.

putem referi la ceva (deși efectiv noi nu referim), nu implică, de aceea, existența referentului, ci structura folosirilor numelui acestuia: spunem că putem găsi un lanț de transmisiuni ale folosirii numelui, care ne duce înapoi, la un botez inițial.

3. *Relațiile interteoretice.* Unul din motivele pentru care în filosofia științei din acest sfârșit de secol asistăm la revigorarea pozițiilor realiste este reacția împotriva relativismului antrenat de poziții precum cele ale lui Th. Kuhn sau P. Feyerabend. Într-adevăr, realismul duce la concluzia că referința este transteoretică; putem referi la același item din perspective teoretice diferite, chiar incompatibile. Ce admite un realist? Așa cum menționează L. Laudan, „versiunea descriptivă a realismului îmbrățișează de obicei variante ale următoarelor cerințe:

R1) Teoriile științifice (cel puțin în științele mature) sunt în mod tipic aproximativ adevărate și teoriile mai recente sunt mai apropiate de adevăr decât teoriile mai vechi din același domeniu.

R2) Termenii observaționali și teoretici din cadrul teoriilor unei științe mature au referință autentică (în genere, există obiecte în lume care corespund ontologiilor presupuse de către cele mai bune teorii ale noastre).

R3) Teoriile succesive în orice știință matură păstrează relațiile teoretice și presupușii referenți ai teoriilor anterioare (adică, teoriile anterioare sunt cazuri limită ale teoriilor ulterioare).

R4) Noile teorii acceptabile explică și trebuie să explice de ce predecesoarele lor au avut succes până atunci. (...)

R5) Tezele R1-R7 implică logic faptul că teoriile științifice (mature) ar trebui să aibă succes. Aceste teze constituie cea mai bună, dacă nu chiar singura explicație a succesului științei. Succesul empiric al științei (în sensul de a da explicații detaliate și predicții exacte) oferă realismului o confirmare empirică puternică²¹.

Realistul acceptă, potrivit lui (R1), că teoriile din știința matură sunt în mod tipic adevărate. El se apleacă deci nu asupra predicției, ci asupra a ceea ce am numit mai devreme „adevăr”. Atunci când vorbim despre susținerile unei teorii științifice nu punem în discuție faptul că o proprietate este predicată despre ceva, ci *adevărul*: dacă aceste teorii sunt adevărate. În al doilea

rând, realistul încearcă să revendice posibilitatea ca un termen să *refere* la același item. chiar dacă apare în teorii diferite: acele teorii vor avea totuși ceva în comun – ontologia^{*} lor; vor referi la aceiași itemi ai unei realități independente (în acest sens, a se vedea principiul (R2)). Observăm deci că problema realistului stă în determinarea raportului dintre adevăr și referință. El vrea să arate că, în pofida faptului că în știința matură poate avea loc o înlocuire a unei teorii cu o alta, referința nu este afectată: teoriile succesive referă la aceiași itemi ai lumii. Altfel zis, realistul vrea să arate că *referința este trans-teoretică*; în sensul nostru, că referința este independentă de adevăr. Pentru a susține o atare concluzie, realistul invocă relațiile interteoretice, în primul rând ideea de reducere; noile teorii, zice el, trebuie să le aibă pe cele vechi drept cazuri limită și să explice de ce acestea au avut succes până atunci. Desigur că, pentru a-și face plauzibil punctul de vedere, realistul trebuie să procedeze la construirea atentă a respectivelor relații interteoretice. Nu voi intra însă în această problemă²².

Ceea ce vreau să menționez aici este altceva: aceeași concluzie a realistului – anume, că *referința este transteoretică* – poate fi obținută și pe o altă cale. Respectiva cale constă în a deosebi net între referință și adevăr. Dacă a referi la ceva e deosebit de a susține o propoziție adevărată, înseamnă că asocierea *referinței* cu *adevărul* unei anumite propoziții (sau al unei teorii științifice) este ceva contingent.

Când realistul e de acord că teorii rivale, teorii incompatibile vizează aceleași entități, el este nevoit să admită că putem referi la ceea ce există. Mai mult, poziția sa este parmenidiană: principiul său R2 este într-un evident disconfort o dată ce este alăturat postulatului non-parmenidian că putem referi la ceea ce nu este; căci; pe de o parte, realistul este interesat, în atingerea scopului său (cerința R5), de ceea ce există; pe da altă parte, el nu va permite ca termenii unei teorii să *refere*, dar referenții lor să nu existe. Pentru

^{*} Din formulare se vede limpede cum în prezentarea realismului Laudan îl leagă de o *interpretare ontologică* a teoriei (admise) a referinței. Nu cred să fie surprinzătoare strategia pe care o voi urma aici în abordarea poziției lui Laudan: voi înlocui interpretarea ontologică cu una logico-semantică.

că, în acest caz, el nu ar mai putea să-și diferențieze poziția de cea instrumentalistă.

Cum am sugerat în paragraful de față, există totuși unele căi de a evita angajarea noastră față de una din cele patru genuri de teorii ale referinței: parmenidiană, meinongiană, cratylană, plotiniană. Una dintre ele este cea a teoriei intenționale a referinței. Mijlocul conceptual pe care ea ni-l pune la dispoziție este ideea de existență interioară. Aceasta indică o altă manieră de a edifica un punct de vedere realist: ca *realism interior*²³. În ce constă aceasta?

Strategia pe care o voi aplica în acest caz este o particularizare a celei generale, expuse în paragraful anterior. Ideea este deci că, acolo unde se pare că avem a face cu un context direct, de fapt se află ascuns unul oblic. În cazul de față se pare, astfel, că relația pe care vrem să o construim este: *teoria T₁, reduce teoria T₂*. Contextul ar fi direct, fiindcă urmează să comparăm termenii și aserțiunile primei teorii cu termenii și aserțiunile celei de-a doua. Problema păstrării transteoretice a referinței ar urma, de asemenea, să fie tranșată într-un context direct: ar urma să se compare referința unui termen care apare într-o teorie cu referința unui termen (poate același termen!) din cealaltă teorie. Iar ceea ce este comparat – obiectul care reprezintă referința – e înțeles ca fiind un item al lumii. Teoriile T₁ și T₂ sunt astfel ambele raportate la lume, iar păstrarea referinței – pe care o caută realistul – e indicată de ecoul ce vine dinspre lume. Formulând punctul de vedere realist, Laudan vorbea despre „ontologiile” celor două teorii și despre faptul că acestea trebuie, potrivit realismului, să se suprapună (parțial cel puțin).

Or, așa cum am subliniat în mod repetat în această lucrare, o atare interpretare ontologică a referinței îmi pare prea tare. Ea postulează mai mult decât este nevoie pentru a arăta în ce constă folosirea referențială a termenilor (unei teorii științifice, aici). Ea duce adesea la postularea unui tărâm al zeilor lui Homer, a unui tărâm al heraldicii, a unuia în care locuiesc pătratul rotund ori cel mai mare număr natural etc. Interpretarea ontologică ne cere acum să admitem lumile (= „ontologiile”) teoriilor științifice (cel puțin ale celor din științele mature); se sugerează, persuasiv, că nu putem fi realiști dacă nu ne angajăm să recunoaștem existența *în lume* a

obiectelor despre care sunt teoriile științifice cele mai bune (deci, a referințelor termenilor ce apar în aceste teorii).

Aș încerca să propun mai jos o înțelegere *semantică* a referinței. O semantică desigur că invită la postularea unor referenți ai termenilor noștri – în particular, ai termenilor ce apar într-o teorie științifică. Dar această postulare nu e una „metafizică”: referenții sunt doar mijloace semantice de a face inteligibilă utilizarea acelei teorii; ei sunt folositori pentru a formula susținerile despre lume ale teoriei, însă nu trebuie luați ca aparținând LUMII (înțeleasă aici ca independentă într-un sens absolut de cunoașterea asupra ei) ori vreun tărâm eteric apt să îi cuprindă.

Să ne aplecăm asupra unui exemplu, anume asupra clasicei reduceri a mecanicii corpului rigid (MCR) la mecanica clasică a particulelor (MCP). MCR este o teorie care tratează despre corpurile rigide; MCP – o teorie care tratează despre particule. Așadar, „ontologia” lui MCR cuprinde corpuri rigide; „ontologia” lui MCP – particule. Să presupunem acum că ne rezemăm pe o înțelegere „ontologică” a relației de reducere. Atunci vom avea: fiecare corp rigid este pus în corespondență cu o colecție de particule care au proprietatea că în orice transformare distanțele dintre ele rămân neschimbate; altfel zis, un obiect al MCR – un corp rigid – e tratat în MCP ca o colecție particulară de particule. Apoi, se dovedește că fiecărei legi a MCR îi corespunde o lege a MCP (aceasta se face traducând enunțurile despre corpurile rigide din MCR în enunțurile corespunzătoare din MCP despre colecțiile corespunzătoare de particule).

Interpretarea „ontologică” pe care o dă realistul relației de reducere dintre aceste două teorii e următoarea: MCR vorbește despre corpuri rigide. Termenul „corp rigid” referă la anumiți itemi ai lumii. În teoria reductivă MCP apare de asemenea termenul „corp rigid” (chiar dacă nu este un termen primitiv, el poate fi construit). Aceste termen referă și în MCP, căci MCP are aplicații în care unele obiecte (itemi al lumii) pot fi identificate drept corpuri rigide. Problema realistului e de a arăta că referința este transteoretică – în cazul nostru că reducerea păstrează referințele termenilor din MCP. El are la îndemână o soluție foarte simplă:

referința termenului „corp rigid” e păstrată, fiindcă *acest obiect* care, potrivit lui MCR, e numit corp rigid, este *același obiect* care, potrivit lui MCP, e considerat o colecție (cu anumite caracteristice) de particule.

Eu încerc să obiectez după cum urmează acestui mod de a vedea lucrurile: de fapt, realistul nu a probat că aici avem păstrarea transteoretică a referinței termenului „corp rigid”, între MCR și MCP. Căci „ontologia” lui MCR cuprinde corpuri rigide, iar a MCP cuprinde doar particule. Potrivit MCP, nu există corpuri rigide, ci doar particule care constituie corpuri rigide; așadar, „corp rigid” nu este în MCP un termen cu referință. Ceea ce s-a probat e doar că în MCP putem vorbi despre caracteristicile anumitor colecții de particule: corpul rigid este – relativ la MCP – o *construcție*, nu un obiect. (Dacă adeptul MCP are alergie la admiterea în „ontologia” sa a colecțiilor – bunăoară, dacă el vrea să susțină o formă de nominalism – atunci cu atât mai mult el nu va fi de acord să considere că în MCP termenul „corp rigid” referă; căci termenul nu referă la nici un obiect – adică, dat fiind că în MCP „obiect” înseamnă particulă, el nu referă la nici o particulă.)

Unei atari obiecții realistul i-ar putea răspunde astfel: obiecția se bazează pe confundarea *faptului* de a referi la un obiect cu *felul* în care referim la acesta. La un același item al lumii referă însă atât cel ce utilizează MCR, cât și cel ce utilizează MCP. Cel ce utilizează MCR îl numește „corp rigid” și îl consideră o entitate primitivă în lume; cel ce utilizează MCP îl descrie ca un ansamblu de entități primitive. Dar faptul că îl descrie astfel – că, mai mult, îl descrie ca pe un construct – nu înseamnă că el nu referă prin termenul său la *aceeași* entitate ca și celălalt om de știință. El are un alt concept despre acea entitate, altfel zis referă la ea într-un alt chip decât face celălalt. Însă ceea ce interesează nu este felul cum gândește acel om de știință acea entitate, ci doar faptul că referă la ea. Or, ambii – fie că fac apel la MCR, fie că fac apel al MCP – referă la același item al lumii.

Realistul a pus aici la bătaie ultimele sale rezerve. El face explicit felul în care e obligat să gândească relația de reducere. În jargonul filosofic folosit mai devreme, am zice: el abordează această relație ca funcționând într-un context direct; câtă vreme –

după opinia mea – ea funcționează într-un context oblic! Căci realistul zice: MCP reduce pe MCR. Aceasta se întâmplă *simpliciter*, absolut. Legile logicii îi permit să arate că relația de reducere (definită ca mai sus*) are loc între cele două teorii. Iar când descrie ceea ce se întâmplă, deasupra lui nu se mai află nimic altceva; se găsește, într-un fel, pe poziția ochiului lui Dumnezeu: din cea mai bună poziție cu putință el contemplează raporturile celor două teorii cu lumea și determină când relația de referință îl conduce la același item al lumii.

Dacă scrutăm însă cu atenție relația de reducere pe care am luat-o spre cercetare vom vedea că descrierea pe care i-o oferă realistul nu e corectă. Lucrurile se petrec astfel: în MCP este produsă o construcție. Anume, se consideră o colecție de particule (entitățile la care referă termenul „particulă” din MCP) și se atribuie anumite proprietăți acelor particule. Apoi, tot în interiorul lui MCP, se construiesc diverse noțiuni. Unele colecții de particule sunt botezate „corpuri rigide”, iar unele din noile noțiuni construite sunt botezate „masa corpului rigid”, „poziția corpului rigid”, „forțele ce acționează asupra corpului rigid” etc. În sfârșit, se arată că acești termeni apar în propoziții care, putând fi demonstrate în MCP, sunt legi ale MCP. Adeptul MCP numește această teorie, care e dezvoltată în interiorul lui MCP, „mecanica corpului rigid” (prescurtat, „MCR”). Dar trebuie să fim atenți: această teorie nu este MCR originară, ci o construcție în interiorul lui MCP. Adeptul lui MCP a dovedit că această teorie se poate construi în MCP.

Desigur, va spune realistul, așa ceva se întâmplă. Însă această teorie – să îi zicem MCR’ pentru a o deosebi de teoria originară, de MCR – este numită așa fiindcă are asemănări structurale cu MCR. Propozițiilor din MCR li se corelează propoziții din MCR’; termenilor din MCR li se corelează termeni din MCR’; propozițiilor adevărate din MCR li se corelează propoziții adevărate din MCR’ etc. Or, numai pentru că putem proceda astfel

* Nu e relevant faptul că s-ar putea produce un alt concept al relației de reducere: căci poziția realistului e aceea că oricum ar fi definită relația de reducere, dacă MCP reduce pe MCR, acest lucru se face *in mod absolut*.

adeptul MCP a numit teoria obținută de el în MCP „mecanica corpului rigid” și nu, spre exemplu, „teoria flogisticului”.

Partea proastă cu poziția realistului e însă că, dacă el își întemeiază argumentul pe ideea de asemănare, nu mai poate susține că referința este păstrată; iar dacă accentuează că, iată, legile lui MCR sunt reproduse în MCP, deci nu e vorba doar de o asemănare, ci de ceva mai mult (poate chiar dorita identitate!), atunci lui i se poate replica: el devine incoerent. Într-adevăr; am văzut mai devreme că realistul vrea să păstreze separate referința și adevărul. Or, acum el vrea să deducă păstrarea referinței termenilor din MCR din păstrarea valorii de adevăr a propozițiilor (legilor) lui MCR în MCP²⁴.

Așadar, ceea ce avem în față sunt MCP și MCR' (nu MCR!). Teoria MCR' este o teorie *interioară* teoriei MCP. În MCR', e drept, e construit (= definit) termenul „corp rigid”. Dar putem spune că acest termen referă? Strict vorbind, din perspectiva teoriei MCP, el *nu referă*. Căci ontologia teoriei MCP cuprinde doar particule, nu colecții de particule precum acel corp rigid. Dar relația dintre MCP și MCR' e următoarea: din perspectiva lui MCP, MCR' e deductibilă din MCP. Altfel spus: *din perspectiva teoriei MCP, MCP reduce pe MCR'*. Este evident că relația de reducere se constituie într-un context oblic; o cercetăm sub contextul: „din perspectiva teoriei MCP...”^{*}.

Am regăsit semnul interpretării *logico-semantică* (iar nu „ontologică”) a împrejurării că un termen (în cazul nostru, de exemplu, termenului „corp rigid”) referă. Potrivit acestei interpretări, așa cum am arătat în mod repetat, referenții termenilor nu trebuie plasați în vreun tărâm, ci trebuie tratați ca mijloace semantice de a face inteligibile propozițiile (sau, aici, teoria) în care ei apar. În cazul nostru „corp rigid” este reconstruit în MCP ca termen care în MCR' are caracter referențial. Dacă am lua, din propoziția precedentă, numai partea: „termenul «corp rigid» e construit ca termen care în MCR' are caracter referențial”, atunci

^{*} Folosind procedura utilizată în paragraful (2a) mai devreme (a se vedea principiul (ER')), această situație poate fi descrisă și astfel: dacă lumea ar fi precum o prezintă MCP, atunci MCR' s-ar reduce la MCP.

calea de alunecare spre interpretarea ontologică ar fi deschisă. Însă eu am scris: această reconstrucție se face *în* MCP. Termenul „corp rigid” e construit *în* MCP ca termen referențial. Or, în acest caz, nu mai putem interpreta caracterul lui referențial în sensul că termenul trimite la un item al lumii. Teoria care reduce – MCP – tratează acest termen ca unul care – în MCR’ – *intenționează să refere*. Deci, vom zice: în interiorul lui MCP am construit pe MCR’; iar termenul „corp rigid” din MCR’ *referă* la corpuri rigide. Există corpuri rigide? *Simpliciter*, nu – fiindcă aceasta ar însemna că ele există ca referenți ai unei expresii din MCP. Dar *relativ* – adică interior lui MCP – corpul rigid există. Dacă întrebarea: „Există corpuri rigide?” e înțeleasă ca vizând referința interioară, răspunsul va fi *da*. Căci în MCP putem zice:

(R) „Corp rigid” este un termen care e folosit *în* MCR’ pentru a referi la un corp rigid; dar ceea ce *în* MCR’ e luat drept corp rigid, *în realitate* este o colecție de particule.

Aici „în realitate” înseamnă, cu siguranță, *în* MCP. În aserțiunea (R) sunt două aspecte. Pe de o parte, în MCP spunem că „în realitate” (adică, în MCP) corpul rigid nu există – deci că în sens ontologic corpul rigid nu există. Pe de altă parte, iarăși în MCP spunem că *în* MCR’ termenul „corp rigid” este referențial, că el e folosit în MCR’ pentru a referi la ceva, la o anume entitate. Că această parte a principiului (R) este corectă se poate vedea și în felul următor: să presupunem că, *din perspectiva teoriei* MCP, termenul „corp rigid” nu ar fi folosit în MCR’ pentru a referi. Atunci în nici un sens nu am mai putea spune (în MCP) că *teoria MCR a fost redusă la MCP*. Fiindcă atunci nu am mai avea decât o construcție formală în MCP, un joc de cuvinte care nu spune nimic. Teoria MCR’ nu ar mai fi decât o fantomă; cum știe – ca fantomă – să se metamorfozeze, ar fi putut fi fantoma oricui (și nu neapărat fantoma teoriei MCR!). Or, în MCP noi vrem să spunem că *mecanica corpului rigid* este redusă la MCP; iar ca mecanică a corpului rigid, ea este *despre* corpuri rigide. În MCR’ noi vorbim despre corpuri rigide (sau: spunem că termenul „corp rigid” *referă* la corpurile rigide). Dar, *din afara lui MCR’*, și anume *din* MCR, vom zice: termenul „corp rigid” din MCR’ *intenționează să refere*

la corpurile rigide. (Atenție aici la felul în care am construit expresia: „intenționează să refere”!)

Cel ce acceptă că într-o relație de reducere – generalizând cele de mai sus, ea este de forma: în raport cu T_1 , T_1 reduce pe T_2 – referința se păstrează are dreptate – dar cu o singură condiție. Aceea de a admite că referința în cauză este înțeleasă într-un chip semantic. Altfel zis, el are dreptate dacă este nu un realist „metafizic”, ci unul „semantic”²⁵.

c) Concluzie: forma logică a susținerilor existențiale

În răspărul concepțiilor filosofice dominante în vremea sa, B. Russell a argumentat că forma logică a propozițiilor noastre nu e neapărat cea pe care ne-o prezintă gramatica. În expresia

(1) Regele de astăzi al Franței este chel.

s-ar zice, potrivit gramaticii, că subiectului i se atribuie un predicat. Logica ne dezvăluie însă, arată Russell, o altă structură a ceea ce am susținut. De fapt, zice el, prin (1) afirmăm trei lucruri, anume că:

(2.1) Există cineva care e astăzi rege al Franței.

(2.2) Numai o singură persoană este astăzi rege al Franței.

(2.3) Acea persoană este cheală.

Or, în expresiile (2) nu mai avem a face cu susțineri despre regele de astăzi al Franței, ci cu susțineri despre proprietățile funcției propoziționale a fi rege astăzi al Franței. La fel se întâmplă, după Russell, și cu afirmațiile sau negațiile despre existență pe care le facem. Iarăși, gramatica ne înșală, ba chiar în două chipuri. Mai întâi, ea ne înșală pentru că ne îndeamnă să admitem că atunci când zicem, de pildă,

(3) W. Scott există

noi susținem că un anumit om există, că el e real, printre noi, nu e o nălucă precum Pegas ori Pickwick. Apoi, ea ne înșală în măsura în care nu se opune tendinței noastre de a crede că o susținere ca (3) e de același gen cu susținerea că

(4) Autorul lui *Waverley* există.

Am văzut care e tratamentul pe care îl oferă Russell celor două expresii și cum alungă el, astfel, cele două iluzii.

Dar amăgirilor de care vorbea Russell am încercat în acest capitol să le adaug încă două. Prima constă în aceea că susțineri ca (1), (3) sau (4) ne apar totuși ca *propoziții* – deci ca niște constructe lingvistice pentru care are sens să ne întrebăm dacă sunt adevărate sau false. Russell încă accepta că expresiile precum (1) sunt neapărat propoziții și că în scopul său era acela de a produce alte propoziții a căror formă logică să fie explicitată. Eu am încercat să argumentez că o atare teză este greșită: *gramatica ne înșală*. Căci ceea ce apare, gramatical, drept propoziție s-ar putea ca, din punct de vedere logic, să reprezinte un alt *gen* de susținere. Desigur, de multe ori zicând:

(1) Regele de astăzi al Franței este chel
noi afirmăm o propoziție, căreia apoi vrem să-i determinăm valoarea de adevăr*. Dar, atunci când susținem că regele de astăzi al Franței e chel, scopul nostru poate fi și altul. Poate fi *nepropozițional*.

De pildă, prin expresia (1) s-ar putea să vreau să susțin că *refer* la acel om care e chel și se întâmplă să fie astăzi rege al Franței; sau s-ar putea să vreau să susțin că *proprietatea* de fi chel se aplică celui om care e astăzi regele Franței. În ambele aceste cazuri, eu nu vreau să asertez o propoziție. Relația dintre expresiile „regele de astăzi al Franței” și „chel”, pe care o exprimă micul cuvânt „este”, nu e neapărat una propozițională; „este” poate să nu slujească, logic vorbind, pentru a produce o propoziție. Apelând la interpretările de mai sus, mai curând, el slujește ca operator *semantic* (când scopul meu e de a referi la ceva făcând acea susținere) sau *ontologic* (când scopul susținerii e acela de a exprima raporturile dintre obiecte și proprietățile lor).

Distincția dintre cele două moduri – propozițional și nepropozițional (la rândul lui, cum am văzut, de două feluri) – de a face o susținere precum (1) poate părea arbitrară. Dar ea se dovedește de mult folos în anumite situații dificile. Am menționat mai devreme câteva dintre acestea. Bunăoară, distingând între

* De fapt, situația e mai complicată. Căci s-ar putea argumenta că adevărate sau false nu sunt propozițiile, ci *judecățile* pe care le exprimă acestea. Atunci, înseamnă că prin (1) urmărim acum să exprimăm o judecată.

contextului în care prezidează afirmarea sau negarea unei propoziții și cel în care urmărim să detectăm dacă o proprietate aparține sau nu unui obiect, critica lui Russell la adresa teoriei obiectelor a lui Meinong se zbate în gol. Sau, o dată ce deosebim între contextul care prezidează atribuirea sau neatribuirea unei proprietăți unui obiect și cel în care folosim expresiile respective pentru a referi la obiecte, teoria referinței a lui Kripke-Putnam capătă o nouă întemeiere; tot așa, deosebind între contextul referinței și cel al adevărului se poate separa un realism al teoriilor față de unul al entităților etc. Acestea au fost exemplele amintite mai devreme. Or, se pot găsi numeroase alte exemple (și poate că voi avea vreodată prilejul să cercetez unele dintre ele).

Dar vom avea de câștigat prin aplicarea acestei distincții și în cazul susținerilor existențiale. Mai întâi, ele pot fi tratate propozițional: deci ne putem întreba asupra comportamentului logic al propoziției (3) sau al propoziției (4). Însă e foarte interesant să vedem ce se întâmplă când tratăm nepropozițional aceste susțineri. Astfel, (3) ar putea servi și în scopul de a susține că W. Scott are proprietate existenței. Această susținere ar putea fi luată ca având sens, iar atunci cercetarea se va concentra pe determinarea împrejurării dacă W. Scott există sau nu; sau, ea va fi luată ca fiind fără sens – și atunci se vor produce argumente că existența nu e o proprietate care poate fi atribuită cu sens unui obiect individual.

Dar (3) ar putea fi privită și altfel, în *contextul referinței*. În acest caz, cel ce susține că

(3) W. Scott există

urmărește să arate că expresia „W. Scott” referă. Ca și în cazul precedent, vom putea să găsim aici două situații. Fie se va susține că, o dată cu (3), am admis că „W. Scott” referă, iar o dată cu respingerea lui (3) am respins că „W. Scott” referă; fie se va susține că această punere a problemei e greșită, că deci chiar dacă respingem pe (3) încă nu am tranșat în privința împrejurării dacă expresia „W. Scott” referă.

Eu accept această a doua strategie. Atunci când vrem să legăm ideea de referință de cea de existență, nu putem pur și simplu să confundăm planul logic al referinței cu cel al contingentului, în

care unele lucruri se întâmplă să existe. Sigur, nu resping ideea că logica și existența trebuie cumva corelate; mai mult, cum voi argumenta pe larg în cea de-a doua parte a lucrării de față, eu susțin că putem dovedi existența unor *entități anselmiene* – ceea ce cred că e grăitor în acest sens. Dar a lega *direct* referința de realitate, precum în parmenidiana axiomă a referinței – nu putem referi decât la ceea ce există! – îmi pare chestionabil din cel puțin două motive: pe de o parte, se face confuzia pe care o menționam; pe de alta, ar fi mult prea facil, prea nemuncit să realizăm astfel conexiunea dintre logică și existență. Cred că aici trebuie să deosebim între două lucruri. Mai întâi, s-ar putea crede că existența obiectului numit e o condiție necesară pentru ca referința să fie încununată de succes. Dar aceasta e o altă amăgire cu care ne farmecă gramatica (cea de-a doua pe care o anunțam).

Dimpotrivă, eu consider că relația dintre referință și existență poate fi formulată mai precis ca

(5) Dacă „W. Scott” ar referi, atunci W. Scott ar exista.

Prin (5), puțința de a referi prin expresia „W. Scott” nu depinde de efectivă existență a lui W. Scott; e nevoie, potrivit lui (5), să se accepte doar că *dacă* „W. Scott” ar referi, *atunci* W. Scott ar exista. Mai devreme am produs două reconstrucții ale acestei abordări. Am zis, pe de o parte, că susținerile existențiale trebuie privite ca „oblice” (în sensul lui Frege); am zis, pe de altă parte, că referința nu e legată de existența efectivă, ci de intenția de a referi la ceva existent.

În chestiuni filosofice, încrâncenările nu trebuie să-și afle rostul. Eu nu țin atât de mult la cele două reconstrucții propuse; ele, repet, nu sunt decât moduri (poate consistente între ele, cum ar decurge din posibilitatea de a le îngloba pe ambele într-o teorie a referinței) de a interpreta o anumită susținere. Mai mult preț pun pe o susținere de genul lui (5); și cred că am profita mai mult dacă, admitând-o provizoriu, am încerca să vedem cât de bine am putea să o reconstruim și cât de puternice ar fi obiecțiile în contra acestei reconstrucții.

Dacă trebuie să deosebim între împrejurarea că reușim să referim și împrejurarea că entitatea la care vrem să referim și există, totuși – iar aici e cel de-al doilea lucru care ziceam că se

cuvine abordat o dată ce luăm în discuție relația dintre referință și existență – îmi pare că ne stă totuși în putință să creăm o punte între cele două tărâmurî. Puntea pe care o vizează parmenidianul, am remarcat deja, nu îmi pare deloc sigură. Cred însă că am putea să ne sprijinim cu încredere pe o alta – cea care e construită cu ajutorul *postulatului anselmian*:

(PA) Anumite entități sunt astfel încât puțința de a referi la ele e o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor.

Până acum nu am argumentat însă decât că acest postulat e plauzibil. A venit însă timpul să producem o *elaborare constructivă*, nu doar formală, a lui. Iar acest lucru e obiectivul capitolului următor.

PARTEA a II-a:

ABORDAREA MODALĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

IV. LUMILE POSIBILE: CE ESTE EXISTENȚA?

1. Formula leibniziană a argumentului ontologic

În vremea lui Leibniz, două tradiții de abordare a argumentului ontologic își revendicau de partea lor dreptatea. Una, după care argumentul este valabil, era cea care, coborând de la episcopul de Canterbury, aflase în Descartes un al doilea întemeietor; cealaltă era a scolasticilor care, în frunte cu doctorul angelic, Toma d'Aquino, trataseră acest argument ca un paralogism. Filosoful german admite că, desigur, ceva e greșit în argumentație, în forma sa anselmiană. Dar, defecțiunea, crede el, nu este ireparabilă: avem a face cu o demonstrație imperfectă – dar perfectibilă. E vorba, în speță, de faptul că demonstrația

„presupune ceva care abia trebuie dovedit pentru a dobândi o siguranță matematică: căci ea presupune, în chip tacit, că ideea unei Ființe pe deplin mare sau pe deplin perfectă este posibilă și că nu implică nici o contradicție. Și e deja ceva ca, prin această remarcă, să se arate, *presupunând că Dumnezeu este posibil*, că *el există* și că acesta e privilegiul doar al divinității. Avem dreptul să presupunem posibilitatea oricărei ființe, și mai cu seamă a lui Dumnezeu, până când nu se arată contrariul. Astfel încât acest argument metafizic ne dă deja o concluzie morală demonstrativă, care susține că, în starea actuală a cunoștințelor noastre, trebuie să socotim că Dumnezeu există și să acționăm potrivit acesteia. Dar va trebui, cu toate acestea, să dorim să obținem demonstrația cu o siguranță matematică”^{*}.

^{*} G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, f.a., p. 386. De notat că și celălalt argument al lui Descartes privind existența lui Dumnezeu – cel „a posteriori” – după care, întrucât noi avem ideea de Dumnezeu, aceasta trebuie să corespundă originalului, presupune, zice Leibniz, că în noi se găsește o astfel de idee, deci că Dumnezeu este posibil.

Aici se găsește, în întregul său, argumentul leibnizian. Anume: că Dumnezeu este posibil e o premisă ce *abia trebuie dovedită*; pe de altă parte, *putem să admitem* această premisă, căci dacă nu am face așa, ar însemna că am presupune că există o dovadă efectivă a imposibilității lui Dumnezeu. Or, consideră Leibniz, pentru acest lucru nu putem avea niciodată o certitudine deplină.

Se poate susține că *Dumnezeu este posibil*? Leibniz își încordează exact aici forțele, încercând să producă cât mai multe linii de argumentare în acest sens. Convingerea sa era că, dacă temeiurile unei idei sunt multiple, plauzibilitatea ei este, la rândul său, mai mare. O primă linie de argumentare, pe care Leibniz o pune în față, menționând apăsător caracteristica ei de a fi „nouă și incontestabilă”¹, este a armoniei prestabilite. Fiecare spirit fiind o lume aparte, fiindu-și suficient lui însuși și fiind independent de orice altă creatură, implicând în sine infinitul, exprimând Universul, este tot atât de subzistent, tot atât de absolut ca însuși Universul creaturilor. Așadar, „trebuie să socotim că în acest Univers el trebuie să figureze totdeauna în modul cel mai propriu de a contribui la perfecțiunea societății tuturor spiritelor”. Proba existenței lui Dumnezeu, care decurge de aici, „este de o claritate surprinzătoare. Căci acordul acesta desăvârșit între atâtea substanțe care nu au nici o comunicație între ele nu poate decurge decât din cauza lor comună”². Prin ideea armoniei prestabilite se explică felul în care se produc ordinea, armonia, frumusețea din Univers. Leibniz recunoaște că acestea se explicau și înaintea sa prin invocarea ființei divine. Or, certitudinea obținută pe acea cale era doar *morală*: prin armonia prestabilă, ea devine *metafizică*³. Aceasta e, în fond, dovada pe care Kant a numit-o fizico-teologică. Însă după Kant poate fi folosită pentru a o ajuta pe cea ontologică: și aceasta pentru că „la baza dovezii fizico-teologice despre existența unei ființe originare ca ființă supremă se află dovada cosmologică, iar la baza acesteia, dovada ontologică”⁴.

O a doua linie de argumentare constă în ceea ce Kant numea „dovada cosmologică”. Că Dumnezeu este posibil se arată astfel: „de vreme ce există fapte contingente, acestea nu pot avea

rațiunea lor ultimă, adică suficientă, decât în ființa necesară, care își are temeiul existenței sale în ea însăși”⁵.

Amândouă aceste argumentări sunt a posteriori; ele merg astfel: se pleacă de la realitatea, cunoscută prin experiență, a unor noțiuni (de pildă, în cea de-a doua situație, a fapturilor contingente); or, subliniază Leibniz, „ceea ce există în mod actual este în orice caz posibil”⁶. Apoi, pe temeiul acestui posibil, continuăm analiza; dacă nu întâmpinăm nici o contradicție, înseamnă că și noțiunea la care am ajuns – cea de Dumnezeu, în cazul nostru -- este posibilă.

Dar este la îndemână și o altă tactică de atacare a problemei: cea care procedează a priori. Anume „se rezolvă noțiunea în rechizitele sale, adică în alte noțiuni a căror posibilitate o cunoaștem și despre care știm că nu au nimic incompatibil”. Desigur, noi putem avea conceptul de Dumnezeu, înțeles ca o ființă perfectă; dar astfel deținem o definiție numai *nominală* a lucrului, care reține numai notele trebuitoare pentru a-l distinge: știm că Dumnezeu e ființa perfectă. Dar rezultă de aici că Dumnezeu este și posibil, adică rezultă că avem prin aceasta și o definiție *reală*? Întrebarea e legitimă, fiindcă nu orice noțiuni pot fi legate între ele *salva possibilitate*⁷. Că e așa se vede și dintr-un exemplu: ideea despre cea mai repede mișcare nu exprimă o posibilitate. Chiar dacă avem o definiție nominală a ideii de cea mai repede mișcare, prin aceasta nu avem încă și o definiție reală a ei. Într-adevăr, zice Leibniz, „să presupunem că o roată se învâртеște cu «iuteala cea mai mare». Cine nu vede că, prelungind una din spițele roții, la extremitatea ei mișcarea va fi mai repede decât aceea a unui cui de pe circumferința roții; împotriva ipotezei, așadar, mișcarea acesteia nu este «cea mai repede»”⁸.

Prin urmare, *supozițiile de posibilitate nu sunt triviale*. Eu pot avea conceptul de cel mai mare număr sau conceptul de cea mai mare figură. Însă, din definiția nominală a acestora nu decurge și că am, de asemenea, o definiție reală a celui mai mare număr ori a celei mai mari figuri. Fiindcă ambele concepte implică o contradicție*: într-adevăr, oricât de mare ar fi numărul considerat,

* G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, J. Vrin, Paris, 1929, pp. 25-26. Nu există o analogie, după Leibniz, între concepte

contradictorii precum acestea două și concepte de *cea mai mare știință* ori *cea mai mare putere*. Acestea din urmă, sugerează Leibniz, nu conduc defel la imposibilitate. A fi mare ca număr, a fi mare spațial, aceste atribute nu au un *maxim intrinsec*. Dar, zice Leibniz, a ști are un maxim: cea mai mare știință, omniștiința; și tot așa, a fi puternic are un maxim: cea mai mare putere, atotputernicia. Așadar, conchide Leibniz, puterea și știința sunt perfecțiuni. E perfecțiune un atribut pentru care se poate dovedi că există un maxim; iar acel atribut aparține lui Dumnezeu atunci când este luat într-un grad maxim. Știința, de pildă, aparține lui Dumnezeu ca omniștiință.

Distincția dintre cele două feluri de atribute e folositoare atunci când vrem să respingem cel mai faimos – primul în ordinea apariției – argument împotriva dovezii lui Anselm din Canterbury. Călugărul Gaunilo, contemporanul său, sugerase că, urmând aceași cale ca și Anselm, se poate arăta că există, pierdută în imensitatea oceanului, o insulă perfectă, neîntrecută de nici o altă în orice atribute am putea considera. Iată cum formulează A. Plantinga (în *God, Freedom and Evil*, W. B. Eardmans, Michigan, 1980, pp. 90-91) această strategie de respingere a argumentului lui Gaunilo:

„Calitățile care contează pentru mărime în cazul insulelor – numărul de palmieri, cantitatea și calitatea nucilor de cocos, de exemplu – nu au, cele mai multe, un *maxim intrinsec*. Adică, nu există vreun grad al productivității sau al numărului de palmieri... astfel încât să fie imposibil ca o altă insulă să manifeste și mai mult acea calitate. Așadar, ideea despre o cea mai mare insulă posibilă este una inconsistentă sau incoerentă. Nu e posibil să existe un astfel de lucru... Dar nu stă pe același fundament argumentul lui Anselm? Dacă ideea despre o cea mai mare insulă posibilă este inconsistentă, nu cumva e tot așa și ideea despre o cea mai mare ființă posibilă? Poate că nu... E limpede că Anselm are în minte proprietăți precum înțelepciunea, cunoașterea, puterea și superioritatea morală sau perfecțiunea morală. Dar nu e nici un dubiu că, de exemplu, cunoașterea are un maxim intrinsec.”

E interesant să notăm că o strategie asemănătoare de a dovedi inconsistența noțiunii de insulă perfectă a fost dezvoltată încă de Bonventura (1221-1274). Potrivit lui Bonaventura (v. *De misterio Trinitatis*, I, 1,21-24), această noțiune cuprinde o *opposito in adjecto*;