

pot gândi un altul mai mare decât el; și oricât de mare ar fi o figură, pot gândi o alta și mai mare^{*}. Acum, argumentul ontologic merge în felul următor:

„tot ceea ce urmează din ideea sau definiția unui lucru poate fi afirmat ca predicat despre acel lucru. Din ideea de Dumnezeu (adică a ființei celei mai perfecte, ființă decât care o alta mai mare nu poate fi cugetată) decurge existența. (Căci ființa cea mai perfectă cuprinde toate perfecțiunile, în numărul cărora se află și existența). Așadar, existența poate fi afirmată ca un predicat al lui Dumnezeu”⁹.

Am avea, prin urmare:

(1) Dacă $X = \text{df. cel care are notele } A, B, C\dots$, atunci X este A , este B etc.

(2) Dumnezeu = df. cel care are notele (perfecțiunile) existență... etc.

(3) Dacă Dumnezeu = df. cel care are notele (perfecțiunile) existență... etc., atunci Dumnezeu este existent (= există),... etc. (din (1), prin particularizare).

(4) Dumnezeu există. (din (2) și (3)), aplicând regula *modus ponens*^{**})

Dar, zice Leibniz, concluzia nu e trasă corect: (2) nu e de ajuns; trebuie să deținem ceva suplimentar. Căci dacă definim un

căci noțiunea de insulă denotă o entitate care, nefiind decât o insulă, este imperfectă în sine, iar adăugarea atributului perfecțiunii duce imediat la contradicție.

^{*} Accentuez: concluzia pe care suntem îndreptățiți să o tragem de aici este că supozițiile de posibilitate nu sunt triviale. Desigur, s-ar putea sugera că exemplele lui Leibniz nu sunt dintre cele mai fericite: argumentul lui că nu există o cea mai mare viteză nu ține în perspectiva fizicii de astăzi; și tot așa, folosind logica modernă am putea produce contraargumente puternice la susținerea că știința are un maxim. Însă acest lucru nu schimbă sensul demersului lui Leibniz: anume că trebuie să fim cu băgare de seamă ori de câte ori facem o supoziție de posibilitate.

^{**} *Modus ponens* este regula următoare: dacă admitem H și de asemenea admitem că H implică pe G , atunci admitem G .

anumit lucru ca fiind cel care se mișcă cel mai repede, nu înseamnă decât că l-am definit nominal, nu și real. Într-adevăr, putem defini noțiuni contradictorii. Dificultatea ce rezultă de aici e gravă: „din noțiuni care cuprind contradicții se pot trage în același timp concluzii opuse, ceea ce este absurd”. De exemplu, din noțiunea unui pătrat rotund decurge că acesta este și pătrat, dar și rotund; or, fiindcă e rotund, el nu e pătrat – concluzii opuse. Atunci, dacă noțiunea unei ființe perfecte e contradictorie, am putea ajunge la aceleași absurdități*. Prin urmare, (2) nu ne garantează posibilitatea de a deriva pe (4). „În realitate însă, scrie Leibniz, trebuie să se știe că de aici rezultă numai că, dacă Dumnezeu este posibil, urmează că el există. Căci nu putem folosi în argumentarea noastră, cu deplină certitudine, definiții, înainte de a ști că ele sunt reale, sau că nu cuprind nici o contradicție”¹⁰. Prin urmare, pentru a conchide (4). în argumentul de mai sus avem nevoie de o premisă suplimentară:

(1.1) Cel care cuprinde notele A, B, C.. este posibil (= necontradictoriu)**.

Fără noua premisă, tot ce putem deduce este:

(4.1) Dacă Dumnezeu este posibil, atunci există.

Iar dacă vrem să obținem concluzia (4), avem nevoie de premisa

(1.2) Dumnezeu este posibil.

„Nu e de ajuns, așadar, să cugetăm la ființa cea mai perfectă, ca să putem afirma că avem ideea ei; iar în demonstrația pe care am prezentat-o puțin mai înainte, spre a putea conchide în mod valabil trebuie arătată sau

* În fond, dacă această noțiune e contradictorie, putem deduce orice consecință dorim: în particular, putem deduce pe : (4) Dumnezeu există, dar și opusa ei: (4') Dumnezeu nu există.

** Azi se discută mult dacă posibilitatea se definește cu ajutorul ideii de necontradicție, sau invers. Nu intrăm în detalii. Ceea ce are nevoie aici Leibniz e că dacă ceva e posibil, atunci e necontradictoriu, sau, prin contrapozitie: dacă ceva e contradictoriu, atunci e imposibil. Implicația inversă -- dacă ceva e necontradictoriu, atunci e posibil -- deși rezonabilă, nu e necesară în argumentare. (Interpretez astfel cunoscutele pasaje din *Eseuri de teodicee*, paragrafele 173-174.)

presupusă posibilitatea ființei celei mai perfecte. E drept că nimic nu este mai adevărat decât că avem ideea lui Dumnezeu și că ființa cea mai perfectă este nu numai posibilă, dar chiar necesară. Totuși, argumentul nu este concludent.”¹¹

Se poate arăta a priori posibilitatea lui Dumnezeu? Leibniz produce două răspunsuri afirmative: unul tare, unul mai slab. Să începem cu cel *tare*. Cum am văzut, tactica de argumentare a priori cere doi pași: 1) să se rezolve noțiunea de Dumnezeu în notele sale – perfecțiunile sale; 2) să se arate că prin punerea împreună a acestora nu ia naștere contradicția. Perfecțiunile sunt atribute afirmative; ele exprimă nemărginirea într-un sens al lui Dumnezeu („nemărginirea”, deși gramatical este un atribut negativ, este din punct de vedere „metafizic” un atribut afirmativ!); or, conjugând atribute afirmative nu avem cum să pășim în contradictoriu. Iar de aici se va putea conchide: conceptul de Dumnezeu este posibil. Iată acest raționament în *Monadologia*:

„deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărginire, nici o negație și, în consecință, nici o contradicție, aceasta ajunge pentru a cunoaște a priori că Dumnezeu există.”¹²

Cu aceasta, nimic nu mai împiedică formularea argumentului ontologic în varianta lui leibniziană. Să notăm că, în acest loc, spre deosebire de Anselm și Descartes, Leibniz nu mai apelează la ideea de perfecțiune. El observă că rezultatul dorit poate fi obținut chiar cu mai mare ușurință decât dacă îl gândim pe Dumnezeu utilizând nu ideea de perfecțiune, ci pe cea de necesitate: deci, dacă îl gândim pe Dumnezeu ca pe o ființă necesară¹³. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci argumentul se simplifică:

- (1) Dumnezeu = ființa necesar existentă.
- (2) Dumnezeu este posibil.
- (3) Dacă este posibilă o ființă necesar existentă, atunci acea ființă există.

În concluzie:

- (4) Dumnezeu există.

Cum în demonstrația (1)-(4) noțiunile de existență și posibilitate intervin într-un chip esențial, voi spune că argumentul

leibnizian este *versiunea modală a argumentului ontologic*. Noțiunile de necesitate și posibilitate sunt corelate; aceasta, în sensul că se pot defini una cu ajutorul celeilalte. Spunem, de pildă, că Dumnezeu e necesar să existe dacă și numai dacă nu e posibil ca Dumnezeu să nu existe, și invers, spunem că Dumnezeu e posibil să existe dacă și numai dacă nu e necesar să nu existe.

Să ne oprim acum puțin asupra premisei (3) a argumentului ontologic leibnizian: Dacă o ființă necesar existentă este posibilă, atunci acea ființă există*. Este esențial să observăm încă de pe acum că (3) este ambiguă. Știm că ea poate fi înțeleasă în două moduri: unul *de dicto*, altul *de re*. Pentru a marca mai limpede în ce constă diferența dintre cele două, să luăm în discuție următoarele două propoziții:

(5.1) Ființa perfectă este în chip necesar atotștiutoare;

(5.2) Este necesar ca ființa perfectă să fie atotștiutoare.

Modalitatea exprimată în propoziția (5.1) este *de re*; cea exprimată în propoziția (5.2) – *de dicto*. (5.2) spune că o anumită propoziție, propoziția

(5) Ființa perfectă e atotștiutoare.

este adevărată, și anume în chip necesar. Dimpotrivă, (5.1) nu susține nimic despre statutul modal al vreunei propoziții; ea spune pur și simplu, că ființa perfectă are – și aceasta în chip necesar – atributul de a fi atotștiutoare. Deosebirea dintre (5.1) și (5.2), pe care încearcă să o redea denumirile „de re” și „de dicto”, e aceea că în timp ce prima privește proprietățile (necesare) ale unui obiect (*res*), cea de-a doua privește statutul *modal* al unei propoziții (în cazul nostru, faptul că (5) este necesară), care e parte a vorbirii (*dictum*).

Să presupunem că lucrurile ar sta astfel încât ființa perfectă nu ar exista. Altfel zis, că presupunem că există o „lume posibilă” în care ființa perfectă nu există. Dar atunci e fals în acea lume că ființa perfectă e atotștiutoare. Cel mai popular motiv avansat de filosofi, pentru a susține acest lucru, pare să fie astăzi următorul. În propoziția: (5) Ființa perfectă e atotștiutoare, expresia „ființa

* Forma ei logică va fi evidențiată și discutată pe larg în primul paragraf al capitolului al V-lea. De aceea, nu voi insista aici asupra acesteia.

perfectă” e o descripție definită. Atunci propoziția poate fi analizată, în maniera lui Russell, ca o conjuncție între următoarele trei condiții:

- 1) Există o ființă perfectă.
- 2) Acel ceva care e o ființă perfectă e unic.
- 3) Acel ceva e atotștiutor.

Dar primului termen al acestei conjuncții, potrivit presupunerii, nu îi corespunde ceva în acea lume. Ca urmare, conjuncția ca întreg e falsă și deci e falsă și propoziția: „Ființa perfectă e atotștiutoare”. Dacă însă nu în toate lumile posibile e adevărată propoziția că ființa perfectă e atotștiutoare, atunci nu e adevărat nici că e necesar ca ființa perfectă să fie atotștiutoare – adică (5.2) nu e adevărată. Într-adevăr, dacă ea ar fi necesar adevărată, nu am putea admite că lucrurile ar putea fi altfel încât ea să fie falsă.

Dar (5.1) rămâne adevărată și dacă facem această presupunere. Căci, potrivit lui (5.1), tot ceea ce trebuie să admitem e că ființa perfectă există în lumea reală, nu neapărat și într-o altă lume posibilă, și că această ființă existentă în lumea reală are în mod necesar proprietatea de a fi atotștiutoare – că, deci, în orice stare ar fi lucrurile, ea e atotștiutoare.

În ochii unui teist o atare presupunere va putea apărea însă ca nesatisfăcătoare; într-adevăr, se *presupune* că Dumnezeu există, dar numai în chip contingent. Căci, chiar dacă există în unele lumi posibile, în altele nu e astfel. Dar, va sugera teistul, a exista numai contingent nu e suficient din punct de vedere religios. Iată cum argumentează în acest sens J.N. Findlay:

Nu putem să nu avem sentimentul că un obiect care merită venerația noastră nu poate fi un lucru care există doar *întâmplător*, nici unul de care obiectele celelalte doar *întâmplător* depind de el. Obiectul adevărat al reverenței religioase trebuie să nu fie unul căruia doar realitățile care există *efectiv* nu i se pot opune: el trebuie să fie unul astfel încât o atare opoziție să fie total *inconceptibilă*... Nu doar că existența celorlalte lucruri nu poate fi de negândit fără el, dar însăși neexistența lui trebuie, în orice împrejurări, să fie de negândit.¹⁴

Să admitem atunci, de dragul argumentului, că ființa perfectă este atotștiutoare, și aceasta nu numai în lumea noastră, ci și în orice altă lume posibilă. Însă nimic nu ne constrânge să acceptăm și că ființa perfectă care există în lumea noastră e aceeași cu ființa perfectă care există într-o altă lume posibilă. Atunci, în fiecare din cele două lumi posibile va exista câte o ființă perfectă, care, în lumea în care există, este atotștiutoare.

În această situație, propoziția:

(5) Ființa perfectă este atotștiutoare

va fi adevărată în orice lume posibilă; de aceea, propoziția *de dicto* (5.2) va fi adevărată. Pe de altă parte, propoziția *de re* (5.1) va fi falsă; ea spune că *această* ființă, care este perfectă în lumea noastră, în orice altă lume posibilă este atotștiutoare. Dar, potrivit presupunerii, există, dimpotrivă, o altă lume în care ființa perfectă – și în același timp atotștiutoare – este o altă ființă decât cea care este perfectă în lumea noastră.

Să aplicăm acum distincția *de dicto* – *de re* premisei (1) a argumentului leibnizian. Într-o citire *de dicto*, ea va spune că în mod necesar Dumnezeu există. Atunci premisa (3) devine:

(3D) Dacă este posibil că în mod necesar Dumnezeu există, atunci Dumnezeu există.

Premisa (3D) are următoarea formă logică:

(B) Dacă e posibil ca propoziția *p* (aici: „Dumnezeu există”) să fie necesară, atunci propoziția *p* este adevărată.

Așa cum vom vedea în capitolul următor, expresia (B) este considerată de mulți filosofi și logicieni ca validă (ea a primit numele de *principiul lui Brouwer*; cf. în acest sens appendix-ul I: *Logici modale*).

Într-o citire *de re*, premisa (1) spune însă cu totul altceva: că Dumnezeu există în mod necesar. Să presupunem că Dumnezeu este ființă perfectă – atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. Înțelegând *de re*, premisa (1) spune că ființa care realmente este atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. există în chip necesar; înțelegând *de dicto*, premisa (1) spune altceva: că în orice „lume posibilă” există o (singură) ființă atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. Dar, desigur, s-ar putea ca într-o lume posibilă aceste perfecțiuni să fie avute de o ființă

diferită de ființa care *realmente* este atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. Prin urmare, sub cele două citiri premisa (1) spune lucruri diferite.

Să trecem acum la premisa (3). Potrivit interpretării *de re* a lui (1), ea devine:

(3R) Dacă este posibil ca Dumnezeu să existe în mod necesar, atunci Dumnezeu există.

Acum nu mai e atât de ușor ca în cazul lui (3D) să vedem dacă (3R) este adevărată. Sigur, încă nu ne putem pune problema de a determina dacă ea este adevărată; pentru aceasta, avem nevoie de unelte logico-filosofice pe care încă nu le-am introdus. Dar faptul că trebuie să deosebim între cele două interpretări ale premisei (3) e deja un punct câștigat.

Să trecem mai departe și să ne aplecăm asupra premisei (2): Dumnezeu este posibil. Cei mai mulți autori recunosc că ea e piatra de încercare a acestei variante a argumentului ontologic. Cum s-a mai spus, Leibniz oferă două genuri de răspunsuri – diferite în ce privește forța lor – la întrebarea dacă se poate dovedi a priori că Dumnezeu este posibil. Despre cel tare am discutat: urmează să spunem câteva cuvinte despre răspunsul *slab*.

Leibniz sugerează că problema posibilității ființei divine poate fi cercetată apelându-se la noțiunea de *prezumție*. Pentru a vedea despre ce e vorba, să luăm o analogie cu o situație din drept; într-un proces se face prezumția că acuzatul e nevinovat atâta timp cât nu i s-a dovedit vinovăția. Tot așa, în abordările filosofice, am avea o regulă de formă:

(P) Trebuie să facem întotdeauna prezumția că ceva este posibil, cât timp nu i s-a dovedit imposibilitatea.

În cazul care interesează aici, facem prezumția că propoziția: „Dumnezeu, ca ființă necesară, există” este posibilă, dacă nu s-a dovedit că aceasta e imposibilă. Iată de altfel cum explică Leibniz această procedură a prezumției:

„Orice ființă trebuie cugetată ca posibilă cât timp nu se dovedește contrariul, cât timp nu se arată că ea nu e în nici un chip posibilă. Aceasta eu numesc *prezumție*, ceea ce e incomparabil mai mult decât simpla *supoziție*, pentru că cele mai multe supoziții trebuie să nu fie admise decât

dacă sunt dovedite; dar orice are prezumție în favoare sa trebuie să treacă drept adevărat cât timp nu e respins. De aceea, în virtutea acestui argument, existența lui Dumnezeu are prezumție în favoarea sa, deoarece ea nu necesită nimic altceva în afara posibilității. Iar posibilitatea este presupusă întotdeauna și trebuie ținută ca adevărată cât timp nu i se dovedește imposibilitatea. Astfel, acest argument are forța de a transfera asupra oponentului greutatea demonstrației. Dar, întrucât imposibilitatea nu va fi niciodată dovedită, existența lui Dumnezeu trebuie luată ca adevărată”¹⁵.

Prin urmare, procedura prezumției are următorul rost: în loc ca teistul să dovedească că premisa (2): Dumnezeu (ființa necesară) este posibil e adevărată, el cere oponentului său să demonstreze contrariul: că Dumnezeu e imposibil. Or, acest lucru pare cel puțin tot atât de greu pe cât e să se argumenteze în favoarea lui (2). În felul în care formulează Leibniz problema, se deschide într-adevăr o cale promițătoare de a desfășura cu succes argumentul ontologic în varianta sa modală: căci, cum pe bună dreptate subliniază el, imposibilitatea nu va fi niciodată dovedită – dacă înțelegem că se are în vedere o probă mai presus de orice îndoială „metafizică”. Din păcate însă, această strategie leibniziană e dificil de elaborat în chip satisfăcător*. Anume, principiul (P) favorizează posibilitatea, dar este larg într-atât încât permite să-l putem îndrepta și împotriva teistului. Să luăm propoziția: „Nu există Dumnezeu”. În absența unei demonstrații de imposibilitate – deci în absența unei demonstrații că e imposibil să existe Dumnezeu (conceput a ființa necesar) – putem accepta această propoziție ca posibilă. Însă, dacă principiul (P) e folosit și în felul în care dorește Leibniz, se ajunge la o contradicție. Într-adevăr, cu ajutorul lui (P) argumentul ontologic permite să conchidem că: „Dumnezeu (ființa necesară) există” e o propoziție adevărată și, mai mult, că e *necesar adevărată*; dar acest lucru vine în contradicție cu acceptarea posibilității lui „Nu există Dumnezeu” (ființa necesară).

* În continuare urmez, în mare, argumentarea lui R.M. Adams, din *Presumption and the Necessary Existence of God*.

Cum ar putea atunci un teist să edifice principiul (P) pentru ca acesta să slujească scopurilor sale, dar nu și celor ale oponentului său? El ar putea observa că dorita sa concluzie:

(4) Dumnezeu (ființa necesară) există

deși nu e dovedită ca adevărată, dacă ar fi astfel, nu ar fi adevărată numai în mod *contingent*. Bunăoară nu știm dacă e adevărată conjectura lui Goldbach: orice număr par este suma a două numere prime; dar dacă ea e adevărată, e necesar să fie adevărată. La fel și cu (4). Atunci, s-ar putea modifica principiul (P) în felul următor:

(P') Trebuie să facem întotdeauna prezumția că existența este posibilă, cât timp nu i s-a dovedit imposibilitatea.

Deși ideea este extrem de simplă, vom întâmpina dificultăți teribile în încercarea de a o face mai precisă. De aceea, cititorul este rugat să-și amâne verdictul asupra acestei strategii și să aibă răbdarea de a ne urmări în hățișurile argumentării, până când, ieșiți poate la lumină, vom putea pune, de data aceasta mai clar și mai distinct, această ipoteză*.

2. Esențialism și modalități de re

Vom începe prin a relua o distincție fundamentală: cea dintre modalitățile *de dicto* și *de re*. Când spun: „E necesar ca Socrate să fie om”, expresia „e necesar” se aplică unei propoziții, unui *dictum*: „Socrate este om”; folosesc această expresie pentru a spune că propoziția, *dictum*-ul „Socrate este om” nu poate fi falsă. Pe de altă parte, zicând: „Socrate e în mod necesar om” nu afirm nimic despre vreo propoziție; dimpotrivă, zic că Socrate are o anumită proprietate (aceea de a fi om), și aceasta în mod necesar. Nu mai afirm ceva despre un *dictum*, ci despre un obiect, *res*; spun că el nu ar fi putut să nu aibă o proprietate, anume aceea de a fi om. (Să notăm, de asemenea, următorul lucru: argumentarea de față se concentrează asupra consecințelor ce rezultă din *acceptarea* unor propoziții modale, precum cele date aici ca exemplu. Dar

* A se vedea în acest sens, mai jos, apelul lui D. Lewis la principiul „saturației”.

aceasta nu angajează nimic într-o altă chestiune: dacă atare propoziții modale sunt adevărate sau nu).

Acum, dacă admit că Socrate este în mod necesar om, aş putea reformula acest lucru zicând că a fi om este o proprietate *esențială* a lui Socrate. Aşadar, acea proprietate pe care o atribui unui obiect cu ajutorul unei modalități *de re* este esențială aceluia. Dacă, deci, cineva acceptă ca adevărate propozițiile modale *de re* precum „Socrate e în mod necesar om”, atunci el va trebui să admită că unele proprietăți ale obiectelor sunt esențiale acestora, că acele obiecte nu ar putea să nu le aibă. Aceasta, spre deosebire de alte proprietăți, pe care, deși le posedă, obiectele ar fi putut prea bine să nu le aibă. E adevărat că Socrate are proprietatea de a fi soțul Xantipei, dar de bună seamă că aceasta nu-i este o proprietate esențială: el ar fi putut să se căsătorească cu altcineva ori să nu se căsătorească deloc. Aşadar, cineva poate să admită propoziția „Socrate e în mod necesar om”, dar să respingă propoziția „Socrate e în mod necesar soțul Xantipei”. Cel care procedează astfel va fi numit *esențialist*.

Dar dacă cineva acceptă ca adevărată o propoziție necesară *de dicto*: „E necesar ca Socrate să fie om”, nu rezultă și de aici că el este esențialist, că pentru el a fi om e o proprietate esențială a lui Socrate? Și dacă respinge ca falsă propoziția „E necesar ca Socrate să fie soțul Xantipei”, nu cumva decurge de aici că pentru el a fi soțul Xantipei nu e o proprietate esențială a lui Socrate? Esențialistul va răspunde: *nu*. Motivul pentru care suntem tentați să acceptăm un răspuns afirmativ se reazemă pe confuzia dintre modalitățile *de dicto* și cele *de re*. Atunci când zic că a fi om e proprietate esențială a lui Socrate, admit că *acest* obiect, Socrate, nu ar putea să nu fie om: oricum ar fi (fost) să fie lumea, deci în orice stare posibilă a ei – în orice „lume posibilă” – *acest* obiect, dacă există, este om; dar când zic că e necesar ca Socrate să fie om, nu sunt nevoit să accept o atare consecință: acest individ care e Socrate în lumea reală s-ar putea să nu fie om într-o altă lume posibilă; dar în această lume posibilă, dacă un obiect este Socrate, atunci el trebuie să posede atributul de a fi om. Însă, dacă realul Socrate există în acea lume, nu e obligatoriu ca el să fie *același* cu obiectul care, în acea lume, este Socrate.

Alte motive care vizează aceeași concluzie se pot deriva și din discuțiile ce vor fi făcute în continuare; dar nu voi insista asupra lor: e suficient fie și numai să admitem raționamente precum cel de mai sus pentru a pune în lumină această caracteristică a punctului de vedere esențialist.

Să încercăm acum să dăm o caracterizare mai precisă a poziției pe care se așază un filosof esențialist. El susține că:

(i) propozițiile modale (în particular, cele necesare) *de re* au sens;

(ii) unele sunt adevărate, altele false;

(iii) că un obiect are o proprietate în chip esențial sau nu este independent de limbajul pe care îl folosim atunci când formulăm propozițiile modale *de re* pentru a referi la acel obiect^{*}.

În filosofia de tip analitic contemporană, anii '70 au fost martorii reabilitării esențialismului, tendință care s-a amplificat și în deceniul următor. Și e vorba de o „reabilitare” pentru că, nu cu mult timp înainte, se declanșase un atac extrem de puternic împotriva admiterii proprietăților esențiale. Direcția lui a fost clară: modalitățile *de re*: dacă se arăta că ele nu au sens, atunci esențialismul însuși ar fi fost discreditat. Campionul acestei ofensive a fost W. Quine.

Să luăm următoarea propoziție: „Există ceva care în mod necesar e mai mare decât 7”. Dacă ea are sens, atunci putem indica criterii sistematice, neambigui pentru a substitui nume constante în locul variabilei implicate în cadrul ei. Dar e posibil acest lucru? Quine crede că nu: pornind de la identitatea factuală $9 = \text{numărul planetelor}$, am putea să înlocuim în propoziția adevărată „9 e în mod necesar mai mare decât 7” termenul „9” cu expresia „numărul planetelor”. Atunci însă obținem o propoziție evident falsă. Dar atât „9 e în mod necesar mai mare decât 7” cât și „Numărul planetelor e în mod necesar mai mare decât 7” provin din prima propoziție, înlocuind variabila cu nume care au aceeași referință. Ar rezulta deci că propozițiile *de re* nu țin cont de criterii clare de substituție.

^{*} În esență, această caracterizare îi aparține lui Quine. Cf. *Three Grades of Modal Involvement*, în *The Ways of Paradox*, în special p. 173.

Cea de-a doua teză a esențialismului a fost la rândul ei pusă sub semnul întrebării. Argumentul invocat este următorul: nu putem spune în chip absolut că o propoziție este adevărată sau falsă. De pildă, eu mă întreb dacă propoziția *de re* „9 este în mod necesar mai mare decât 7” e adevărată. Dacă prin termenul „9” eu înțeleg, să zicem, *pătratul lui 3*, atunci propoziția e adevărată; dar dacă eu înțeleg prin „9” *numărul planetelor*, atunci propoziția e falsă. Așadar, determinarea valorii de adevăr a unei propoziții modale *de re* depinde de felul în care descriem obiectele despre care este acea propoziție.

Problema aceasta poate fi reluată de pe un alt plan. Anume, propoziția „9 e în mod necesar mai mare decât 7” poate fi înțeleasă ca intenționând* să spună că 9 are în chip *esențial* o proprietate – aceea de a fi mai mare decât 7. Dacă o acceptăm înseamnă că un obiect poate poseda o proprietate nu numai *de facto*, ci și *esențial*.

Cu aceasta, am ajuns la cea de-a treia teză a esențialismului. Să urmărim felul cum o atacă W. Kneale**. E greșit, zice el, să facem supoziția că „se poate spune că proprietățile aparțin indivizilor în chip necesar sau contingent, după caz, fără a ține seama de felurile în care ne sunt aduși în atenție acești indivizi. E fără îndoială adevărat că numărul doisprezece e în chip necesar neprim; dar cu siguranță că nu e corect să se spună că numărul apostolilor e în chip necesar neprim, doar dacă remarca e înțeleasă ca un enunț eliptic de necesitate relativă”. În ce constă exact obiecția? Să reformulăm în felul următor argumentul lui Kneale: el pleacă de la identitatea

(2.1) 12 = numărul apostolilor

și de la enunțul adevărat:

* În prima parte a lucrării am argumentat că trebuie să deosebim ferm între faptul că un obiect *x* are proprietatea *P* și faptul că propoziția „Obiectul *x* este *P*” e adevărată. Să observăm că, potrivit acestei distincții, tezele (ii) și (iii) ale esențialismului nu trebuie confundate.

** W. Kneale, *Modality de dicto and de re*, în E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski (eds), *Logic, Methodology and Philosophy of Science Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, Stanford, 1962, p. 629.

(2.2) Numărul 12 este în chip necesar neprim.

Să admitem, mai departe, că există o proprietate de a fi în chip necesar neprim. Din (2.2) rezultă desigur că

(2.2.1) Numărul 12 are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Dar din aceasta și din (2.1) putem conchide:

(2.1.1) Numărul apostolilor are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Însă, de bună seamă, nu e necesar ca numărul apostolilor să fie acela care e de fapt – anume 12. Ei au fost, realmente, 12; dar nu e absurd să susținem că ei vor fi putut să nu fie exact 12. Atunci am avea:

(2.3) Numărul apostolilor nu e în chip necesar neprim de unde, dacă admitem proprietatea de a fi în chip necesar neprim, rezultă un enunț contradictoriu lui (2.1.1): Numărul apostolilor nu are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Dar premisele (2.1) – (2.2) sunt acceptate intuitiv. Atunci, cum ia naștere o contradicție? Dacă ia naștere, înseamnă fie că premisele însele sunt logic inconsistente, fie că felul în care s-au tras concluziile din ele nu e corect. Esențialistul nu poate admite prima alternativă. După el, raționamentele modale pe care le-a construit Kneale nu sunt logic valide. Obiecția esențialistului e următoarea: concluziile lui Kneale au părut a decurge logic pentru că propozițiile cu care s-a lucrat au fost manevrate într-un mod confuz. Ele au fost citite când ca propoziții modale *de dicto*, când ca propoziții modale *de re*. Dar, de bună seamă, când într-un raționament procedăm astfel nu putem pretinde că am judecat corect. Să vedem cum construiește esențialistul această obiecție. Să luăm, de pildă, propoziția (2.3). Kneale, așa cum am văzut, admitea că aceasta este adevărată. Însă aici trebuie să fim atenți și să nu confundăm două posibile interpretări ale ei; căci, avertizează esențialistul, (2.3) poate însemna unul din următoarele două lucruri:

(2.3.1) Propoziția „Numărul apostolilor nu e prim” nu e necesar adevărată.

(2.3.2) Numărul apostolilor nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim.

Prima propoziție e *de dicto* – iar esențialistul consideră că ea este adevărată; căci ea nu spune nimic altceva decât că propoziția „Numărul apostolilor nu e prim” poate fi falsă, deci că s-ar fi putut întâmpla ca numărul apostolilor să fi fost altul decât 12 – și anume să fi fost nu număr prim, 11 să zicem. Cea de-a doua propoziție este *de re*. Ea e însă falsă; într-adevăr, (2.3.2) afirmă că un obiect nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim. Însă acel obiect este numărul care este realmente numărul apostolilor, adică 12. Or, evident că în chip necesar numărul 12 nu este prim și deci (2.3.2) e falsă.

Propoziția (2.3.1) e admisă și de către esențialist ca adevărată. Însă el subliniază că (2.3.1) nu e în contradicție cu (2.1.1); cele două propoziții nu sunt așadar inconsistente între ele. Într-adevăr, (2.1.1) spune ceva despre acel număr care e realmente numărul apostolilor, deci despre numărul 12; or, (2.3.1) vorbește despre numărul care s-ar fi putut să fie numărul apostolilor, deci nu neapărat despre numărul 12.

Așadar, dacă interpretăm pe (2.3) ca însemnând (2.3.1), deci dacă am vrea să spunem că e posibil ca numărul apostolilor să fi fost 11, adică: propoziția: „Numărul apostolilor este 11” este posibilă, atunci am accepta un adevăr, dar care nu e folositor pentru a derula argumentul lui Kneale. Însă Kneale vrea să folosească această propoziție pentru a ataca poziția esențialistă. El e obligat să considere cea de-a doua interpretare (2.3.2) a lui (2.3), deci că această propoziție ar însemna (*de re*) că numărul care e realmente numărul apostolilor ar putea fi 11. Dar această propoziție e falsă, pentru că realmente numărul apostolilor e 12 și, deci, nu ar putea fi 11. Kneale, cel mult, ar fi putut spune: dacă propoziția „Numărul apostolilor e 11” ar fi adevărată, atunci numărul, din acea stare de lucruri, al apostolilor, ar fi fost prim. Însă Kneale pare să procedeze altfel, pentru a conchide împotriva esențialistului: el pare să argumenteze că dacă propoziția „Numărul apostolilor este 11” ar fi adevărată, atunci numărul care e realmente numărul apostolilor (= numărul 12) ar fi prim – ceea ce e evident fals. Argumentul lui Kneale nu e deci valid – și aceasta datorită confuziei făcute în derularea lui între modalitățile *de dicto* și cele *de re*.

Kneale spune că „numărul apostolilor e în chip necesar neprim doar dacă remarca e înțeleasă ca un enunț eliptic de necesitate relativă”. Ce înseamnă aceasta? Ce înseamnă pentru Kneale „necesitate relativă”? Relativă la ce? Pentru a lămuri lucrurile, să considerăm un argument al lui Quine*: „Despre matematicieni putem spune că sunt în mod necesar raționali, dar nu și că au în mod necesar două picioare; însă despre cicliști putem spune că au în mod necesar două picioare, dar nu și că sunt raționali în mod necesar. Dar ce am putea spune despre un individ printre ale cărui ciudățenii se găsesc și matematica, și ciclismul? Este acest individ concret în mod necesar rațional și în mod contingent cu două picioare sau invers? În măsura în care vorbim numai referențial despre obiecte, fără a-i trata în mod special ca matematicieni și nu ca cicliști, sau invers, nimic nu face ca unele dintre atributele lor să fie necesare și altele contingente. Într-adevăr, unele dintre atributele lor contează ca importante, iar altele ca neimportante; unele ca de durată, iar altele ca efemere; dar nici unul ca necesar sau contingent”.

Punctul de vedere al lui Quine e deci următorul: atunci când suntem tentați să zicem că un atribut al unui obiect îi convine acestuia în mod necesar, presupunem o anumită descriere a acelui obiect. Când descriem un om ca matematician, atributul de a fi rațional apare ca necesar acestuia, pentru că a fi rațional considerăm că e cuprins în atributul de a fi matematician; dar a avea două picioare nu e cuprins în acest ultim atribut și deci atributul a avea două picioare nu apare ca atribut necesar al acelui om. Pe de altă parte, dacă descriem același om ca ciclist, putem spune că a avea două picioare îi e o proprietate necesară. Așadar, când presupunem că un obiect x are o proprietate P în chip necesar formularea noastră este eliptică: noi nu spunem că între x și P se instituie o relație *binară* (ceva de genul: x are în chip necesar proprietatea P), ci altceva. Anume, spunem că o relație *ternară* are loc între obiectul x , proprietatea P și o descripție D prin care ne

* W. Quine, *Word and Object*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachussetts, 1965, p. 199.

este dat obiectul respectiv^{*}. Afirmatia că x are în chip necesar proprietatea P nu e deci absolută, ci *relativă* la descrierea prin care ne este dat x .

Un individ particular posedă în chip necesar proprietatea de a avea două picioare *relativ* la descrierea pe care i-o facem ca ciclist; dar relativ la descrierea lui ca matematician, această proprietate nu-i mai este una necesară. În acest sens se pare că gândea și Kneale acea „necesitate relativă”. Or, un esențialist nu consideră că un obiect are o proprietate în chip esențial relativ la un mod de a-l specifica, de a-l pune în evidență, ci într-unul absolut: *ca obiect*, indiferent și independent de aceste moduri de a specifica obiectul.

Recapitulând: esențialistul acceptă expresiile modale *de re*; antiesențialistul – cel mult pe cele *de dicto*. Sau, punând altfel lucrurile: esențialistul acceptă combinarea cuantificării cu modalitatea; antiesențialistul – nu.

3. „Ideea” de lume posibilă

Cercetarea distincției *de dicto/de re* este o cale bună pentru a pătrunde în problematica teoriei modalităților și a înțelege relevanța lor în filosofia contemporană. Cel care se apleacă, chiar foarte în amănunt, asupra acestei distincții poate rămâne însă cu sentimentul că lucrurile nu sunt totuși limpezi, că ar fi de dorit și altă perspectivă, oarecum mai proaspătă și cu mai multe valențe intuitive. Acestei frustrări, ca și nevoii de a asigura o mai mare generalitate, o capacitate mai ridicată de a pune sub același acoperământ teme logice și filosofice diverse și grave, încearcă să le răspundă *semantica lumilor posibile*.

Ideea de la care s-a plecat e următoarea: necesitatea, posibilitatea, contingența pot fi *explicate* cu ajutorul noțiunii de lume posibilă. Bunăoară, în cazul în care avem în vedere modalitățile *de dicto*, explicația se construiește astfel: o propoziție este necesară dacă este adevărată în toate lumile posibile; este

^{*} A se vedea A. Plantinga, *Self-Profile*, în J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (eds), *Alvin Plantinga*, D. Reidel, Dordrecht, 1985.

posibilă – dacă e adevărată în cel puțin unele lumi posibile^{*}; nu este posibilă (= e imposibilă) dacă e falsă în toate lumile posibile și e contingentă, dacă în unele e adevărată și în altele e falsă. O atare strategie încearcă deci să înlocuiască discursul despre necesitate, posibilitate etc. cu un discurs despre lumile posibile.

După cum se știe, ideea de a analiza modalitățile în termeni de lumi posibile vine tocmai de la Leibniz¹⁶.

Obiectivul semanticii *logice* a lumilor posibile este de a construi structuri în care să fie valide anumite mulțimi de expresii modale (bunăoară, mulțimea teoremelor lui S4 sau mulțimea teoremelor lui S5¹⁷), iar alte expresii modale să fie invalide (cele care nu sunt teoreme ale lui S4, respectiv ale lui S5). Ceea ce i se cere semanticii logice este să construiască astfel de structuri, să arate ce proprietăți trebuie să aibă ele pentru ca numai anumite expresii modale să fie admise ca valide.

În cele ce urmează vom avea însă a face cu un alt gen de semantică – și anume, una *filosofică*. Semantica filosofică a logicii modale constă, de fapt, într-o cercetare critică a rezultatelor semanticii logice. O structură semantică (construită în termeni de lumi posibile și care face valide elementele unei mulțimi anumite de expresii modale) este supusă unei aprecieri care apelează la standarde nu logice, ci filosofice: pot fi acceptate din punct de vedere filosofic acele structuri? Este acceptabilă interpretarea filosofică pe care le-o dăm? Semantica filosofică este, așadar, un mecanism de selecție între structurile rezultate în urma punerii la lucru a semanticii logice. Într-un fel, ea este o semantică de ordinul doi, o semantică a semanticilor.

Să reținem distincția dintre cele două feluri de semantici, precum și faptul că, mai jos, întreaga discuție se desfășura pe terenul celei filosofice.

^{*} Cum și lumea noastră „reală” este o lume posibilă, dacă o propoziție e adevărată în ea, atunci există o lume posibilă în care ea e adevărată și, deci, propoziția este posibilă.

a) *Mirajul junglei, sau teorii exotice despre entități exotice*

O lume posibilă e un mod în care ar putea sau ar fi putut să fie lumea. Deși intuitiv simplă, „ideea” de lume posibilă duce la dificultăți atunci când se încearcă elaborarea ei mai în detaliu. Mai jos vom analiza de altfel pe larg două strategii de a o aborda: fie să considerăm că lumile posibile sunt entități primare, neanalizate, fie să considerăm că ele sunt construite din ceva mai simplu. Pe altă parte, se ridică imediat întrebarea: sunt reductibile noțiunile modale în favoarea unor analize în termeni de lumi posibile? Și aici pot apărea diverse puncte de vedere; unii autori răspund afirmativ: da, ne putem dispensa de noțiunile modale, putem să le reconstruim apelând doar la teoria lumilor posibile. Alții răspund negativ: nu se poate renunța la teoria modalităților în favoarea celei a lumilor posibile.

S-ar putea, de aceea, ca un filosof să accepte să vorbească despre lumile posibile fără a da vreun sens independent modalităților, după cum ar putea să-și bazeze punctul de vedere pe teoria modalităților, dar fără a fi de acord să vorbească despre lumi posibile; și, tot așa, un filosof ar putea accepta atât discursul asupra modalităților, cât și cel asupra lumilor posibile (sau asupra altor entități din care el construiește lumile posibile), considerând că nici unul nu poate fi redus la celălalt.

Cele trei poziții au în comun teza că o abordare *ne-modalistă* nu e satisfăcătoare: e necesar să se treacă dincolo de un discurs extensionalist, pur descriptiv asupra lumii: idealul înțelegerii ei nu este unul calchiat după modelul teoriei clasice, extensionaliste a mulțimilor: dimpotrivă, ceea ce e potențial, dispozițional, ceea ce poate sau ar fi putut să se întâmple, ceea ce poate sau nu poate să nu se întâmple contează ca instanțe hotărâtoare în încercarea de a da seamă de ceea ce este. Modalitățile fac parte din inventarul fundamental al mijloacelor care nu sunt trebuitoare pentru a desfășura un discurs satisfăcător asupra lumii. În străfundurile sale, abordarea *modalistă* e polemică: ea vizează acele poziții filosofice ne-modaliste care resping încercările de a lua în serios modalitatea. La rândul lor, acestea pot fi de două feluri: fie se respinge ideea de lume posibilă, fie aceasta e acceptată, dar într-o asemenea manieră încât să nu angajeze și acceptarea modalității.

Ar exista așadar, cel puțin cinci poziții privitoare la modalitate și la teoria lumilor posibile. Următoarele:

(i) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt;

(ii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea primului la cel de-al doilea*;

(iii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea celui de-al doilea la primul**;

(iv) se respinge discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile;

(v) se respinge discursul modal; se respinge discursul asupra lumilor posibile.

Poziția pe care o definesc condițiile de la punctul (v) a fost exemplificată de empirismul logic, în perioada sa de glorie a anilor '30-'40. În general, empirismul pare să solicite, în ultimă instanță, respingerea oricărui concept care nu e definibil cu ajutorul conceptelor empirice sau nu e reductibil la acestea. Idealul său de cunoaștere e unul extensional, în care deci nu intervin considerații despre ceea ce ar putea sau ar fi putut să fie; or, conceptele modale nu satisfac standardele empiriste: ele necesită invocarea situațiilor (lumilor) posibile, „transcend” în mod esențial experiența.

Poziția (iv) poate fi și ea empiristă: a unui empirist care, din diverse motive, e obligat să accepte modalitatea. Cel mai reprezentativ exemplu în privința felului în care poate fi susținută poziția pe care o caracterizează condițiile de la punctul (iv) este Rudolf Carnap. Contextul de la care pleacă R. Carnap e cel al relației de denumire: unul din principiile ei este acela că un nume al unei entități poate fi înlocuit într-o expresie cu alt nume al aceleiași entități. Deși pare plauzibil, principiul duce la dificultăți; unele dintre acestea apar când luăm în discuție propoziții modale,

* Ca urmare, *modalităților* nu li se mai acordă un sens independent de discursul asupra lumilor posibile.

** În consecință, *lumilor posibile* nu li se mai acordă un sens independent de discursul modal.

bunăoară exemplul lui Quine al celor nouă planete^{*}. Cum va fi manevrată o atare situație? Carnap își propune să afle „concepte clare și exacte pentru înlocuirea conceptelor vagi ale modalităților, concepte de care fac uz limbajul obișnuit și logica tradițională. Cu alte cuvinte, căutăm explicanți pentru modalități”^{**}. Așadar, discursul modal e nesatisfăcător; el trebuie înlocuit cu un altul, care să îndeplinească mai bine scopurile pentru care era folosit.

Carnap înlocuiește modalitățile cu ceea ce numește L-concepte. Avem atunci, de pildă: pentru orice propoziție „...”, „Este necesar că...” este adevărată dacă și numai dacă „...” este L-adevărată. Pentru a defini L-conceptele Carnap apelează la conceptele de *descriere de stare* și domeniu. Fie un limbaj oarecare^{***} dat; atunci, în acel limbaj, o descriere de stare e o clasă de propoziții ale acestuia care conține, pentru orice propoziție atomară, sau această propoziție sau negația ei, dau nu pe amândouă (și nu conține alte propoziții). Fără o rigoare deosebită, se poate spune că o propoziție *are loc* într-o descriere de stare atunci când ea ar fi adevărată dacă (toate) propozițiile care compun descrierea de stare ar fi adevărate. Domeniul unei propoziții „...” este clasa tuturor descrierilor de stare în care „...” are loc. În sfârșit, o propoziție „...” este L-adevărată atunci când domeniul ei este format din toate descrierile de stare (deci: „...” are loc în toate descrierile de stare)^{****}.

Așadar, potrivit lui Carnap, modalitățile sunt *explicate*, analizate în alți termeni (în cel de descriere de stare și cel de domeniu). În al doilea rând, e ușor de sesizat că între conceptele de lume posibilă și cel de descriere de stare e o legătură foarte strânsă. Se poate într-adevăr arăta că fiecare descriere de stare, la fel ca și lumile posibile, dă o descriere *completă* a indivizilor din universul presupus, relativ la toate predicatele și toate relațiile care pot fi exprimate în limbajul considerat. Apoi, există o descriere de stare

^{*} R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 187.

^{**} *Idem*, p. 231.

^{***} De fapt, există totuși anumite condiții restrictive. În speță, acel limbaj trebuie să fie de ordinul întâi.

^{****} *Idem*, pp. 52-54.

și numai una care descrie starea reală a universului (ea conține toate propozițiile atomare adevărate, precum și negațiile celor care sunt false): această descriere de stare corespunde „lumii reale”.

Carnap conchide: descrierile de stare reprezintă lumile posibile ale lui Leibniz*. Carnap este un *nominalist* relativ la lumile posibile**: pentru el, analog nominaliștilor scolastici, lumile posibile sunt *flatus vocis*; ele sunt entități lingvistice. Carnap tratează lumile posibile drept constructe teoretice realizate din expresii lingvistice: ele sunt *clase de propoziții*.

Ca și în cazul general al confruntării dintre nominalism și conceptualism sau realism, nu ne putem aștepta la argumente constrângătoare în favoarea sau împotriva unui nominalism relativ la lumile posibile. Ceea ce, desigur, nu ne împiedică să avansăm unele***. Astfel, potrivit strategiei descripțiilor de stare, noțiunea modală de posibilitate e explicată prin cea de *consistență sintactică*: o propoziție „...” este posibilă dacă și numai dacă există o descriere de stare în care ea are loc. Ce înseamnă însă aceasta? Înseamnă că conjuncția dintre acea propoziție și respectiva descriere de stare este consistentă sintactic. Acum, o clasă de propoziții este consistentă sintactic dacă din ea nu putem deriva o propoziție împreună cu negația ei.

Dar, s-a redus prin aceasta noțiunea de posibilitate la cea sintactică de consistență? Un filosof care se așază într-o perspectivă modală ar replica în felul următor: nu avem a face cu o reducere a posibilității, căci apelul la noțiunea sintactică de consistență implică, într-un punct esențial, noțiunea de posibilitate – și deci argumentul e circular, prin urmare neconvingător. Într-adevăr, trebuie să alegem o descriere de stare în care propoziția „...” are loc. Dar această descriere de stare trebuie să fie una admisă în prealabil ca servind scopurilor noastre: ea trebuie să fie acceptată ca *posibilă*.

* *Idem*, p. 52.

** Spre deosebire de alți filosofi care sunt *conceptualiști* (N. Rescher, S. Kripke) sau *realiști* (D. Lewis) relativ la lumi posibile.

*** Cf. M. Loux, *Introduction: Modality and Metaphysics*, în *The Possible and the Actual*, pp. 56-57.

Nominalistul are însă la îndemână și o altă strategie: anume, să susțină că o propoziție „....” este posibilă dacă și numai dacă e consistentă sintactic; dar ea e așa dacă și numai dacă nu e negația unei teoreme (și e limpede că dacă ar fi negația unei teoreme, atunci ea nu ar fi posibilă). Or, dacă pentru limbaje sărace și pentru teoriile formulate în cadrul lor strategia ține, îndată ce trecem la cazuri mai puternice apar dificultăți insurmontabile. Într-adevăr, dacă raportarea noastră se face la aritmetică, atunci este posibil să apelăm la prima teoremă de incompletitudine a lui Gödel. Potrivit ei, există propoziții adevărate, care nici ele, nici negațiile lor nu sunt teoreme. Dar atunci descrierile de stare nu sunt descrieri *complete* ale lumii, întrucât există propoziții adevărate în acea lume, care însă nu au loc în descrierea de stare corespunzătoare lumii reale. Concluzia e deci că sintactic, așa cum solicita programul lui Carnap de abordare a lumilor posibile, nu putem satisface cerința de a indica anumite constructe corespunzătoare lumilor posibile*.

b) *Actualismul modal*

Cele trei poziții rămase – (i), (ii) și (iii) – au în comun, așa cum am văzut, ipoteza că modalitatea descrie aspecte ale lumii. Ele sunt, așadar, variante ale *modalismului*. Expresia „se acceptă discursul modal” a fost folosită exact în acest sens: că nu putem renunța la modalitate atunci când vrem să dăm seamă, într-un chip adecvat, de ceea ce este. Totuși, din acceptarea unei poziții modaliste nu decurge și acceptarea modalităților *de re*: modalismul e compatibil cu respingerea acestor modalități și cu reținerea doar a celor *de dicto*. Vom vedea imediat mai jos cum se poate proceda astfel. Pe de altă parte, expresia: „se acceptă discursul asupra lumilor posibile” încă nu angajează cu nimic în privința felului cum se face raportarea la acestea – în chip nominalist, conceptualist ori realist.

* Argumentul acesta presupune că lumile posibile au proprietatea de a fi complete: în fiecare lume posibilă, din orice propoziție a limbajului pe care l-am adoptat pentru a le descrie, una este adevărată.

Potrivit poziției (iii), putem renunța la a vorbi despre lumile posibile; tot ceea ce am câștiga prin invocarea lor e recuperabil prin folosirea distincțiilor și a noțiunilor modale*. Dar cum este posibil acest lucru? De pildă, A. Plantinga¹⁸ admite ca primitive două noțiuni – cea de stare de lucruri și cea de adevăr – alături de cele modale, cu ajutorul cărora poate construi noțiunea de lume posibilă (ca agregat maximal consistent de stări de lucruri). Noțiunea de adevăr joacă un rol deosebit de important: ea permite, după Plantinga, să definim o relație de formă: propoziția *p* este adevărată în lumea posibilă *w* – și anume în felul următor: *p* este adevărată în *w* dacă nu e posibil ca *w* să fie *actuală*, iar *p* să fie falsă.

Câteva principii sunt neapărat trebuitoare aici. Mai întâi, ce înseamnă că lumea *w* este *actuală***? Înseamnă – într-o primă

* O atare poziție susține Nathan U. Salmon, în *Reference and Essence*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 142-148. Salmon își propune să evite să vorbească despre lumi posibile, în favoarea unui discurs în termeni de „operatori modali”.

** Probabil că cel mai natural ar fi fost să scriem „lumea *reală*” în loc de „lumea *actuală*”. Motivul pentru care am preferat cea de-a doua formulare este următorul: în limba engleză se zice „actual world”. Cuvântul englezesc „actual” poate să ne înșele. El trebuie înțeles ca neavând nici o legătură cu timpul: nu putem traduce expresia „actual world” prin „lumea de astăzi”, a „prezentului”. Sensul e de „lumea *reală*”. Și totuși, am scris „lumea *actuală*”, adică cea care *s-a realizat*, care e *efectivă*. Două motive au cântărit în favoarea acestei soluții. Primul e că unii filosofi – cum se va vedea imediat mai jos – se așază pe poziția că lumile posibile sunt părți ale celei reale, că orice entitate „posibilă” poate fi construită din materialul care există în lumea reală. O atare poziție („*actualism*”, în engleză) nu poate fi numită „*realism*”, căci atunci am fi conduși la alte susțineri; o soluție mai bună îmi pare: *actualism*. În al doilea rând, se discută astăzi mult și punctul de vedere că lumile posibile sunt *reale*, că li se poate atribui existență. Acesta ar fi un *realism* relativ la lumile posibile; or, el trebuie deosebit de teza că lumea *aceasta*, în care trăim, lumea efectivă, e cea reală.

A se compara argumentele expuse aici cu cele ale lui Mihail-Radu Solcan; vezi *Filosofia analitică*, Caiet documentar nr. 10/1982, Academia de Științe Sociale și Politice, p. 214.

aproximație, suficientă însă în contextul de față – că este cazul că *w*, că *se întâmplă, au loc, sunt reale sau efective toate stările de lucruri pe care le cuprinde w*. Când spun: „dacă lumea *w* ar fi actuală...” (sau: „reală”), am în vedere cum ar fi lumea dacă nu ar avea loc stările de lucruri care, actualmente, au loc, ci cele care fac parte din *w*. Să presupunem că avem starea de lucruri că Ion și Vasile nu s-au întâlnit în stația de metrou. Fie însă *w* lumea în care întâlnirea are loc. Atunci când spun: „dacă *w* ar fi lumea actuală” am în vedere că lucrurile ar fi putut fi și altfel decât s-a întâmplat – și anume că Ion și Vasile s-ar fi întâlnit în stația de metrou. În al doilea rând, se vede că noțiunea de „adevăr în *w*” apare ca derivată, definibilă cu ajutorul celei de adevăr și a noțiunilor modale. (Să remarcăm însă că este disponibilă și altă strategie*, anume de a lua ca nedefinit „adevărul în *w*” și de a defini pe baza lui „adevărul”; într-adevăr, în acest caz am putea scrie: *p* este adevărată dacă ea este adevărată în lumea actuală, „reală” – care e și ea o lume posibilă). Acum, dacă „adevărul” e luat ca termen primitiv înseamnă că putem defini și termenul „actual”. Atenție însă: nu definim pe „actual” în izolare, ci în sintagma „lumea actuală” („reală”). Lumea actuală e lumea în care sunt adevărate toate propozițiile care sunt adevărate. De exemplu: dacă e adevărată propoziția „Ion și Vasile nu s-au întâlnit în stația de metrou”, atunci această propoziție e adevărată în lumea actuală.

Ceea ce se sugerează prin toate acestea este că discursul despre lumi posibile poate fi *reduc* la unul despre ceea ce e necesar, posibil și adevărat. Strategia acestor *reducționiști* presupune doi pași: primul, despre care am vorbit deja, constă în evidențierea unui cadru conceptual la care se face reducerea. În al doilea pas trebuie, pe de o parte, să se arate că entitățile pe care vrem să le reducem – în cazul nostru: lumile posibile – pot fi identificate cu anumite constructe definibile în termenii cadrului conceptual preferat; pe de altă parte, trebuie să se arate că proprietățile entităților reduse se pot identifica cu proprietăți ale constructelor corespunzătoare. O astfel de proprietate a unei lumi posibile e aceea de a fi lumea actuală. Tot aici apare următoarea problemă: cum putem reduce susținerile privitoare la obiectele

* „Strategia posibilistă”, la care se va reveni puțin mai târziu.

posibile (acele obiecte care există într-o altă lume posibilă^{*} decât în cea actuală)?

Remarca pe care o vom face acum este esențială: dacă o atare strategie reducționistă va fi îndeplinită, atunci nu e nevoie să se mai vorbească despre lumi posibile, altele decât cea actuală („reală”). Dar nu putem evita discursul despre aceasta: căci folosirea noțiunii de adevăr duce la identificarea ei ca acea lume care cuprinde toate stările de lucruri pe care le denotă propozițiile adevărate. Atunci când vorbim despre lumea actuală, vorbim despre obiectele care există în ea, despre stările de lucruri pe care le cuprinde. Strategia reducționistă menționată aici cerea ca, folosind și noțiunile modale, să se poată construi lumile posibile din ceea ce cuprinde lumea actuală. *Lumile posibile vor fi atunci obiecte care există actual sau construcții din obiecte care există actual*. Această poziție filosofică poartă numele de *actualism* (sau, mai precis, *actualism modal* pentru a o deosebi de cea definită de punctul (iv)). Actualismul, scrie R.M. Adams, este „punctul de vedere că orice enunț adevărat în care se spune că există lumi posibile neactuale trebuie să fie reductibil la enunțuri în care singurele lucruri despre care se spune că există sunt lucruri care există în lumea actuală și care nu sunt identice cu alte lucruri posibile, dar neactuale”^{**}. Actualistul pornește de la lumea actuală, iar discursul său despre lumile posibile devine un discurs despre părți proprii ale lumii actuale. În acest sens, el acceptă toate cele trei condiții care definesc poziția (iii).

Actualismul, spune Adams, are două forme: una inflexibilă, potrivit căreia nu există lumi doar posibile. Spre deosebire însă de poziția (v), care este o variantă nemodală a actualismului inflexibil, varianta pe care o avem acum în vedere nu se poate dispensa de noțiuni modale. Astfel, N. Goodman^{***} apelează la noțiunea de dispoziție. Enunțurile despre lumile posibile sunt reduse de el la enunțuri care atașează proprietăți dispoziționale obiectelor care

^{*} De pildă, cum poate fi redusă o propoziție ca: „Ar fi putut să existe mai multe obiecte decât *există* realmente”?

^{**} R.M. Adams, *Theory of Actuality*, în „*Nous*”, 8/1974, p. 212.

^{***} N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, second ed., Indianapolis, 1965, pp. 49-57.

există actual^{*}. Cea de-a doua formulă a actualismului e flexibilă; potrivit ei, există lumi posibile, dar ele sunt construite cu mijloace logice din inventarul lumii actuale (iar aceasta e îndeajuns de bogată pentru a permite construirea unei pluralități de lumi posibile complet determinate). La rândul său, actualismul modal flexibil, după cum se raportează la modalități, e de două feluri: un actualism *de re*, un altul *de dicto*^{**}. R.M. Adams este un actualist modal *de dicto*: el tratează lumile posibile ca mulțimi maximale de judecăți^{***} care ar fi putut fi adevărate împreună. Or, aceste mulțimi maximale de judecăți pot fi înțelese drept conjuncții maximale. Posibilitatea e atunci o trăsătură a judecăților: avem *posibilitatea adevărului* unei atare conjuncții. Urmează reducția. Un enunț ca: „Există o lume posibilă în care e adevărată judecata^{****} *p*” se transcrie în „Judecata *p* e membru al unei mulțimi maximal consistente de judecăți”. Cum se procedează cu termenul „actual”? O expresie de forma: „În lumea actuală e adevărat că *p*” e transcrisă ca: „Judecata *p* este adevărată”^{*****} ș.a.m.d. Modalitățile se aplică așadar judecăților, ceea ce definește poziția *de dicto*.

Cel de-al doilea gen de actualism modal e *de re*, bunăoară abordarea lui A. Plantinga, care definește lumile posibile ca un fel de stări de lucruri posibile: cele maximale. Caracteristica *de*

* Bunăoară, în loc să spunem: „Există o lume posibilă, deși neactuală, în care această bucată de sare e dizolvată”, spunem: „Această bucată de sare e solubilă”, unde „solubil” e un termen dispozițional – el evocă dispoziția sării de a se dizolva.

** M. Loux, *Introduction: Modality and Metaphysics*, pp. 48-55.

*** Prin „judecăți” voi înțelege sensuri ale propozițiilor, ceea ce înțelegem atunci când spunem sau scriem o propoziție. Ele nu au așadar o natură lingvistică. În capitolele și paragrafele anterioare, când am vorbit despre modalitățile *de dicto*, spuneam că acestea se aplică propozițiilor. E cazul acum să nuanțăm, admitând că modalitatea *de dicto* privește nu numai propozițiile, ci și judecățile.

**** Potrivit acestei interpretări, judecățile și nu propozițiile sunt cei mai buni candidați pentru a fi considerați ca având o valoare de adevăr.

***** R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

re a lumilor posibile e aceea că ele ar putea fi actuale. O propoziție ca: „Lumea *w* ar putea fi actuală” afirmă ceva *de re* despre *w*. Aici se afirmă în chip modal ceva despre *w*, despre acest obiect – de aceea avem o poziție *de re*; dar *w* e un agregat maximal de stări de lucruri, care sunt părți ale lumii actuale – de aici poziția actualistă.

Să trecem acum la celelalte două poziții modale: (i) și (ii). Să le reamintim:

(i) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt;

(ii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea primului la cel de-al doilea.

Ele au în comun teza că discursul despre lumile posibile e ireductibil. Mai mult, poziția (i) este cea care a motivat invocarea lumilor posibile; potrivit acesteia, *teoria lumilor posibile are un caracter fundațional*: lumile posibile *explică* modalitatea. Aici e potrivită următoarea remarcă, de o natură ceva mai generală: cum am văzut, discursul modal este opus celui extensional. În ce constă însă diferența dintre acestea? O cale de a o descrie constă în a indica exemple de *discurs extensional* și, respectiv, de *discurs modal*. De pildă, limbajul teoriei mulțimilor este extensional; el e construit astfel: se admite calculul predicatelor de ordinul întâi, singurul predicat fiind „... aparține lui...”. Cu alte cuvinte, expresii ca: „*x* aparține lui *y*”; „există *x* care aparține lui *y*”, „oricare ar fi *x*, *x* aparține lui *y*”, precum și celelalte expresii ce rezultă din aceasta folosind conectivele logice (negația, conjuncția, implicația etc.), precum și cuantificatorii (există cel puțin un; toți) sunt expresii corecte. Identitatea dintre *x* și *y* se poate defini simplu: *x* e identic cu *y* dacă și numai dacă orice *z* care aparține lui *x* aparține și lui *y* și invers.

Un alt exemplu de limbaj modal e cel care se obține adăugând chiar acestui limbaj al teoriei mulțimilor *modus*-ul: e necesar că... (acceptându-se atunci expresii ca: e necesar că *x* aparține lui *y*; există un *x* astfel încât e necesar că nici un *y* nu aparține lui *x* etc).

c) *Extensionalizarea discursului modal. Exemplu: D. Lewis și argumentul ontologic*

Există vreo caracteristică specifică discursului modal? Un răspuns afirmativ s-ar putea schița plecând de la următoarele două observații: mai întâi, discursul extensional, precum cel dat aici ca exemplu, admite ceea ce se numește *principiul extensionalității*. El spune următorul lucru: să presupunem că avem o expresie „ $x...$ ” în care apare (numele pentru) obiectul x . Dacă $x = y$ și dacă expresia „ $x...$ ” este adevărată, atunci va fi adevărată și expresia „ $y...$ ”, obținută prin substituția lui x cu y , ori de câte ori apare x în ea. Zicem că substituția se face *salva veritate* dacă păstrează neafectată valoarea de adevăr a expresiei. În general, principiul spune că dacă într-o expresie care conține ca parte a ei o expresie A se substituie A cu B , iar echivalența $A \equiv B$ e adevărată, atunci această substituție e *salva veritate*.

O altă caracteristică a discursului extensional e următoarea: dacă e adevărată o expresie precum „ $x...$ ”, atunci va fi adevărată și expresia „există un y astfel încât $y...$ ”. Cu alte cuvinte, putem generaliza existențial. De pildă, dacă e adevărat că x aparține lui y , atunci e adevărat că există un element al lui y (deci: y nu e vid).

Cum e discursul modal? Deși în genere e greu de caracterizat, acceptăm aici că, în cazul lui, principiile *substituției salva veritate* și *generalizării existențiale* nu sunt valabile. Să ne reamintim, într-adevăr, de argumentul numărului planetelor, a cărui morală e tocmai prăbușirea primului din aceste două principii. Cât privește pe al doilea, să luăm spre exemplificare un context modal de forma „eu cred că...”. Să presupunem că e adevărată propoziția: „Eu cred că Pegas este un cal cu aripi”; dar nu putem conchide că e adevărată și propoziția „Există un obiect astfel încât eu cred că el este un cal cu aripi”.

Acum, dacă – potrivit poziției (ii) – teoria lumilor posibile explică noțiunile modale avem a face, în esență, cu o *extensionalizare* a discursului modal. Într-adevăr, în loc de „e necesar că...” se scrie: „în orice lume posibilă w e adevărat că...”; în loc de „e posibil că...” se scrie: „există o lume posibilă w în care e adevărat că...”. Or, în limbajul care conține aceste ultime expresii

funcționează aceleași principii de substituție și de generalizare existențială ca și în orice alt discurs extensional.

„Standardele de validitate pentru raționamentul modal – scrie D. Lewis – au fost mult timp neclare; ele devin clare numai dacă dăm o analiză semantică a logicii modale în termeni de lumi posibile și lucruri posibile din cadrul lor. Raționamentul modal poate fi înlocuit cu unul nemodal, obișnuit despre lucruri posibile. Dat fiind un argument modal obscur, îl putem traduce într-unul nemodal, sau în mai multe argumente nemodale. O dată ce avem un argument nemodal, avem standarde clare de validitate; și, o dată ce avem traduceri nemodale ale premiselor, putem să le înțelegem suficient de bine pentru a le judeca dacă sunt credibile”^{*}.

Să vedem, pe un exemplu particular, felul cum poate fi pusă la lucru o atare strategie de a ataca raționamentele modale. D. Lewis reconstruiește argumentul anselmian pentru existența lui Dumnezeu ca argument modal, iar apoi operează o traducere nemodală a premiselor și concluziei lui, pe această bază discutând apoi validitatea deducerii concluziei, precum și credibilitatea premiselor. Argumentul, în forma pe care o ia în considerare D. Lewis are trei premise:

1. Orice există în intelect poate fi conceput ca existent în realitate.
2. Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista și în realitate decât dacă nu ar exista în realitate.
3. Există ceva în intelect astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Concluzia este:

4. Există ceva în realitate astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Primul pas al analizei lui Lewis este acela de a traduce cele patru propoziții modale într-un limbaj nemodal. Să începem cu prima premisă. În contextul de față, a putea fi conceput (= a fi conceptibil) înseamnă a fi posibil. Atunci lumile posibile sunt

^{*} D. Lewis, *Anselm and Actuality*, p. 10. Autorul, cum se vede din textul citat, acceptă că teoria lumilor posibile are un rol fundațional în raport cu logica modală.

lumile conceptibile. Prin urmare, un enunț despre ce poate fi conceput ca având loc se traduce într-unul despre ce are loc într-o lume posibilă. Apoi, a spune că ceva poate fi conceput ca existând în realitate înseamnă a spune că el există într-o lume posibilă. Să luăm acum proprietatea existenței. După D. Lewis, atunci când spunem că ceva există, afirmația noastră este eliptică. Existența nu e o proprietate a unui lucru, ci o relație între un lucru și o lume posibilă; vom spune complet: obiectul x există în lumea posibilă w^* . Însă expresia „a exista în intelect”, consideră D. Lewis, nu poate fi înțeleasă în același fel. Când spun: „Obiectul x există în intelect” nu îl pun într-o relație cu intelectul, în același fel în care, atunci când spun: „obiectul x poate fi conceput ca existent în realitate”, îl pun în relație cu o lume posibilă – anume cu cea actuală. Când zic: „Obiectul x există în realitate”, eu spun că x există în lumea actuală. Dar când zic: „Obiectul x există în intelect”, nu înțeleg că x există într-o lume a intelectului, căci intelectul nu este o lume, alta decât cea actuală. Mai degrabă, când fac o afirmație de acest al doilea fel, eu am în vedere altceva: spun că există o lume în care există obiectul x . Prin urmare, atunci când acceptăm că obiectul x există în intelect, vrem să spunem că x e un obiect; că x face parte din universul discursului nostru. Să numim „ființă conceptibilă”^{**} un obiect care are proprietatea că există într-o lume posibilă.

Premisa (1) devine atunci: pentru orice ființă conceptibilă x , există o lume în care ea există. Dacă vrem să simbolizăm, putem proceda astfel: scriem $C(x)$ pentru: x este o ființă conceptibilă; $W(w)$ pentru: w este o lume posibilă și $E(x,w)$ pentru x există în lumea w . Premisa (1) primește așadar următoarea traducere:

$$(1') (\forall x) (C(x) \supset (\exists w) (W(w) \cdot E(x,w)))$$

* Asupra acestei chestiuni voi reveni mai jos.

** Expresia poate provoca unele confuzii nedorite; dar, dacă ținem seama exclusiv de contextul în care o folosim, acest lucru este totuși evitabil. D. Lewis scrie „exists in the understanding”, iar aici, pentru a păstra traducerea din *Introducere*, am scris „există în intelect”. „Ființă conceptibilă” corespunde atunci expresiei „understandable being” a lui Lewis.

care este o expresie ce poate fi manevrată cu ușurință apelând la logica standard a predicatelor.

Cea de-a doua premisă a argumentului va fi tradusă astfel: dacă x este o ființă conceptibilă, w și v lumi, iar x există în w , dar nu și în v , atunci mărimea lui x în w depășește mărimea lui x în v . Putem să exprimăm și acest lucru simbolic. Să scriem $G(x, w, x, v)$ pentru: mărimea lui x în w depășește mărimea lui x în v . Vom avea:

$$(2') (\forall x)(\forall w)(\forall v)(C(x) \cdot W(w) \cdot W(v) \cdot E(x, w) \cdot \neg E(x, v) \supset G(x, w, x, v)).$$

O remarcă: textul lui Anselm s-ar putea interpreta și astfel. Anume, avem două obiecte (conceptibile) diferite, un Dumnezeu care există și un altul, ipotetic, care e într-un totu asemănător acestuia, cu singura diferență că nu există. D. Lewis consideră că nu aceasta e poziția lui Anselm: ceea ce depășește în mărime un neexistent nu este o altă ființă, ci aceeași ființă, concepută însă ca existentă. Scrie Anselm: „dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că (el – *n.ns.*) există în realitate; ceea ce este mai mare”.

A treia premisă pune însă o problemă: ea spune că există o ființă conceptibilă x a cărei mărime nu putem concepe că e depășită de mărimea nici unei alte ființe y . Dar am văzut că mărimea e o relație cuaternară: mărimea lui x la w e depășită de mărimea lui y la v . Or, aici, nu se specifică lumile posibile. Care mărimea a lui x ? În care lume posibilă? Situația aceasta face să putem realiza mai multe (și neechivalente!) traduceri nemodale ale premisei (3). Desigur că primul gând e acela de a spune că e vorba de mărimea lui x în lumea actuală; căci, într-adevăr, dacă nu menționăm lumea, o facem pentru că o subînțelegem pe cea actuală: în mod obișnuit nu vorbim despre alte lumi, ci despre cea actuală. Dacă notăm cu α lumea actuală, vom avea: există o ființă conceptibilă x a cărei mărime în α nu e depășită de mărimea nici unei ființe y în nici o altă lume posibilă. Simbolic, vom avea:

$$(3'A) (\exists x)C(x) \cdot \neg(\exists x)(\exists y)(W(w).C(y) \cdot G(y, x, w, \alpha))^*.$$

* Lewis nu pune și condiția $C(y)$, nici aici și nici în (3'B) și (4') mai jos, cu toate că ea este necesară.

Dar premisa (3) ar putea fi construită și altfel, de pildă că nu există vreo ființă conceptibilă care să depășească mărimea lui x în vreuna din lumi – și nu neapărat în lumea actuală – în care x e cel mai mare. Premisa (3) ar spune atunci că mărimea lui x într-o lume v , să zicem, nu e depășită de mărimea nici unei ființe conceptibile y în nici o altă lume w . Simbolic:

$$(3'B) (\exists x) (\exists v) (Cx) . W(v) . \neg (\exists x) (\exists y) (W(w) . C(y) . G(y, w, x, v)).$$

(Lewis propune încă două traduceri nemodale ale premisei (3); nu le vom mai menționa însă aici).

Concluzia argumentului lui Anselm spune că există o ființă conceptibilă x care există în lumea actuală α , a cărei mărime nu se poate concepe că e depășită de mărimea nici unei alte ființe conceptibile. Dar care mărime a lui x ? De data aceasta răspunsul e la îndemână: mărimea lui x în α . Căci, dacă nu ar fi așa, atunci contraargumentul ignorantului de care vorbea Anselm nu ar avea nici o forță: miza e aceea de a arăta că x e astfel încât mărimea lui actuală nu e depășită de mărimea unei alte ființe, în nici o lume posibilă. Simbolic:

$$(4') (\exists x)(Cx) . E(x, \alpha) . \neg (\exists w)(\exists y)(W(w) . C(y) . G(y, w, x, \alpha)).$$

Al doilea pas al analizei lui Lewis e acela de a cerceta dacă din premisele obținute în urma traducerii decurge concluzia (în forma nemodală). Cu premisa suplimentară: lumea actuală α este o lume posibilă, în simboluri:

$$(5) W(\alpha)$$

care e, desigur, întru totul acceptabilă, se observă că din (1'), (2'), (3'a) și (5) se poate deriva (4'), dar nu și din (1'), (2'), (3'B), (5).

Ultimul pas al analizei e acela de a vedea dacă premisele sunt credibile. După Lewis premisele (1') și (2') sunt acceptabile; dar (3'A) – aceasta e traducerea luată în discuție, căci numai ea face argumentul valid – pune probleme dificile, care o fac să aibă o credibilitate scăzută. Voi reveni asupra ei mai jos, în capitolul următor. Aici voi accentua numai asupra a două lucruri: traducerea premiselor și concluziei argumentului anselmian sunt nemodale, *extensionale*. Apoi, derivarea lui (4') din (1'), (2'), (3'A) și (5) se face cu ajutorul logicii standard, obișnuite a predicatelor:

raționamentul modal dobândește astfel standarde clare de validitate.

Discutarea versiunii pe care o dă D. Lewis argumentului ontologic a făcut, cred, mai limpede, sensul în care, apelându-se la teoria lumilor posibile, se produce o extensionalizare a discursului modal, adică o traducere a lui într-un discurs care se supune întru totul canoanelor logicii extensionale.

d) *Lumile posibile ca entități fundamentale*

D. Lewis, așa cum se poate observa lesne din exemplul discutat, susține o poziție filosofică de tip (ii): el acceptă discursul modal, acceptă discursul despre lumile posibile și acceptă că primul poate fi redus la al doilea. Dar D. Lewis nu este un actualist modal. El este un filosof posibilist. Posibilismul, ca poziție filosofică, se reazemă pe următoarele două teze: 1) noțiunea de lume posibilă e primitivă și nu poate fi analizată în termenii lumii actuale; 2) există lumi posibile, altele decât cea actuală. Să ne oprim o clipă asupra fiecăreia dintre ele. Cea de-a doua evocă problema *realității* lumilor posibile – care e *deosebită* de o altă problemă: aceea a existenței, între lumile posibile, a uneia *actuală*. Când vorbim despre chestiunea *realității* lumilor, avem în vedere *statutul lor ontologic*. Sunt ele „reale”, existente în sensul tare al cuvântului, sau sunt numai entități conceptuale? Atât *realismul*, cât și *conceptualismul* în privința lumilor posibile reprezintă răspunsuri la această întrebare.

D. Lewis^{*} e realist în privința lumilor posibile: acestea sunt tot atât de reale ca și lumea actuală; S.A. Kripke e, dimpotrivă, conceptualist; pentru el, lumile posibile sunt situații *stipulate*, ele nu sunt ca niște țări îndepărtate, exotice, populate cu obiecte posibil cu totul diferite de cele din lumea noastră, lumi la care ne-am uita cum ne uităm printr-un telescop la lucruri depărtate. Aceste lumi, zice Kripke, sunt stipulate de către noi. De pildă, atunci când spunem că Socrate ar fi putut să nu fie filosof, noi procedăm în felul următor: îl avem în vedere pe acest individ, locuitor al acestei

^{*} D. Lewis, *Counterfactuals*.

lumi, și „stipulăm că vorbim despre ce i s-ar fi întâmplat *lui* în alte situații”^{*}.

Prima teză a posibilistului ridică în fața sa două probleme, cărora el trebuie să le facă față: 1) dacă lumile posibile nu se pot analiza în termenii lumii actuale, care, la rândul său, este o lume posibilă, atunci care e raportul dintre ele și cea actuală? Altfel zis: ce face totuși ca una din nenumăratele lumi să fie cea actuală? Adică: problema *actualității*; 2) dacă lumile posibile sunt lumi, deci – într-un sens – de același gen cu cea reală, am putea spune că ele sunt populate de indivizi, obiecte care, eventuale, există în alte lumi, nu însă și în cea actuală? Adică problema *obiectelor posibile neactuale*. Cum mai relevantă pentru discuția noastră este prima dintre cele două probleme, o vom cerceta pe larg, în paragraful 4 mai jos¹⁹.

Să ne oprim însă încă puțin asupra teoriilor de tipul (i) și (ii). Cum am văzut deja, teoria lui D. Lewis e de tip (ii). Teoria lui A. Plantinga e de tip (i). Plantinga ia ca primitive noțiunile de adevăr și de stare de lucruri. Afirmările despre lumile posibile sunt reconstruite de el ca afirmații despre stări de lucruri de un anumit fel – cele maximal consistente. Pe de altă parte însă, el nu e de acord că discursul despre lumile posibile ne permite să ne lipsim de apelul la noțiunile modale. Cum sunt însă utilizate acestea de către Plantinga? De pildă, să ne amintim cum definea el situația că o propoziție *p* este adevărată într-o lume posibilă *w*. Această relație are loc când nu este posibil ca *w* să fie actuală, iar *p* să fie falsă. A construi expresia: „... este adevărată în lumea...” presupune deci folosirea unei noțiuni modale – *nu este posibil*. Așadar, pentru Plantinga discursul despre lumile posibile nu reușește să-l înlocuiască în totalitate pe cel despre modalități; cel de-al doilea nu e reductibil la primul.

Pentru a evidenția mai limpede diferențele dintre teoriile de tip (i) și cele de tip (ii), să luăm și un alt exemplu. În analiza lui ne vom concentra asupra diferenței dintre cele două poziții filosofice: admiterea sau, dimpotrivă, respingerea reductibilității discursului

^{*} S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, în N. Harman, D. Davidson (eds.) *Semantics of Natural Languages*, D. Reidel, Dordrecht, 1972, p. 270.

modal la cel despre lumile posibile. Exemplul nostru e constituit de teoria lui Leibniz, după care, din nenumăratele lumi posibile pe care le-a avut la dispoziție, Dumnezeu a ales în mod liber una, care să fie lumea actuală*. Teoria e posibilistă, pentru că, pe de o parte, se admite că există și alte lumi posibile în afara celei actuale; și e posibilistă, pe de altă parte, pentru că se admite că acestea nu pot fi reduse la cea actuală. În același timp, teoria se încadrează în tipul (ii), fiindcă noțiunile modale apar ca definibile, în termeni de lumi posibile, de pildă: a fi necesar înseamnă a fi cazul în orice lume posibilă etc. Or, un modalist ar putea ridica aici cel puțin două obiecții. Prima privește virtuțile explicative ale teoriei: explică ea ce înseamnă că o lume, între multele, e lumea actuală? Explică ea ce face ca aceasta să aibă un statut cu totul aparte? S-ar părea, mai degrabă, că teoria nu e decât un artificiu de a amâna răspunsul la problema actualității. Tot greu cade acum nu pe ideea de lume posibilă, ci pe cea de alegere divină. Dumnezeu a ales *exact* această lume pentru a fi lumea actuală. Dar cum se explică alegerea însăși? Cu aceasta, venim la cea de-a doua acuză: teoria alegerii divine este circulară, presupune ceea ce abia trebuie explicat, anume noțiunea de actualitate. Într-adevăr, Dumnezeu a ales *această* lume. Dar este vorba de alegerea pe care el a făcut-o realmente – este alegerea lui *actuală*; or, de bună seamă, el ar fi putut să facă și alte alegeri. Ca urmare, această teorie vrea să răspundă întrebării: ce face ca o lume posibilă să fie lumea actuală? printr-un răspuns care presupune însă răspunsul la o altă întrebare: ce face ca o alegere divină să fie alegerea actuală? – și, deci, demersul e circular în măsura în care teoria se dorește o teorie a actualității.

Să observăm că cel care susține această a doua obiecție presupune ireductibilitatea modalităților la lumile posibile. Căci, dacă spun: Dumnezeu ar fi putut alege altă lume posibilă ca lume actuală, atunci admit că noțiunile modale sunt primitive, alături de cele ale teoriei lumilor posibile. O teorie care să nu cadă sub orizontul unei atare obiecții ar fi așadar una care să nu permită să conchidem: Dumnezeu ar fi putut alege și altă lume posibilă ca actuală, dar nu a procedat așa, din anumite motive. Teoria ar fi

* Cf. R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

atunci posibilistă, dar ar fi de tipul (i). O cale de a elabora o atare teorie este următoarea: Dumnezeu a avut anumite criterii pentru a alege exact această lume. De pildă, pentru că – iarăși o soluție leibniziană – ea este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Desigur că Dumnezeu ar fi putut alege și altfel, dar, în bunătatea sa, el al ales-o pe aceasta. Să observăm aici că apelul la divinitate e gândit a avea o valoare explicativă. Explicăm ceva – noțiunea de actualitate – prin intermediul ei. Se poate obiecta că atunci când explicăm ceva prin altceva, acesta din urmă trebuie să ne fie mai limpede, mai ușor de înțeles. Dar ne este mai clară ideea unui Dumnezeu guvernând, în bunătatea sa, peste tărâmul atâtor lumi posibile decât ceea ce se vrea explicat – anume că lumea noastră e cea actuală, că, în ultimă instanță, putem să facem deosebirea între ceea ce s-a întâmplat realmente și ceea ce doar ar fi putut să se întâmple? Nu cumva o astfel de deosebire ne e mult mai limpede, mai intuitivă? Atunci strategia însăși de a cere sprijinul unei poziții teiste e greșită.

Dar obiecția e mult prea generală și, de aceea nu într-o totul convingătoare. Ar trebui căutate și altele, mai specifice. Mai întâi, putem conchide teza că lumea actuală e cea mai bună dintre lumile posibile din aceea că Dumnezeu este bun? E contradictoriu să admitem această premisă, împreună cu teza că lumea actuală nu e nici pe departe cea mai bună dintre lumi, dat fiind că în ea a existat și există rău? Apoi, chiar dacă admitem că Dumnezeu a ales cea mai bună lume posibilă, de ce am crede că lumea în care trăim noi, lumea *noastră*, e cea lume? Adică, avem motive pentru a crede că lumea noastră este lumea actuală – și nu doar una dintre nenumăratele lumi doar posibile? Obiecția susține, așadar, că nici această teorie nu explică ce înseamnă că o lume este lumea actuală.

Am putea adăuga acestor obiecții, pe care le amintește și R.M. Adams, următoarea: Dumnezeu a ales cea mai bună lume. Dar această lume este cea mai bună din perspectiva lumii actuale (este actualmente cea mai bună lume posibilă); nu s-ar putea ca, din perspectiva altei lumi posibile, o altă lume să fie cea mai bună lume? Prin urmare, ceea ce se susține aici e că teoria aceasta nu depășește într-o totul obiecția ridicată primeia dintre teoriile alegerii

divine a actualității pe care am menționat-o. S-ar putea replica însă: proprietatea bunătății divine nu variază de la lume la lume, ceea ce e bun în lumea actuală e bun în orice altă lume posibilă. Ea nu e precum proprietatea de a fi roșu: un obiect poate fi roșu în lumea actuală și albastru într-o alta. O faptă, însă, dacă e bună în lumea noastră, nu poate fi altfel într-o altă lume.

O replică precum aceasta presupune că bunătatea, ca atribut al divinității, are o natură modală, necesară: proprietățile necesare nu variază de la o lume la alta. Atributele divine sunt, așadar, modale. Dar, dacă admitem acest lucru, înseamnă că nu am reușit să eliminăm discursul modal în favoarea celui despre lumile posibile. Ar putea însă avea succes o atare încercare? Eu cred că răspunsul este afirmativ. Dar, în acest loc, nu avem însă la îndemână unelte pentru a izbândi în acest sens. Abia în al doilea paragraf din capitolul următor, la punctul (e), voi relua această chestiune, propunând o teorie de tip (ii), care să reușească să treacă peste dificultățile de felul celor pe care teoria lui Leibniz nu le-a putut doborî.

4. Existență și actualitate

Are sens să spun: „Lumea posibilă w există?” Cei care răspund negativ sugerează că lumile posibile *nu* sunt acel gen de lucruri pentru care are sens să spunem că există. Atunci care e statutul lor? Problema a fost conceptualizată deosebindu-se între expresiile „a exista” și „a fi actual”. Prima se aplică unor entități precum obiectele, evenimentele, stările de lucruri, atributele și relațiile, mulțimile etc. Spunem: obiectul x există în lumea posibilă w ; sau: întâlnirea dintre Ion și Vasile în stația de metrou există în lumea actuală; sau: atributul de a fi om există în lumea actuală etc. Dar despre lumile posibile nu putem spune așa ceva: nu e adevărat nici că ele există și nici că nu există. Lor le putem atribui alte calitative: *sunt sau nu actuale*.

Deosebirea între a exista și a fi actual ar fi atunci următoarea. Mai întâi, avem problema actualității: *ce înseamnă că o lume posibilă este lumea actuală?* Avem apoi problema existenței: *ce*

înseamnă că un lucru există într-o lume posibilă? („lucruri” fiind obiectele individuale, stările de lucruri etc.). La rândul ei, prima problemă trebuie deosebită de o alta, care a fost abordată mai devreme, anume dacă lumile posibile sunt *reale*. Aici chestiunea e următoarea: ce face ca dintre toate lumile posibile una și numai una să fie lumea actuală?

Am amintit deja două încercări ale lui Leibniz de a furniza un răspuns în acest sens: prima admitea că Dumnezeu a ales dintre toate lumile posibile una, care să fie lumea actuală; cea de-a doua impunea constrângeri asupra alegerii divine: Dumnezeu a ales cea mai bună lume. O altă încercare de a răspunde decurge în felul următor: dificultățile cu care ne întâlnim în încercarea de a spune ce face ca o lume să fie lumea actuală sunt de neînțeles. De aceea, am putea tăia nodul gordian: a fi actual nu e o noțiune pe care să trebuiască să o explicăm cu ajutorul altora; ea e o noțiune simplă, inanalizabilă, primitivă^{*}. Dar, scrie Adams,

„putem presupune că lumile neactuale ar fi putut fi actuale și e posibil să fie actuale. Fiecare lume posibilă e actuală într-o lume – anume în ea înseși. Atunci, cum diferă lumea actuală de celelalte lumi, dacă proprietatea de a fi actual e una primitivă? Ea are în mod actual, nu numai posibil, proprietatea de a fi actuală, iar a avea în mod actual o proprietate înseamnă a o avea în lumea actuală. Așadar, lumea actuală are proprietatea de a fi actuală. Dar aceasta nu ne spune decât că lumea actuală este actuală în sine. Atunci, cum diferă ea de celelalte? Care e diferența dintre a fi în mod actual actuală și a fi în mod posibil actuală?”^{**}.

A fi actual apare aici ca o proprietate a unei lumi. Dar această proprietate îi e atribuită în două feluri: zicem, mai întâi, că o lume este actuală sau nu este actuală – și, după cum știm, numai una are această proprietate. Numai că, făcând astfel, noi presupunem două lucruri: 1) că am numit o *singură* lume

^{*} „Existența e o noțiune simplă, neanalizabilă (*irresolubilis*)”, scria Leibniz (*Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, editat de C.I. Gerhart, vol. I, Berlin, p. 271; *Apud* R.M. Adams, *Theories of Actuality*).

^{**} R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

posibilă; 2) că proprietatea unei lumi de a fi actuală este una absolută, că nu variază. Prima susținere e corectă; dar e așa și a doua? Căci, cineva ar putea să încerce să argumenteze în felul următor: când vorbim despre lumea actuală și afirmăm ceva despre ea, de pildă: „În lumea actuală Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou”, această afirmație a noastră nu e făcută la modul absolut, ci numai relativ la o lume – și anume la cea actuală. Lumea actuală ar fi putut să nu fie actuală; dar dacă e actuală, atunci în mod actual ea este cea actuală. Însă, dacă nu ar fi fost actuală, atunci această lume, care e actuală, ar fi fost doar posibilă – și o altă lume ar fi fost actuală; mai mult, acea lume ar fi fost, ea, în mod actual actuală.

Să acceptăm acest lucru: o singură lume e actuală. Propoziția: „Există o singură lume posibilă care este actuală” e, așadar, necesar adevărată. Adică, ea e adevărată în orice lume posibilă. Dar nu e obligatoriu ca, de fiecare dată, aceeași lume să fie actuală. Propoziția „Există o singură ființă atotștiutoare”, ar putea fi adevărată în fiecare lume posibilă; dar e într-un tot conceptibil ca ființa care e atotștiutoare în lumea actuală să nu fie astfel și în lumea w , unde o altă ființă e singura atotștiutoare. Acum: în lumea actuală o singură lume posibilă – cea actuală, α – e actuală. Dar într-o altă lume w ? În w e adevărat că există o singură lume posibilă care este actuală; dar care e aceasta? E tot lumea α ? Ar fi ciudat să fie așa. Să presupunem că noi am fi locuitori ai lui w . Vom zice atunci că lumea noastră e numai posibilă, iar o altă lume, α , e de fapt cea actuală? Sau e posibilă și o altă atitudine, anume să spunem că lumea noastră este actuală, iar α e doar una din numeroasele lumi posibile?

Această observație a prilejuit mai multe teorii ale actualității. Prima pe care o voi discuta e aceea a lui D. Lewis: *teoria indexicală* a actualității.

a) *Strategia posibilistă*

Ideea lui D. Lewis este simplă. Să presupunem că noi suntem locuitori ai unei lumi posibile w . Atunci vom spune: w este lumea actuală. Dar locuitorii unei alte lumi posibile w' vor spune, la

rândul lor: w' este lumea actuală. Teoria indexicală a actualității susține că atât noi, locuitorii lui w , cât și locuitorii lui w' avem dreptate; cu alte cuvinte, propoziția „ w este lumea actuală” e adevărată în w , iar propoziția „ w' este lumea actuală” e adevărată în w' (și fiecare e falsă în toate lumile posibile, cu excepția lui w , respectiv w'). Cum se explică acest lucru? Care sunt trăsăturile termenului „actual” care fac posibilă situația de mai sus? Dacă termenul „lumea actuală” ar numi, în fiecare lume posibilă, aceeași lume – anume lumea noastră α , cea care este realmente (actualmente) lumea actuală – atunci în orice lume posibilă ar fi adevărată propoziția „ α este lumea actuală” iar orice propoziție de forma „ w este lumea actuală”, dacă $w \neq \alpha$, ar fi falsă. Teoria indexicală susține însă că nu e așa: termenul „actual” e indexical; termenii indexicali sunt cei a căror referință variază în funcție de context: de vorbitor, de loc, de cel căruia i se adresează vorbitorul, de actele vorbitorului etc. Când spun: „Acum e cald”, referința termenului „acum” depinde de momentul în care am rostit propoziția; când spun: „Eu scriu”, termenul „Eu” se referă la mine; dar dacă altcineva ar fi rostit aceeași propoziție, termenul s-ar fi referit la altcineva, anume la cel care a rostit-o. „Eu sunt aici” e o propoziție mereu adevărată; dar propoziția „Adrian Miroiu e aici” nu e așa, pentru că, deși e adevărat că eu = Adrian Miroiu, totuși s-ar fi putut întâmpla ca eu să nu fi fost aici; într-o astfel de situație cea de-a doua propoziție ar fi falsă, dar prima ar fi fără sens. Prin urmare, un termen precum „eu” are un alt comportament logic decât numele proprii (ori descripțiile definite).

Termenul „actual” consideră Lewis, se comportă logic tot așa ca „acum” sau „eu” etc. „Eu nu vreau să spun că «actual» are sensuri diferite în limbajele folosite în diferite lumi, astfel încât, pentru fiecare lume w «lumea actuală» e un nume propriu pentru w . Așa ceva e fals. (După cum e fals să spunem că «astăzi» își schimbă sensul o dată cu fiecare miez de noapte). Mai degrabă, sensul *fixat* pe care îl dăm lui „actual” e astfel încât, la fiecare lume w «actual» referă în limbajul *nostru* la w (...). Mai precis: la fiecare lume w , numele «lumea actuală» *denotă* sau *numește* pe w , predicatul «este actual» *designează* sau *este adevărat despre* w și

orice este în w *. Așadar, propoziții precum „Aceasta este lumea actuală”, „Eu exist actual” (= realmente) etc. sunt adevărate ori de câte ori sunt rostite, în orice lume posibilă.

Prima consecință a teoriei lui D. Lewis este că termenul „actual” se aplică primordial și direct lumilor posibile și abia în cel de-al doilea rând – și derivat – locuitorilor acestora (obiecte, stări de lucruri, proprietăți etc.). Teoria întărește așadar punctul de vedere că între lumile posibile, pe de o parte, și entitățile care locuiesc în aceste lumi, pe de alta, există o deosebire.

Consecința cea mai de seamă care decurge de aici este că e absurd să punem întrebări de felul: Cum știm că noi nu suntem decât niște locuitori doar posibili – care nu există însă actual – ai unei lumi doar posibile? Pentru că, ar sugera adeptul unei atare poziții sceptice, orice trăsături ale lumii noastre am aduce în sprijinul susținerii că aceasta este lumea actuală, ele sunt valabile pentru orice altă lume. Iarba posibilă nu e mai puțin verde, talerii doar posibili nu sunt mai puțin taleri (să ne amintim de afirmația lui Kant) etc. Atunci, conchide scepticul, că lumea *aceasta* e lumea actuală, fie știm, dar într-un chip misterios, fie nu știm deloc așa ceva. Dar e absurd, spune Lewis: tot așa cum știu că sunt aici, că acest timp e cel prezent, tot așa știu și că această lume e cea actuală, pentru că de fiecare dată intervin termeni indexicali și, cum am văzut, propoziția „Aceasta e lumea actuală” e adevărată în fiecare lume posibilă.

Dar teoria indexicală a actualității trezește nedumeriri. Mai întâi, ea intră în conflict cu intuiția că actualitatea lumii reprezintă un statut special, metafizic al acesteia; teoria lui Lewis se depărtează de intuiția că ceea ce e actual e *mai real* (există într-un grad mai înalt) decât ceea ce este doar posibil. Pentru Lewis, că lumea *acesta* e lumea actuală depinde de relațiile ei cu locuitorii săi, cu cei care trăim în ea. *Noi* spunem: aceasta e lumea actuală – și astfel ea este selectată ca „lume actuală”; dar dacă același lucru l-ar spune locuitorii unei alte lumi, aceea ar fi selectată. Or, s-ar putea obiecta, de aici decurge că faptul că filosoful D. Lewis există actualmente e dependent de relațiile lui cu noi și nu e vorba că are un statut metafizic special față de Tom Sawyer, despre care Huck

* D. Lewis, *Anselm and Actuality*, p. 18.

poate prea bine să spună că există actual. Totuși, noi nu credem că diferența dintre cei doi stă doar în relațiile lor cu noi: căci D. Lewis există, nu însă și Tom. Acestei observații, pe care o amintește și R.M. Adams, i se poate adăuga și o alta: teoria indexicală este o teorie *posibilistă*, o teorie care nu acceptă că discursul despre lumile posibile poate fi redus (de pildă, la cel despre modalități și despre lumea actuală). Or, posibilismul încorporează unele supoziții, la rândul lor chestionabile.

Să ne oprim acum asupra lor. Prima chestiune privește modul în care e înțeleasă, ca o relație, existența. Spunem: x există în w , iar primul membru al relației poate fi un obiect, o proprietate, o stare de lucruri etc.; al doilea poate fi doar o lume posibilă. Aici *existența în o lume* e luată ca primitivă, nedefinită, iar *existența* e definită. Când spunem că ceva există? Avem la dispoziție cel puțin două alternative: a) ceva există atunci când există în lumea actuală; b) ceva există atunci când există o lume posibilă în care el există. Prima cale solicită un criteriu pentru a separa lumea actuală de celelalte lumi. Dacă reușim acest lucru, atunci putem spune, bunăoară, că ceva există în lumea w , dar e doar posibil, fiindcă nu există în lumea actuală. Deosebirea dintre a exista și a fi doar posibil nu e una absolută, ci relativă la raportul pe care îl are entitatea care ne interesează cu lumea actuală. Dar iarba din w există tot atât de mult în w pe cât există iarba din α (lumea actuală) în α . Când însă adoptăm teoria indexicală a actualității, ajungem la următoarea consecință: să presupunem că propoziția „ a există în lumea actuală” e adevărată într-o lume, w să zicem. Atunci pentru un locuitor al lui w (deci relativ la w) lumea actuală e w , deci că a există (actual) înseamnă că a există în w ; atunci, în sensul de bază al lui „există”, orice care este posibil există. Am putea să deosebim însă între faptul că a există actual și acela că în mod actual a există actual. Dar acest „în mod actual” încearcă să indice lumea α ; or, un indexicalist ar respinge o atare pretenție, spunând că expresia „în mod actual” e indexicală, ceea ce denotă ea fiind funcție de lumea în care e rostită. Atunci, nu se poate deosebi la w între: a exista actual – ceea ce înseamnă a exista în w – și a exista actual în mod actual – care înseamnă tot același lucru. Concluzia pe care o trage

indexicalistul va fi atunci că existența e fundamental o relație, care nu poate fi redusă la un predicat.

Actualiștii se opun însă unei atare concluzii. Ei consideră că, dimpotrivă, *a exista* este predicat, și anume el trebuie luat ca primitiv în raport cu predicatul *a exista în lumea w*.

Să accentuăm: pentru actualiști, *a exista* e primitiv în raport cu *a exista în w*. Dar aceasta nu înseamnă că explicăm astfel ce înseamnă *a exista*, ci doar ce înseamnă *a exista în w*. Obiectivul nu e deci decât acela de a arăta că *a exista* într-o lume posibilă nu pune mai multe dificultăți decât *a exista*, care e luat ca înțeles. Dar strategia are și următoarea menire: să arate că, o dată cu deosebirea dintre *a exista* și *a exista în w*, dispar dificultățile pe care părea că le aduce cu sine înțelegerea ca predicat a lui *a exista* – pe care le-am menționat pe larg în prima parte a acestei lucrări. Actualistul nu e deci obligat să apeleze la strategii precum cea a lui Russell, bazată pe teoria descripțiilor, pentru a înlătura greutățile ce-i apar în cale. S-ar putea spune chiar că încercarea actualistului de a construi cu ajutorul modalităților noțiunea de lume posibilă și de a discuta apoi, în acest cadru, chestiunea existenței e o *alternativă* – și încă una, cum vom vedea, promițătoare – la strategia russelliană. Dar nimic nu-l împiedică, desigur, pe actualist să ia în sprijin și uneltele teoriei descripțiilor.

Totuși, din motivul arătat, nu vom merge pe acest drum, ci vom explora alte căi. Iată de pildă, cum procedează A. Plantinga, care, așa cum am văzut, este un *actualist modal*. Aceasta înseamnă că el se ajută de noțiunile modale pentru a defini, de pildă, pe *a există în w*. *A exista* e pentru el o noțiune primitivă. Cum actualistul susține că orice enunț despre posibili (obiecte sau lumi posibile) poate fi redus la unul despre lucruri actuale, în sensul său de bază *a exista* înseamnă *a exista în lumea actuală*. Dar pentru actualist prin termenul „lume actuală” selectăm o lume posibilă care joacă un rol aparte: numai în raport cu ea și cu ajutorul conceptelor modale putem să vorbim despre celelalte lumi posibile (cum e posibil așa ceva vom vedea imediat). Așadar, *a exista* înseamnă *a exista în α* ; dar, susține actualistul (modal), putem – plecând de aici – să definim pe *a exista în w*. Când spunem că *a există în w*, nu înțelegem că *a* este un existent doar posibil (așa

cum crede posibilistul). Dacă ar fi așa, atunci s-ar putea argumenta astfel: să presupunem că a există în w , dar nu și α . Atunci, a nu există, dar există în w ; ca urmare, există ceva care nu există, dar există în w . Or, aceasta e consecința la care actualistul nu ar vrea să ajungă. Când zice: *a există în w* , actualistul înțelege altceva – anume, că, *dacă w ar fi lumea actuală, atunci a ar exista în w **.

Să ne oprim puțin asupra acestei implicații: „dacă w ar fi lumea actuală, atunci a ar exista”. Ea e folosită pentru a defini pe „ a există în w ”, și anume cu ajutorul lui w „ a există”. În al doilea rând însă, ea e o implicație modală: acest „dacă w ar fi lumea actuală” presupune posibilitatea, că e posibil ca w să fie actuală. În sfârșit, dacă acceptăm această implicație nu înseamnă și că acceptăm că din a există în w decurge că a există (deși doar ca posibil: deci că a e un existent numai posibil). Într-adevăr, dacă antecedentul implicației nu e adevărat – și, fiindcă α iar nu w este lumea actuală, el nu este adevărat – nimic nu ne constrânge să acceptăm că este adevărat consecventul, că a există: căci implicația rămâne adevărată și când consecventul e fals. Acceptând implicația, noi admitem doar că „ a există” este o propoziție adevărată atunci când antecedentul e adevărat. (Un alt aspect privind implicația e presupus: că lumea actuală este deja selectată).

Strategia această are o implicație remarcabilă: ce înseamnă că a are proprietatea P în lumea w ? Răspuns: că, dacă w ar fi actuală, atunci a ar avea P . Tot așa, ce înseamnă că propoziția p este adevărată în w ? Că, dacă w ar fi actuală, atunci p ar fi adevărată (expresia „a fi adevărat” e luată ca primitivă, cu ajutorul ei definindu-se: a fi adevărat în w). Atunci însă putem da sens afirmației că în lumea posibilă w există regele de astăzi al Franței. (Dacă lucrurile s-ar fi desfășurat altfel, din 1789 încolo să zicem, w ar fi putut fi lumea actuală). Ea înseamnă că, dacă w ar fi actuală, atunci regele de astăzi al Franței ar exista. Și putem spune, de asemenea, că propoziția „Regele de astăzi al Franței e înțeles” e adevărată în w , înțelegând prin aceasta că dacă w ar fi actuală, atunci propoziția ar fi adevărată. Iar toate acestea rezolvă

* A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 47.

dificultățile cu care se confruntase și Russell – dar fără a fi nevoie să se apeleze la teoria descripțiilor*.

Să trecem acum la cea de-a doua alternativă pe care o are posibilistul ca, plecând de la relația: a există în lumea w să construiască pe: a există. Anume, definind: a există dacă și numai dacă există o lume posibilă în care el există. Cu alte cuvinte, există toți posibili. Ceva e posibil atunci când există într-o lume posibilă w . Strategia e consistentă cu punctul de vedere posibilist că lumile posibile au același statut ca și lumea actuală; că aceasta nu e decât una din numeroasele lumi posibile. Când spun că ceva există, nu trebuie, de aceea, să mă restrâng la ceea ce se întâmplă în α . Numai că, s-ar putea replica, astfel posibilul și existentul se confundă – ceea ce nu se potrivește cu intuițiile noastre. Posibilistul are totuși un răspuns la îndemână: dacă prin „existent” înțelegem ceea ce există actual, atunci replica nu ține, pentru că și el acceptă că „există actual” și „există într-o lume posibilă” nu sunt același lucru. Când el spune că ceva există dacă există într-o lume posibilă, el nu înțelege că acel ceva există și actual.

Dar, se va replica, atunci existența aparține, bunăoară, tuturor obiectelor care există într-o oarecare lume posibilă. Ceea ce înseamnă că noi comparăm obiecte din lumi diferite și spunem că au o aceeași proprietate – că există. Ce ne permite totuși să spunem acest lucru? Când zic: obiectul a , care există în α , este roșu; și zic, de asemenea, că obiectul b , care există în w , este roșu, de ce trebuie să înțeleg că „roșu” e aceeași culoare și în α și în w ? Poate că în w roșii sunt obiectele care arată la fel ca obiectele verzi în lumea noastră α . Tot așa, „există în w ” ar putea însemna cu totul altceva decât înseamnă „există” în lumea noastră; ar putea, de

* Când spunem că a are proprietatea P în lumea w nu înțelegem decât dacă w ar fi actuală, atunci a ar avea proprietatea P . Dar, lucrul acesta e compatibil cu cel puțin două interpretări (pe care le vom discuta mai jos): a) chiar dacă w nu este actuală, a are proprietatea P în w . Deși Pegas nu există actual, el există într-o lume posibilă w . Dar în acea lume Pegas are proprietatea de a fi cal înaripat; b) a nu are în w proprietatea P ; tot ceea ce putem spune e că el ar avea-o dacă w ar fi lumea actuală (tot așa cum, zicând că a există în w , înțelegem nu că a există – nu actual, ci în w – ci că ar exista, dacă w ar fi actuală).

pildă, să însemne ceea ce înseamnă în α „este om”. Tot așa, nu avem nici un motiv să credem că „a fi obiect în w ” înseamnă același lucru cu „a fi obiect în α ”; de ce nu am putea considera că prima expresie înseamnă ceea ce înseamnă „a fi om” în α ?

Posibilistul poate răspunde în mai multe feluri. Mai întâi, el va sugera că atunci când zicem că „există în w ” și „există” s-ar putea să însemne lucruri diferite, presupunem că ne situăm pe o poziție care ne permite să asertăm așa ceva, o poziție dincolo de deosebirile dintre w și α . Actualistul nu întâmpină, desigur, nici o dificultate în acest sens, căci pentru el o atare poziție există – și anume e cea pe care o furnizează α : pentru că, gândeste el, orice enunț despre w este reductibil la un enunț despre ce se întâmplă în α . Dar este așa? Obiecția e valabilă numai dacă se probează că strategia reduționistă a actualistului poate fi dusă cu succes până la capăt. În al doilea rând, posibilistul ar putea susține că a fi obiect nu e o proprietate care variază de la o lume la alta; dacă a e obiect în w , atunci e obiect în orice altă lume w' (fie că există, fie că nu există în w'). Calea aceasta a urmat-o D. Lewis când, în cercetarea argumentului anselmian, a vorbit despre „ființe conceptibile”. Să ne amintim de traducerea primei premise a argumentului cercetat de el:

$$(1') (\forall x)(C(x) \supset (\exists w)(W(w) \cdot E(x, w)))$$

Aici $C()$ este un predicat care e independent de „lumile posibile”. Tot așa am putea defini pe „există”:

$$(6) E(x) = \text{df. } (\exists w)(W(w) \cdot E(x, w))$$

adică, x există dacă și numai dacă există o lume posibilă w în care x există. Strategia aceasta ridică însă o altă problemă: să observăm că, potrivit strategiei posibiliste, expresia $(\exists w)(W(w) \cdot E(x, w))$ înseamnă că este posibil ca x să existe. (6) ne va spune (prin urmare) că ceva există dacă și numai dacă e posibil să existe, ceea ce am văzut că poate trezi obiecții.

În sfârșit, celei de-a doua alternative posibiliste de a defini pe „există” i s-ar putea replica și astfel: în expresia „există o lume posibilă în care a există” se asertează că lumile posibile există. Dar dacă existența este, în sensul său prim, o relație de forma: a există

în w , am putea să admitem că a denotă și o lume? Putem spune: a există în w ? Dacă nu, atunci nu mai avem cum să definim pe „ a există” prin „există o lume posibilă în care a există”; dacă da, atunci ce înseamnă că a există în w ? Pentru posibilist e dificil să admită că „ a există în w ” are sens; căci pentru el lumile posibile sunt inanalizabile, în ele există ceva, nu există și ele în ceva.

Avertizam însă mai devreme că problema dacă o lume posibilă există – și anume, punând mai precis aici problema: dacă o lume posibilă există într-o lume – trebuie deosebită de o alta – anume dacă lumile posibile sunt *reale*. Posibilistul are în față alternativa de a respinge că o lume există într-o alta, admitând că lumile posibile sunt *reale*. Reale, nu însă și actuale: o singură lume e lumea aceasta, dar toate lumile sunt reale. Orice obiect posibil există (potrivit definiției lui „există” pe care o discutăm aici); la rândul lor, lumile sunt tot *posibile*. Și, ca orice posibil, „există”. Însă, așa cum am văzut, ele nu pot fi înțelese ca existente în același fel în care vorbim despre obiecte; acest „există” înseamnă că sunt reale.

Așadar, scopul posibilistului e de a argumenta că lumile posibile „există”; însă, cum ele nu pot exista în alte lumi, el e nevoit să deosebească între două feluri de „existență”; primul fel e identificat de el ca existență, în sensul obișnuit. Cu un singur adaos: vorbim despre ce există nu numai relativ la lumea actuală, ci – generalizând – relativ la *orice* lume posibilă. Cel de-al doilea fel de existență e cea a lumilor posibile. Posibilistul sugerează că una e existența obiectelor într-o lume w și alta este existența înseși acelei lumi. Obiectele care există în w formează o totalitate. Dacă această *totalitate a existențelor* din w ar fi totuna cu w , atunci desigur că nu s-ar mai cere să deosebim între cele două feluri de a exista; posibilistul separă însă totalitatea existențelor de *existența ca totalitate* – deci de lumea posibilă care cuprinde această totalitate de obiecte – și susține că cele două concepte sunt diferite. Pentru actualist problema nu se pune; întrucât lumile posibile sunt, de pildă la Plantinga, stări maxime de lucruri, trecerea de la stările de lucruri la lumile posibile are proprietatea continuității: se face printr-o „prelungire analitică”.

În istoria gândirii filosofice, distincția dintre totalitatea existențelor și existența cu totalitate a primit mai multe conceptualizări. Cea mai cunoscută e furnizată de teoria kantiană a antinomilor rațiunii pure. Este legitimă interogația asupra existenței ca totalitate? Kant răspunde negativ, arătând că nu putem dovedi existența obiectului corespunzător acestui concept. Cum se va arăta mai jos, unele elemente ale concepției lui Kant pot fi interpretate în sens actualist. În contextul de față poziția sa apare însă ca una posibilă. Lumea, înțeleasă în sens transcendental ca totalitate absolută a ansamblului lucrurilor existente*, este o Idee a rațiunii. „Înțeleg prin Idee, zice Kant, un concept rațional necesar căruia nu i se poate da în simțuri nici un obiect corespunzător” (p. 300). Ideile sunt concepte a căror aplicabilitate este extinsă dincolo de limitările inevitabile ale unei experiențe posibile, dincolo de limitele empiricului, totuși în legătură cu el. Cum se realizează aceasta? Pentru un „condiționat dat, rațiunea reclamă totalitatea absolută de partea condițiilor (sub care intelectul supune unității sintetice toate fenomenele) și astfel face din categorie o idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice totalitatea absolută prin continuarea ei până la necondiționat (care nu se întâlnește niciodată în experiență, ci numai în Idee)” (*ibidem*). Înțeleasă ca totalitate absolută, ca un condiționat, lumea este o Idee; în limitele empirismului, „lumea *nu poate fi* dată niciodată întreagă” (p. 436). Totalitatea absolută a tuturor fenomenelor *nu este decât o Idee*” (p. 300); conceptului nu-i corespunde nici un obiect și aceasta nici nu poate fi dat (p. 413). Cum s-a văzut, Ideile extind aplicabilitatea conceptelor rațiunii pure, servind așadar pentru completarea folosirii empirice a rațiunii; dar, în plus, ele se separă complet de această folosire empirică a rațiunii și ne conduc la obiecte: asemenea ideii transcendente, precum cea de lume,

* I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 371. Termenul „absolut” este folosit de Kant pentru a-l opune lui „ceea ce nu e valabil decât relativ sau sub un raport particular, căci valabilul relativ este restrâns de condiție, pe când absolutul este valabil fără restricții” (p. 229). Ideea de lume vizează totalitatea *necondiționată* a fenomenelor.

„au un obiect pur inteligibil care, fără îndoială, e permis să fie admis ca un obiect transcendențial, despre care de altfel nu știm nimic; însă pentru a-l gândi ca un lucru determinabil prin predicatele lui distinctive și intime, nu avem de partea noastră nici principii ale posibilității (ca fiind independent de toate conceptele experienței), nici cea mai neînsemnată justificare de a admite un astfel de obiect și deci el e un simplu lucru imaginar” (p. 460).

Întrucât, deci, nu pot avea lumea decât în concept, nu (ca un tot) în intuiție (p. 433), ei nu i se pot aplica cu sens atributele valabile pentru obiectele experienței.

Tot așa, întregului – lumii posibile – nu îi convin atributele obiectelor, proprietăților, stărilor de lucruri etc. Despre acestea din urmă are sens să spunem: există sau nu există; despre lumile posibile nu putem însă afirma ceva de acest gen. Dar ideile rațiunii pure au un obiect (inteligibil) și sunt rodnice și necesare în folosirea rațiunii. Tot așa, lumile posibile, deși nu există, au totuși *realitate*.

Diferența dintre realitatea lumilor posibile și *existența* entităților în diferite lumi posibile ar putea fi înțeleasă ca o oglindire a celei dintre existență ca totalitate și totalitatea existenței; când spunem că Lumea există, în susținerea noastră „există” are o altă logică decât, să zicem, în „Muntele Everest există”. Și tot așa, logica lui „există” în „Există lumi posibile” – pe care posibilistul o reconstruiește ca: „lumile posibile sunt reale” – e alta decât logica aceleiași expresii în „Muntele Everest există” – pe care posibilistul o reconstruiește ca „Muntele Everest există în w ” (aici w poate fi chiar α). Desigur că analogia făcută aici ar putea trezi îndoieli; dar ceea ce e important este să se ofere o idee despre ce înseamnă realitatea lumilor posibile (față de existența obiectelor, stărilor de lucruri etc.)

Pe de altă parte, posibilistul are la dispoziție și o altă cale pentru a ieși din dificultate: în „Există o lume posibilă în care a există” – sau, mai precis formulat: „Există o lume posibilă w astfel încât a există în w ” – „există” nu are același comportament logic în cele două apariții ale sale. În cea de-a doua, „există” joacă rol de predicat; însă în prima, el exprimă cuantificatorul existențial. Care

este deosebirca? Să ne amintim de propoziția: „Sunt lucruri care nu există”, care, intuitiv, ne pare acceptabilă. Pentru că, într-adevăr, lucruri ca Pegas ori muntele de aur nu există, iar un lucru precum cel mai mare număr prim nici nu poate exista; despre astfel de lucruri se vorbește în propoziția de mai sus. Dar ce înseamnă ea? Probabil că, iarăși, e natural să considerăm că *literal*, ea spune același lucru cu propoziția: „Există lucruri care nu există”. Or, aceasta din urmă e evident falsă. Așadar, dacă vrem să dăm seama de o atare situație, cum vom proceda? Posibilistul va asigura că, în a doua sa apariție, termenul „există” e folosit pentru a denota existența. El trebuie înțeles ca predicat binar: „... există...”. Dar în prima sa apariție „există” nu poate fi înțeles tot așa: căci, în acest caz, am ajunge la: „Există în w lucruri care nu există în w ”, ceea ce, evident, este de asemenea fals. Să notăm, în plus, următorul lucru: dacă „... există în ...” exprimă o relație (binară), totuși pentru un w fixat „... există în w ” (de pildă, „... există în α ”) nu mai exprimă o relație, ci un *predicat* (tot așa cum „... este tatăl lui ...” exprimă o relație; dar „este tatăl lui Quine” exprimă un predicat).

Atunci am putea considera că, în prima sa apariție, „există” denotă o proprietate – să o notăm cu P – diferită de existență, și care ar avea următoarele caracteristici: 1) dacă un obiect a are în w proprietatea P , nu e obligatoriu să aibă și proprietatea de a exista în w ; dar 2) dacă un obiect x are oricare altă proprietate P' , atunci a are și proprietatea P . Prima caracteristică împiedică obținerea concluziilor nedorite, false, de felul celor amintite; cea de-a doua ne permite să folosim cuantificatorul. Ce fel de proprietate e însă P ? Ea pare stranie. Dar s-ar putea replica: și alte proprietăți nu atrag după ele existența, de pildă, proprietatea de a fi cel mai mare număr prim. Meinong, cu noțiunea sa de *Aussersein*, vine în întâmpinarea discuției de aici: căci 1) ceva care are *Aussersein* nu e neapărat existent; dar 2) a avea *Aussersein* e o condiție pentru a atribui o proprietate unui obiect. *Aussersein* e așadar o proprietate de genul celor care ar putea sluji drept P .

Actualistul va adopta altă strategie. După el, nu există nici o astfel de proprietate P . *Existența* e implicată de *orice* proprietate: dacă a este P , atunci a există – e o implicație adevărată, oricare ar fi proprietatea P . (Să ne amintim că actualistul ia existența ca

predicat primitiv, cu ajutorul căruia se definește: există în w). Dacă a are proprietatea P în w , atunci a există în w . Diferența dintre posibilist și actualist ar putea fi atunci trasată ca o diferență între proprietățile pe care ei le admit ca existente*.

Plantinga accentuează asupra următoarei consecințe a acestei diferențe. Posibilistul care admite că există o proprietate precum P va trebui să admită și că propoziția: „Sunt lucruri care nu există” este adevărată. Dar actualistul nu sugerează ceva trivial, de genul: această propoziție este falsă. Într-adevăr, spune Plantinga, actualistul nu admite că există o proprietate precum P , dar propoziția de mai sus spune același lucru cu propoziția „Dacă ceva este P , atunci există”. Or, dacă un constituent al unei propoziții nu există, atunci nici propoziția nu există**. Așadar, în timp ce un posibilist ia propoziția „Sunt lucruri care nu există” ca (necesar) adevărată, un actualist (în particular: un actualist modal cum e Plantinga) se va îndoi că ea există.

Totuși, cred că posibilistul posedă încă un răspuns: atunci când afirmă că nu există propoziția: „Sunt lucruri care nu există”, Plantinga are în minte un gen de condiții care trebuie îndeplinite pentru ca ceva să fie o propoziție. Dar cum poate vorbi el despre acest *ceva*, care nu există? Desigur că aici Plantinga ar putea replica: se reconstruiește, la un alt nivel (acela al discursului despre propoziții) poziția actualistă. Întreprinderea ar fi greu de dus la bun sfârșit, dar replica e totuși corectă.

* A. Plantinga, *Replies*, în J. Tomberlin, P. von Inwagen, *Alvin Plantinga*, Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 314-316.

** Chestiunea e totuși mai complicată. Desigur că trezește imediat nedumerire afirmația că propoziția „Sunt lucruri care nu există” nu există. De fapt, nu se spune că nu există o entitate lingvistică – propoziția aceasta; cea care nu există este judecata exprimată de ea (în plus, atunci are sens să se susțină că ea are drept constituent o proprietate, care la rândul ei nu are o natură lingvistică). Pentru Plantinga, nu propozițiile, ci judecățile sunt adevărate sau false. Am preferat însă prezentarea de față pentru a nu face și mai complicat argumentul.

b) *Despre ceea ce nu este*

Pentru posibilist, situația nu se prezintă însă deloc în acest fel. El nu este de acord cu diagnosticul pe care îl dă Plantinga poziției sale, anume că el acceptă o anumită proprietate cu totul specială P – și deci și propoziții în care apare această proprietate, precum „Sunt lucruri care nu există”. Posibilistul admite, într-adevăr, o astfel de propoziție; dar statutul ei, accentuează el, e diferit de cel pe care îl gândește Plantinga. Propoziția „Socrate e filosof” e adevărată sau falsă în diferite lumi posibile. Cu unele propoziții, situația e însă alta. Iată de pildă, premisa (3) a variantei lui D. Lewis a argumentului anselmian. Avem:

(3) Există ceva în intelect astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

În traducerea care face argumentul valid, (3) devine:

$$(3'A) (\exists x)(C(x) \cdot \neg(\exists w)(\exists y)(W(w) \cdot C(y) \cdot G(y, w, x, \alpha)))$$

Această propoziție, spune probabilistul, nu e adevărată într-o lume posibilă w' , așa cum este propoziția „Socrate e filosof”. Ea e formulată într-un limbaj în care apar nume de lumi posibile, variabile pentru acestea, cuantificatori peste lumile posibile, și, dacă e adevărată, nu e în o lume posibilă, ci *despre* toate lumile posibile; dacă H este clasa* tuturor lumilor posibile, atunci vom spune că $(3'A)$ e adevărată (sau falsă) *despre* H dar nu în lumea w din H . Într-adevăr, dacă ar fi așa, atunci ar trebui să aibă aceeași proprietate și, bunăoară, $W(\alpha)$. Dar, pentru posibilist nu se poate admite că are sens ceva de genul: propoziția $W(\alpha)$ este adevărată în w .

Situația se prezintă tot astfel și cu propoziția: „Lumea w' există” (sau „Lumea α există”). Aceasta nu poate fi adevărată într-o lume posibilă w . Ea are sens numai *despre* H – și anume este adevărată atunci când w' aparține clasei H . Remarca de față este deosebit de semnificativă, pentru că dă sens distincției dintre *a exista* și *a fi actual*. „Există” se aplică unei entități atunci când o

* Nu spun: „mulțimea”, pentru că s-ar putea construi în acest caz argumente care să dovedească inexistența ei (tot așa cum s-au construit împotriva mulțimii tuturor mulțimilor, mulțimii mulțimilor care nu se conțin etc.).

propoziție de formă: „Această entitate există” e adevărată sau falsă într-o lume posibilă oarecare. Socrate e genul de entitate căreia i se poate aplica „există”; și e așa pentru că într-o lume w – de pildă, chiar α – e adevărată propoziția „Socrate există”. Dar lumilor posibile nu li se poate aplica existența: ele sunt reale, potrivit lui Lewis, dau nu e adevărat și că există. Ce înseamnă că, deși nu există, w este reală? Înseamnă că despre H se poate afirma o propoziție adevărată precum: w aparține lui H .

Acum, propoziția „Sunt lucruri care nu există” ar putea fi simplu tradusă ca:

$$(\exists x)(\exists w)(E(x,w) \cdot \neg E(x,\alpha))$$

care este adevărată despre H , dar nu e nici adevărată, nici falsă într-o lume w' (în particular în α). Care e în acest loc poziția actualistului vom vedea imediat. Aici însă trebuie să facem o distincție de maximă importanță. Plecând de la expresia de mai sus, să presupunem că obiectul x există într-o lume anumită, w să zicem, dar nu există în α . Vom scrie:

$$(\exists x)(E(x,w) \cdot \neg E(x,\alpha))$$

Care este domeniul cuantificatorului existențial? Nu poate fi vorba doar de obiectele care *există* actual (adică: în lumea actuală), nici doar de cele care există în w . E nevoie ca acest domeniu să cuprindă cel puțin obiectele din α și pe cele din w . Dar, cum și w este aleasă în mod arbitrar, va însemna că domeniul pe care îl parcurge variabila x , legată prin cuantificatorul „există”, trebuie să cuprindă toate obiectele care există în cel puțin o lume posibilă. Să notăm cu U clasa acestor obiecte. Deci a aparține lui U dacă există o lume w în H și a există în w . Posibilistul va putea accepta acum că proprietatea satisface exigențele pe care le avea în vedere actualistul atunci când vorbea despre P , pentru că din faptul că a este în U nu decurge că a există (într-o lume anumită w); dar, în al doilea rând, numai dacă a face parte din U putem afirma sau nega o altă proprietate despre acesta. Pe de altă parte, posibilistul va

* Lucrul acesta e compatibil cu – deși nu implică – a spune că x există într-o singură lume posibilă; această remarcă este importantă relativ la discuțiile din paragraful 3 de mai jos.

adăuga: a face parte din U nu e totuși o proprietate la care se gândea actualistul; într-adevăr, ea nu e o proprietate pe care un obiect anume a o poate avea într-o lume w , așa cum e cazul cu proprietatea a fi filosof; a o poate avea numai relativ la *clasa* H a lumilor posibile. Variabila legată de acest cuantificator parcurge clasa U a tuturor obiectelor posibile; el va fi numit *posibilist* și va fi notat „ Σ ”. Așadar, propoziția „Sunt lucruri care nu există” va fi formalizată ca:

$$(\Sigma x)(\exists w)(E(x, w) \cdot \neg E(x, \alpha))$$

Acest cuantificator va trebui deosebit de un altul – actualist –, care va fi notat „ $\exists$ ”. Variabilele pe care le leagă el parcurg numai obiectele care există într-o lume posibilă sau într-alta. Analog, se pot defini cuantificatorii universalii (toți ...au proprietatea...): cel posibilist va fi notat cu „ Π ”, cel actualist cu „ $\forall$ ”. Pentru a se vedea mai bine deosebirea, să luăm un exemplu. Să scriem $F(x)$ pentru x este filosof. Atunci $(\exists x)F(x)$ este o propoziție despre care are sens să ne întrebăm dacă e adevărată sau falsă în lumea w . Ea este adevărată în w atunci când există în w un individ care e filosof și e adevărată în α dacă există actualmente un filosof. $(\Sigma x)F(x)$ are un alt comportament logic. Pentru a afla dacă e adevărată, nu o raportăm la o lume posibilă, ci la H ; și e adevărată când există un individ, într-o oarecare lume posibilă, care este filosof.

Distincția de față poate fi folosită pentru a separa poziția posibilistului în raport cu cea a actualistului. Potrivit primeia, au sens atât cuantificatorii posibilști, cât și cei actualști; potrivit celei de-a doua, numai cuantificatorii actualști sunt permisi. Cu aceasta ne-am întors la problema noastră inițială: cum poate defini posibilistul pe „există” plecând de la „există în w ”? Calea avută aici în vedere a fost următoarea: ceva există atunci când există o lume posibilă în care el există. Până acum am accentuat asupra cuantorului „există”, în raport cu predicatul „există în w ”. În acest moment trebuie să menționăm și altceva: în „există o lume

* Cf. J.L. Pollock, *Plantinga on Possible Worlds*, în J. Tomberlin, P. van Inwagen, *Alvin Plantinga*, p. 130-132, unde se argumentează exact în această direcție în scopul trasării liniei de demarcație între actualști și posibilști.

posibilă”, acest cuantor nu leagă o variabilă în care stă pentru un obiect individual – precum este în propoziția „Există un filosof” – ci o variabilă care stă pentru o lume posibilă. Or, posibilistul poate adopta în acest loc o cale mai simplă: el va spune că atunci când se cuantifică asupra lumilor posibile, deci relativ la clasa H , nu se ridică aceleași probleme ca atunci când se cuantifică, într-o lume posibilă, asupra obiectelor individuale.

Acceptarea unei expresii cuantificate ca „Există x care este filosof” ne angajează, potrivit criteriului lui Quine, în raport cu acel gen de obiecte care sunt denotate de valorile variabilei cuantificate, de pildă – în contextul de față – în raport cu existența oamenilor. Să presupunem că acceptăm criteriul lui Quine; atunci actualistul poate susține implicația: dacă e adevărată propoziția „Există x care este filosof”, atunci x există. Însă posibilistul va respinge teza actualistului că, dacă o implicație precum aceasta e respinsă, atunci înseamnă că e presupusă o proprietate P – având anumite caracteristici. Într-adevăr, zice el, criteriul lui Quine e valabil, dar nu în mod nelimitat: este valabil atunci când e aplicat la ceea ce se întâmplă *într-o* lume posibilă. Prin urmare, întrucât propoziția „Există x care este filosof” e adevărată în w – pentru că faptele *din* w o fac să fie adevărată – este corect să se conchidă că acel x (care e filosof) există în w . Dar propoziția „Sunt lucruri care nu există” nu e o propoziție privitoare la ceea ce este *în interiorul* unei lumi posibile w , ci *despre* H . În ea se cuantifică asupra lumilor posibile; în plus, cum am văzut, cuantificatorul asupra variabilei individuale x este posibilist. Așadar, ei nu i se poate aplica criteriul lui Quine.

Cu aceasta, putem trece la un alt subiect de cercetare: cum înțelege ideile de existență și actualitate un actualist? Situația sa este diferită de cea a posibilistului. Posibilistul acceptă că propoziția „Sunt lucruri care nu există” are sens; problema lui este de a formula precis această poziție. Cu actualistul, lucrurile se pun astfel: dacă, după cum susține el, lumile posibile și locuitorii lor sunt obiecte existente actual sau construcții din aceste obiecte, atunci mai poate admite el vreun sens rezonabil de a înțelege o propoziție precum aceasta? Că sunt lucruri care nu există – intuitiv suntem de acord. Dar ce sens ar putea da acestei noțiuni un

actualist? Un prim candidat e următorul: este posibil să existe un obiect deosebit de orice obiect care există în α *.

Într-adevăr, ne vin în minte imediat multe exemple în acest sens. Bunăoară, am putea spune: în α nu există vaci purpurii, dar de bună seamă că este posibil să existe astfel de vaci. Or, dacă ar accepta așa ceva, actualistul ar intra în conflict cu teza sa de bază. Și totuși, el nu se află într-o situație fără ieșire. Mai mult, are nu doar o strategie la îndemână. Ar putea, în primul rând, să respingă susținerea că e posibil să existe vaci purpurii (în sensul că vacile purpurii sunt obiecte posibile și, în același timp, neactuale). Or, aceasta nu înseamnă decât că dacă o altă lume ar fi fost actuală, atunci ar fi existat vaci purpurii, ceea ce nu contrazice poziția actualistului. Nu există indivizi doar posibili; tot ceea ce e admisibil e că, dacă o altă lume decât α ar fi actuală, atunci ar exista și indivizi care nu există actual. Dar, întrucât α este lumea actuală și vaci purpurii nu există în α , vacile purpurii nu sunt posibili neactuali, ci pur și simplu nu există.

O altă strategie e următoarea: să admitem totuși că este posibil să existe vaci purpurii – adică în cel puțin o lume posibilă (fie aceasta w) propoziția „Există cel puțin o vacă purpurie” e adevărată. Dar aceasta nu înseamnă că în w există ceva care nu există *în fapt!* Pentru că acel obiect din w , care în w are proprietatea de a fi o vacă purpurie, nu e altceva decât un obiect care există în fapt – în α –, dar în w are alte proprietăți decât în α ; bunăoară, ar putea fi vorba de calul Bucephal al lui Alexandru Macedon*.

În al treilea rând, actualistul ar putea admite că este posibil să existe vaci purpurii, dar, de fapt, atunci când facem o susținere de forma: „nu există ...”, noi nu vorbim despre obiecte, ci despre *esențe*. Propoziția spune că există o esență (a fi vacă purpurie) care nu este exemplificată *de facto* – adică, în lumea actuală – dar care ar putea fi exemplificată***.

Desigur că fiecare din aceste strategii ridică unele dificultăți. Unele ne îndreaptă deja către recercetarea noțiunii de lume

* A. Plantinga, *Actualism and Possible Worlds*.

** A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 130.

*** *Idem*, p. 131.

posibilă. Am menționat deja că sunt două direcțiile fundamentale de a aborda lumile posibile: fie să le luăm ca entități primitive, ireductibile prin analiză la altceva – poziție adoptată de D. Lewis (dar nu devin astfel lumile posibile puțin prea misterioase? – se va putea replica), fie ca entități construite din altele mai simple: din proprietăți (Stalnaker), propoziții* (R. Adams) ori stări de lucruri (Plantinga). De pildă, potrivit lui Plantinga lumile posibile sunt stări maximal consistente de lucruri; pentru Adams, ele sunt propoziții maximale etc.

Adoptarea strategiei de a construi lumile posibile din entități mai simple are consecințe cu totul remarcabile asupra conceptelor a căror metamorfoză o urmărim aici – cel de *existență* și cel de *actualitate*. Cazul pe care vom zăbovi este abordarea lui Plantinga. Dacă o lume e un agregat maximal și în același timp consistent de stări de lucruri, ne putem închipui că aceste stări se pot agrega în moduri diferite pentru a da diferite lumi posibile; dar, de fiecare dată, *aceleași* stări se agregă; ele sunt anterioare lucrurilor posibile.

Prima concluzie care decurge de aici e că o stare de lucruri *S* poate fi inclusă în mai multe lumi posibile. Dar ce înseamnă aceasta? *S* este inclusă în *w* dacă atunci când *w* ar fi actuală, și *S* ar fi actuală; așadar, nu ar fi posibil ca, de pildă, întâlnirea dintre Ion și Vasile în stația de metrou să nu aibă loc actual, dar este actuală o lume posibilă în care este inclusă starea de lucruri întâlnirea dintre Ion și Vasile din stația de metrou. Să presupunem acum că *S* e inclusă în lumea *w*. Următoarea susținere pare să fie intuitivă:

(ES.1) Dacă *S* e inclusă în *w*, atunci *S* există în *w*.

Admițând, așadar, că *w* ar fi lumea actuală, am avea: dacă *S* e actuală, atunci *S* există. Dacă în *w* Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou, atunci desigur că în *w* există întâlnirea lor. Tot așa, dacă în *w'* Ion și Vasile nu s-au întâlnit, atunci în *w'* există starea de lucruri constând în aceea că ei nu s-au întâlnit.

O stare de lucruri *S* există prin urmare în acele lumi posibile în care ea este inclusă; dar nu știm încă nimic despre statutul ei într-o lume în care nu e inclusă. Problema e următoarea: există *S* într-o lume posibilă *w'* în care ea nu e inclusă, adică pentru care dacă e satisfăcută condiția că dacă *w'* ar fi actuală, atunci lui *S* i-ar lipsi

* E vorba, de fapt, de judecăți!

actualitatea (non-*S* ar fi actuală)? Dacă răspunsul e negativ, va însemna că stările de lucruri sunt *contingente*; ele există în lumile posibile care le includ și nu există în cele care nu le includ. Dacă însă răspunsul e afirmativ, ar însemna că stărilor de lucruri li se atribuie o *existență* necesară: ele există în toate lumile posibile.

Adeptul tezei contingentei trebuie deci să argumenteze că a nu fi inclusă în lumea în lumea *w* este o condiție suficientă pentru ca starea de lucruri *S* să nu existe în *w*. Probabil că cea mai promițătoare cale pentru a îndeplini acest obiectiv e următoarea: când nu e inclusă o stare de lucruri *S* într-o lume *w*? Bunăoară, starea de lucruri întâlnirea dintre Ion și Vasile în stația de metrou nu aparține lumii *w*, fie când în *w* Ion și Vasile nu s-au întâlnit, fie când în *w* nu există Ion ori Vasile ori în lumea *w* nu există stații de metrou. Starea de lucruri are anumiți constituenți – de pildă, indivizi și proprietăți; dacă unul din ei nu există în *w*, atunci nu e posibil nici ca ea să fie inclusă în *w*, nici să existe în *w*. Principiul aflat la baza teoriei contingentei e că starea de lucruri e ontologic dependentă de constituenții săi. Să dăm și un alt exemplu: fie starea de lucruri constând în aceea că *Socrate există*. Dacă într-o lume *w* *Socrate* nu există, atunci în *w* această stare de lucruri nu există, pentru că *Socrate* e un constituent al ei.

Poziția filosofică întemeiată pe acest principiu a primit în literatură numele de „existențialism”^{*}. Dar este ea acceptabilă? Două genuri de dificultăți se ridică o dată ce scrutăm mai îndeaproape situația. Mai întâi, fie starea de lucruri constând în aceea că *Socrate nu există*. Există această stare de lucruri în lumea actuală α ? Nu avem nici un motiv să considerăm că proprietatea respectivă nu există în α . E vorba de neexistența în α a lui *Socrate*? Acesta desigur că nu există. Dar e ea proprietatea presupusă în starea de lucruri neexistența lui *Socrate*? Nu, pentru că în aceasta nu apare nici o referire la α . Atunci poate că în starea de lucruri că *Socrate nu există* e cuprinsă relația dintre *Socrate* și proprietatea neexistenței; dacă ar fi așa, atunci probabil că am putea accepta că în acea stare lucruri e cuprinsă relația dintre *Socrate*, pe de o parte,

* Numele, desigur, amintește cititorului de influentul curent continental. Trebuie să ne străduim să restrângem însă semnificația acestei poziții filosofice la cea stipulată aici.

și relația dintre Socrate și neexistență etc. – care nici ea nu există – pe de altă parte; am reobține astfel un argument de felul celui de-al treilea om, adică am ajunge la un regres la nesfârșit.

Un al doilea gen de dificultăți fost pus în evidență de A. Plantinga*. El încearcă să argumenteze că o stare de lucruri poate să existe într-o lume posibilă fără ca în acea lume să existe constituenții respectivei stări de lucruri. Argumentul decurge astfel**:

1. Este posibil ca Socrate să nu existe.

2. Dacă este posibil ca Socrate să nu existe, atunci e posibil ca într-o stare de lucruri să fie inclusă starea de lucruri *că Socrate nu există*.

3. E necesar că, dacă starea de lucruri *că Socrate nu există* ar fi actuală, atunci ea ar exista.

4. E necesar că, dacă starea de lucruri *că Socrate nu există* ar fi actuală, atunci ar fi actual *că Socrate nu există*.

5. De aceea e posibil ca Socrate să nu existe și, în același timp, starea de lucruri *că Socrate nu există* să existe.

(Pentru a face argumentul mai clar, am redat prin caractere italice expresia care desemnează starea de lucruri).

Dacă argumentul e valabil, atunci existențialismul e fals. Totuși, argumentul nu este constrângător. De pildă, J. Pollock*** remarcă faptul că principiul (ES.1) nu ne permite să deducem concluzia (5). Într-adevăr, să plecăm de la (ES.1); dacă w este chiar α , obținem:

(ES.1') Dacă S ar fi actuală, atunci S ar exista.

Cum S este oarecare, va însemna că putem admite:

(ES.2) E necesar că oricare ar fi S , dacă S e actuală, atunci S există.

* A. Plantinga, *On Existentialism*, în „Philosophical Studie”, 44 (1983), pp. 1-20.

** În forma dată, el e adoptat după Pollock. Plantinga vorbea de propoziții, nu de stări de lucruri. Dar, remarcă el într-un loc, între stările de lucruri și propoziții există un izomorfism. De pildă, putem trece ușor de la *întâlnirea lui Ion cu Vasile în stația de metrou* la: Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou – și invers.

*** Cf. J.L. Pollock, *Plantinga on Possible Worlds*, pp. 135-6.

Dar, pentru a fi acceptată, premisa (3) a argumentului cere ceva mai mult: anume, ea se aplică chiar și acelor stări de lucruri care, deși nu sunt actuale, ar putea fi – și solicită următorul lucru: e necesar ca orice stare de lucruri să fie astfel încât dacă ar fi actuală, să existe. Diferența e următoarea. Să înlocuim contrafactualul: pentru orice S , dacă S ar fi actuală, atunci S ar exista cu: e necesar că pentru orice S , dacă S e actuală, atunci S există. Acesta e principiul (ES.2). Premisa (3) solicită însă pe: e necesar că pentru orice S , dacă S ar fi actuală, atunci S ar exista. Sau, înlocuind din nou contrafactualul:

(ES.3) E necesar că pentru orice S e necesar că, dacă S e actuală, atunci S există.

Or, (ES.3) nu decurge din (ES.2). În plus, crede Pollock, principiul (ES.3) nu e adevărat. Ca să vedem acest lucru, să considerăm o analogie. O pictură poate să reprezinte o stare de lucruri: între altele, ar putea să reprezinte o stare de lucruri în care nu există picturi – prin urmare o stare de lucruri în care ea nici nu există. Nu e nevoie, de aceea, ca o pictură să existe într-o lume pentru a putea să o reprezinte – pe ea sau o parte a ei (= unele stări de lucruri incluse în aceasta). Tot astfel se întâmplă și cu o stare de lucruri. Starea de lucruri că *Socrate nu există* reprezintă o parte a structurii unei lumi w (o lume în care Socrate nu există); dar nu e nevoie ca această stare de lucruri să și existe în w pentru a putea să o reprezinte. Așadar, existențialismul nu e fals și, o dată cu el, rămâne posibilă teza că stările lucruri au o existență contingentă.

Celor susținute de Pollock cred că li se pot adăuga și următoarele considerente: chiar dacă s-ar dovedi că existențialismul e fals, ar decurge de aici că stările de lucruri există în chip necesar? Nu, dacă teza contingenței ar putea fi reconstruită și fără a apela la poziția existențialistă. Dar pare-se că în discuțiile pe această temă se presupune că, o dată ce existențialismul ar cădea, s-ar stabili *ipso facto* existența necesară a stărilor de lucruri. Într-adevăr, cu greu am putea găsi o altă reconstrucție decât cea existențialistă a tezei contingenței; pe de altă parte, pare-se că e admis tacit un principiu asemănător celui leibnizian al prezumției:

(E) Trebuie să considerăm că stările de lucruri există în mod necesar cât timp nu s-a dovedit că nu e așa.

Să recapitulăm firul disputei dintre existențialist (Pollock) și anti-existențialist (Plantinga). Existențialistul susține că stările de lucruri sunt entități contingente. Obiectând acestei susțineri, anti-existențialistul face apel la principiul (ES.3). Dar existențialistul consideră că (ES.3) este fals. Pentru a arăta acest lucru, el construiește analogia cu picturile. Dacă vrea să mențină principiul (ES.3), anti-existențialistul e obligat să respingă analogia. Și anume, va zice el^{*}, analogia se sprijină pe o confuzie. În ce fel?

c) Într-o lume și despre o lume

Trebuie făcută o distincție capitală. O condiție^{**} poate fi satisfăcută de un obiect în două feluri: *despre* o lume posibilă și *în* o lume posibilă^{***}. A fi filosof; a nu fi filosof; a exista; a nu exista etc. sunt condiții. Să vedem, mai întâi, ce înseamnă că o condiție e satisfăcută de un obiect *despre* o lume. O lume are o anumită structură; în ea există obiecte, acestea au unele proprietăți; ea cuprinde unele stări de lucruri și nu cuprinde altele etc. Despre lumea noastră putem spune că Socrate e filosof ori că Pegas nu există; adică Socrate satisface condiția de a fi filosof, iar Pegas – condiția a nu exista. Așa cum o pictură nu trebuie să existe într-o lume pentru a reprezenta o parte a acesteia, tot așa un obiect nu trebuie să existe într-o lume (de pildă, Pegas în lumea noastră) pentru a satisface o condiție *despre* acea lume.

Să trecem acum la stările de lucruri. *Că Socrate este filosof* e o stare de lucruri. Atunci când vorbim despre structura lumii noastre α putem spune – tot așa cum spunem că o pictură reprezintă o parte a unei lumi – că Socrate e filosof. La fel, *că Pegas nu există* e o stare de lucruri. Vorbim *despre* lumea α și zicem: Pegas nu există. Dar facem aceasta din afara lumii α , vorbim despre ea; starea de lucruri *că Pegas nu există* ne prezintă ceva despre structura lui α – anume ne prezintă în mod adecvat o

* A. Plantinga, *Replies*, pp. 320-327.

** Cf. J. Pollock, *op. cit.*, p. 128.

*** În engleză, distincția e pusă între a fi satisfăcut *at a world* și *in a world*; în românește cred că sună mai bine să procedăm ca aici.

parte a lui α . *Că Pegas nu există* este o stare de lucruri care *are loc* despre α .

Avem așadar următorul principiu:

(*S-despre*) O stare de lucruri S este satisfăcută (are loc) *despre* o lume w atunci când S prezintă adecvat ceea ce are loc în w .

Să accentuăm: nu e obligatoriu ca S să fie în w pentru a fi satisfăcută despre w . Într-adevăr, S e satisfăcută despre w când în w are loc S . Dar, cum am văzut, potrivit lui (ES.1) sau (ES.2), pentru ca S să existe trebuie ca S să fie actuală – ceea ce se întâmplă dacă w este actuală. Or, prin (*S-despre*) nu cerem ceva de forma: dacă w ar fi actuală, atunci în w ar avea loc S .

Acum să vedem ce înseamnă că o stare de lucruri e satisfăcută în o lume w . Intenția subiacentă distincției despre/în este ca doar într-un caz să apară o cerință de existență. Aceasta se întâmplă atunci când o stare de lucruri S e satisfăcută în o lume w . Cum am văzut, existența în w e legată de cerințe de forma: dacă w ar fi actuală... Vom stipula:

(*S-în*) O stare de lucruri S e satisfăcută în o lume w atunci când, dacă w ar fi actuală, S ar avea loc.

Potrivit cu (ES.1), decurge că dacă S e satisfăcută în w , atunci S există în w . În plus, să observăm că dacă înlocuim condiționalul cu o expresie în care intervin explicit modalități, avem:

(*S-în*) O stare de lucruri S e satisfăcută în o lume w atunci când e necesar că dacă w e actuală, atunci S are loc.

Starea de lucruri *că Socrate e filosof* e satisfăcută în α ; căci α fiind lumea actuală, *că Socrate e filosof* e o stare de lucruri inclusă în α . Potrivit lui (ES.1), ea există în α . Dar fie o lume w în care Socrate nu există. Atunci putem considera că starea de lucruri *că Socrate nu există* e satisfăcută în w ? Dacă ar fi așa, atunci această stare de lucruri ar exista în w ; or, potrivit postulatului existențialismului, așa ceva nu e posibil, fiindcă un constituent al acestei stări de lucruri – Socrate – nu există în w^* .

* Există și un alt argument, bazat pe o premisă pe care o vom discuta mai jos. Premisa e a lui Plantinga: un obiect nu poate avea nici o proprietate într-o lume în care nu există. Dacă Socrate nu există în w , atunci el nu are nici proprietatea non existenței – deci în w nu avem starea de lucruri *că Socrate nu există*. Pentru Plantinga, argumentul e

Distincția despre/în e menită să sugereze că e plauzibil ca o stare de lucruri să fie într-un fel actuală, dar fără a exista – adică să facă plauzibilă situația în care ea are loc despre o lume, dar nu și în aceea. În acest fel, se poate contracara atacul filosofului existențialist (Pollock, de pildă) împotriva principiului (ES.3). Într-adevăr, problema existențialismului era de a arăta că e adevărat că o stare *S* are loc *în* o lume *w* – bunăoară, că starea de lucruri *că Socrate există* are loc într-o lume *w* în care acesta nu există; or, ce s-a dovedit e că această stare are loc *despre* *w*, nu și că *nu* are loc *în* *w*. Într-adevăr, Pollock a arătat că e posibil ca o stare *S* să prezinte adecvat ce este în *w*, dar fără a exista *în* *w*. Or, pentru a arăta că principiul (ES.3) e fals, trebuie arătat că, chiar dacă *S* ar fi actuală, *S* nu ar exista.

În al doilea rând, să luăm din nou analogia lui Pollock cu picturile. Analogia dovedește că unele picturi pot reprezenta (adecvat) stări de lucruri în care ele nu există. Problema e însă alta: acele stări de lucruri reprezentate nu sunt stări incluse într-o lume *w*. Pictura nu face parte din *w*. Dar poate o pictură să reprezinte ceva – se întreabă Plantinga – fără a exista? Iar răspunsul său e negativ.

Să scrutăm ceva mai atent obiecția. Pictura nu există în *w*. Dar ea există. *Unde există?* – e primul gând care vine în minte. Să luăm un exemplu simplu. Un pictor, care există în α , realizează în opera sa reprezentări ale unor stări de lucruri care nu există în α (ci, să zicem, în *w*); să presupunem acum că în *w* nu există pictori și nici picturi. Pictura există în α ; ea este adecvată *despre* *w*, nu și *în* *w*. Tot așa, când în general zicem că *S* are loc despre *w*, trebuie să admitem că *S* există – și anume în lumea actuală. Acum, argumentul poate fi pus într-o modalitate mai generală. Presupunem că pictorul există în *w'*; picturile sale există în *w'* și sunt despre *w*. Ce înseamnă că ele există în *w'*? Că, dacă *w'* ar fi actuală, ele ar exista. Așadar, numai dacă ar exista ele ar putea să reprezinte ceva.

greșit; el presupune poziția că o stare de lucruri nu poate exista într-o lume dacă în aceea nu există toți constituenții ei; or, Plantinga consideră că o stare lucruri precum cea *că Socrate nu există* poate exista în *w*, chiar dacă Socrate nu există în *w*.

Consecința care decurge de aici este că existențialismul e fals. Atunci, va cădea și teza contingenței. Așadar, *stările de lucruri există în chip necesar*. Mai mult, cum între stările de lucruri și propoziții (*i.e.* judecăți) există un izomorfism, va decurge că și acestea există în chip necesar. De asemenea, și proprietățile. În sfârșit, lumile posibile, care sunt stări de lucruri (maximal consistente) există și ele în chip necesar*.

Stările de lucruri există în chip necesar. Dar, ce înseamnă aceasta? Înseamnă că ele există în fiecare lume posibilă. Prin urmare, o stare de lucruri *S* satisface condiția a exista și *despre* lumea *w*, și *în* lumea *w*. Același lucru este valabil și despre lumile posibile; o lume *w* are existența necesară și deci există în orice lume posibilă *w'*; cum cele două lumi sunt alese arbitrar, înseamnă că avem:

(W1) Orice lume posibilă există în oricare altă lume posibilă.

Să considerăm o stare de lucruri obișnuită, de pildă, cea *că Socrate e filosof*. Constituenții ei sunt: individul Socrate și proprietatea a fi filosof. În lumea noastră ambii constituenți există – și chiar și potrivit existențialismului această stare există în ea. La fel, starea *că Socrate există* are drept constituenți individul Socrate și proprietatea a exista. Fie acum o stare de lucruri ceva mai deosebită: starea *că în lumea w Socrate este filosof*. Constituenții ei sunt: lumea *w*, individul Socrate, proprietatea a fi filosof; or, toți aceștia există în α . Tot așa, să luăm starea *că S există în lumea w*. Această stare are drept constituenți: starea *S*, lumea *w*, proprietatea de a exista; toți aceștia există în α .

Amintindu-ne de izomorfismul dintre stările de lucruri și propoziții, vom remarca un lucru extrem de important: stării de lucruri *că Socrate e filosof* îi corespunde propoziția: „Socrate este filosof”; stării de lucruri *că Socrate există* îi corespunde propoziția: „Socrate există”. Acum ne putem întreba dacă propoziții precum acestea sunt adevărate sau false. Dar să observăm că, odată făcută distincția *despre/în*, întrebarea devine ambiguă. Fiindcă ne putem

* Fiind stări de lucruri, lumile posibile există în chip necesar. Problema e că trebuie admis în plus că ele sunt în chip necesar stări de lucruri *maximale* și, totodată, că în chip necesar sunt consistente. Nu intrăm însă și în aceste probleme.

întreba, pe de o parte, dacă astfel de propoziții sunt adevărate (sau false) *despre* o lume și, pe de altă parte, dacă ele sunt adevărate (sau false) *într-o* lume. Ținând cont de principiile (*S-despre*) și (*S-în*), vom avea condiții diferite în care o propoziție e adevărată despre, respectiv în o lume. Anume, vom zice că o propoziție *p* e adevărată în o lume atunci când starea de lucruri corespunzătoare ei are loc în acea lume, și e falsă în acea lume când starea de lucruri corespunzătoare ei nu are loc în acea lume. Dar, dacă în acea lume nu există toți constituenții respectivei stări de lucruri, nu putem spune nici că propoziția noastră e adevărată, nici că ea e falsă. Într-o lume în care Socrate nu există, propoziția „Socrate este om” nu e nici adevărată, nici falsă. Pe de altă parte, ținând cont de principiul (*S-despre*), o propoziție este adevărată despre o lume atunci când starea de lucruri corespunzătoare ei are loc despre acea lume, și este falsă în cazul când starea de lucruri corespunzătoare nu are loc despre acea lume. Dar acum, întrucât condiția *despre* nu e afectată de existența sau neexistența în acea lume a constituenților stării respective de lucruri, propoziția noastră e întotdeauna adevărată sau falsă. Să luăm un exemplu. Ca și până acum, α e lumea actuală, iar w' va fi o lume în care Socrate nu există. Vom avea:

1) Propozițiile: a) Socrate este filosof; b) Socrate există; c) În lumea w Socrate e filosof; d) S există în w ; e) Socrate nu există în w' ; f) Există o lume w în care Socrate este filosof – sunt adevărate sau false în α . Astfel, (b) și (d) sunt adevărate; inspectând faptele din α , vedem că și (a) este adevărată; pentru a vedea însă dacă (c) e adevărată, trebuie să inspectăm și faptele din w^* ; (e) este adevărată în α ; pentru a vedea dacă (f) este adevărată în α , trebuie să inspectăm toate lumile posibile, până găsim una în care Socrate este filosof (pentru Plantinga, așa cum am văzut, dacă într-o lume Socrate este filosof, el și există).

* Și vom avea: (i) dacă Socrate există în w și e filosof, propoziția (c) e adevărată în α ; (ii) dacă Socrate există în w , dar nu e filosof, (c) e falsă în α ; (iii) dacă Socrate nu există în w , (c) e falsă în α (pentru că – așa cum vom vedea -- pentru Plantinga un obiect *nu* are nici o proprietate într-o lume în care nu există).

2) Propozițiile (a) – (f) sunt adevărate sau false despre w' . Astfel, propoziția (a) este falsă despre w' ; propoziția: (e) este adevărată despre w' ; (d) este adevărată etc.

3) Propoziția (d) este adevărată în w' .

4) Propozițiile (a) – (c), (f), nu sunt nici adevărate, nici false în w' . (Să notăm aici următorul lucru: dacă starea S despre care e vorba în (d) este starea *că Socrate nu există*, vom avea: în w' e adevărată propoziția (d'): Starea *că Socrate nu există există în w* . Într-adevăr, în w' există atât w , cât și starea *că Socrate nu există*; iar raporturile dintre ele sunt exact așa cum le descrie propoziția (d'). Așadar, (d') e adevărată în w' . În schimb propoziția (e'): Socrate nu există în w – care are aceeași formă logică precum (e) – nu e nici adevărată, nici falsă în w' . Motivul apariției acestei diferențe între (d') și (e') este că în (d') e vorba despre o stare de lucruri, nu despre relațiile dintre constituenții ei, cum e cazul lui (e')).

Considerațiile făcute aici sunt interesante dacă le raportăm la cele făcute mai devreme, privitoare la distincția posibilistă dintre propozițiile adevărate sau false *în* o lume posibilă și propoziții adevărate sau false *despre* clasa H a tuturor lumilor posibile. Și posibilistul și actualistul fac distincții asemănătoare. Cred că am putea spune că deosebirea dintre ei constă în propozițiile pe care le admit ca adevărate (și: ca adevărate sau false) într-o lume posibilă. De pildă, pentru posibilist propoziția (f) nu poate fi adevărată sau falsă *în* o lume w , ci doar despre H . Dar pentru el o propoziție ca: „Pegas nu există” poate fi adevărată *în* o lume, în timp ce actualistul nu acceptă așa ceva.

Încercarea de față de a trasa distincția dintre cele două poziții filosofice e apropiată de cea a lui Plantinga: cum am arătat, deosebirea ar sta, după el, în faptul că cei doi filosofi nu acceptă aceleași proprietăți; posibilistul ar admite – lucru pe care actualistul nu-l face – o proprietate P astfel încât: 1) un obiect poate să aibă proprietatea P , chiar fără a exista; 2) dacă un obiect are o proprietate oarecare, atunci are și P . Plantinga e de acord cu următoarea caracterizare a noțiunii de proprietate: o proprietate e o condiție care este satisfăcută de un obiect *despre* o lume w dacă și numai dacă e satisfăcută de acel obiect *în* w , oricare ar fi lumea w ;

cu alte cuvinte, în cazul proprietăților distincția despre/în cade: a fi filosof, a exista etc. – sunt proprietăți; a nu exista – e o condiție care nu e și proprietate.

Distincția dintre condiții și proprietăți ne permite să arătăm că orice condiție care satisface punctele (1)-(2) de mai sus nu este o proprietate; ea poate fi satisfăcută de un obiect *despre* o lume, dar nu și *în* aceasta. Să vedem cum poate respinge actualistul teza că există *proprietăți* care satisfac condițiile (1)-(2). Să presupunem că un obiect *a* nu există în lumea posibilă *w* (adică: dacă *w* ar fi actuală, atunci *a* nu ar exista). Să arătăm mai întâi că, dacă ar exista o proprietate *P* care satisface pe (1)-(2), atunci *a* ar satisface pe *P* despre *w*. Într-adevăr, condiția (2) devine: dacă *a* ar satisface o condiție, atunci *a* satisface pe *P*; însă despre *w* *a* satisface condiția a nu exista. Așadar, *a* satisface pe *P* despre *w*.

Am văzut că, potrivit lui Plantinga, toate lumile posibile există în mod necesar. El se depărtează așadar de punctul de vedere după care lumilor posibile nu li se poate aplica cu sens condiția (care e, de asemenea, *proprietatea*) existenței. Așadar: lumile posibile există în toate lumile posibile – și, deci, toate lumile posibile există și în lumea noastră*. Conchizând, *lumile posibile există actual*.

d) *Strategia actualistă modală*

Să observăm că poziția filosofică a lui Plantinga este de tipul (i): se acceptă discursul modal; se acceptă cel despre lumile posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt. Atunci când am dat exemple de teorii de tip (i), am lăsat impresia că toate acestea ar trebui să fie posibiliste. Or, Plantinga este actualist. Cel puțin două motive fac posibilă această situație: mai întâi, Plantinga adoptă o anumită teorie a actualității care are drept consecințe cele trei cerințe constitutive pozițiilor de tip (i). În al doilea rând, este posibil ca actualismul să nu fi fost caracterizat complet și deci corect așa cum am făcut până acum:

* În consecință, nu pot exista, în alte lumi, lumi posibile care nu există în lumea noastră.

există alte principii actualiste care nu privesc acceptarea discursului modal ori a celui despre lumi, ori a reductibilității între cele două. Cred că ambele motive sunt rezonabile. În ce-l privește pe al doilea, e așa pentru că actualismul este în mod esențial legat de teza că nu există și nici nu pot exista *obiecte* care nu există, așadar de *respingerea obiectelor posibile dar neexistente*. (Până acum am prezentat actualismul și posibilismul concentrându-mă asupra felului cum se raportează ele la ideea de lume posibilă, la ideile de actualitate și existență. Dar nu am pus încă degetul pe rană; căci ele diferă, în primul rând și hotărâtor, în legătură cu felul în care tratează obiectele posibile. Pentru actualist, *nu există și nu pot exista obiecte care nu există actual*^{*}. Ce susține el exact, se va vedea mai limpede, comparându-i concepția cu cea posibilistă: potrivit acesteia *există obiecte care, deși nu există actual, sunt totuși posibile*. În ce-l privește pe actualist, el trebuie să facă față următoarei provocări: discursul despre indivizi posibili pare să fie întru totul acceptabil; într-adevăr, dacă, de pildă, admitem că Socrate e filosof în lumea actuală, atunci de ce n-ar avea sens să spunem că Socrate există și într-o altă lume posibilă, în care nu e însă filosof? Apoi, are un sens clar susținerea că un obiect posibil nu există? Actualistul^{**} trebuie să dea un înțeles în interiorul poziției sale unor atare susțineri^{***}. Acesta înseamnă, în esență, că actualistul trebuie să traducă atari susțineri în limbajul său. Astfel, el trebuie să indice anumite constructe teoretice care, după el, reprezintă obiectele posibile; apoi, să indice unele proprietăți ale acestor constructe care ar corespunde proprietăților obiectelor posibile. De bună seamă, această strategie nu implică decât că actualistul trebuie să dea *sens* susținerilor posibiliste, dar nu și că, odată traduse în limbajul actualistului, susținerile posibiliste îi vor apare și actualistului ca adevărate^{****}. În ce-l privește însă pe posibilist, pentru el centrală e o altă chestiune. Într-adevăr, o consecință a

* Cf. R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

** Desigur, în toată această discuție e vorba de actualistul modal.

*** K. Fine, *Plantinga on Reduction of Possibilistic Discourse*, în J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (eds.), *Alvin Plantinga*, pp. 145-147.

**** A. Plantinga, *Self-Profile*, p. 331.

poziției sale e următoarea: dacă Socrate există atât în lumea actuală, cât și într-o altă lume posibilă, atunci pare-se că am admis că un obiect – existent în lumea actuală – este *identic* cu altul, existent într-o altă lume. Dar ce înseamnă aceasta? Posibilistul sugerează că răspunsul presupune două lucruri: primul – preliminar – este că un obiect *poate* să existe și într-o altă lume posibilă decât cea actuală. Al doilea privește posibilitatea de a determina *cum sunt identice* obiecte existente în lumi diferite: avem aici de-a face cu așa-numita problemă a transidentității.)

Să ne concentrăm însă asupra teoriei actualității pe care o susține Plantinga. Deși atât despre lumile posibile, despre stările de lucruri, cât și despre obiectele individuale putem spune că există, distincția dintre a exista și a fi actual, accentuează Plantinga, se păstrează. Între toate lumile posibile, una numai este *actuală* – și anume actuală *simpliciter*, actuală în mod absolut. Care e aceasta? E lumea care conține numai stări de lucruri actuale; lumea în care și despre care sunt adevărate numai propozițiile care sunt *simpliciter* adevărate. Aceasta este *unică*; nu pot exista două lumi actuale. Să o numim „ α ”.

Dar, desigur, toate lumile posibile există în α . Ele există *actual* în α . Dar nu sunt și actuale: despre oricare lume w putem spune însă că ar fi putut să fie actuală. A fi actual nu e așadar o calitate pe care o poate avea doar α . Dacă o altă lume w ar fi fost actuală, atunci α nu ar fi fost actuală. Prin urmare, propoziția

(1) α este lumea actuală.

este contingentă: ea e adevărată, dar ar fi putut să nu fie așa. Aceasta înseamnă că în lumea α propoziția (1) este adevărată, dar există o lume posibilă* w în care propoziția (1) este falsă. În w este însă adevărată propoziția:

(2) w este lumea actuală.

Or, cum o singură lume poate fi actuală, înseamnă că în w e falsă propoziția (1). Deci orice lume posibilă w are în ea proprietatea de a fi actuală: α este lumea actuală în α ; w este lumea actuală în w etc. De

* De fapt, cum se vede ușor, acesta e cazul cu orice lume diferită de α .

aici nu decurge însă că teoria actualității lui Plantinga este indexicală. Ca să vedem acest lucru, să luăm propoziția:

(3) Această lume este lumea actuală.

Potrivit teoriei indexicale a actualității a lui D. Lewis, această propoziție este necesară: termenul „actual” are numai rostul de a identifica lumea în care este făcută afirmația (3); deci „actual” se aplică lumii noastre, acestei lumi – α ; prin urmare în lumea α ea este adevărată, pentru că α este lumea aceasta. Dar în w ea este de asemenea adevărată, pentru că, atunci când fac în w afirmația (3), termenul „acesta” îl privește pe w ; dacă în w fac afirmația (3), când spun „lumea aceasta” mă refer la w , nu la o altă lume străină, de pildă la α . Așadar, în orice lume posibilă, (3) e adevărată. Cum orice propoziție adevărată în orice lume posibilă e necesară, înseamnă că (3) este necesară.

Plantinga susține, dimpotrivă, că (3) e tot o propoziție contingentă. Căci, întrucât α este *această lume*, înseamnă că (3) spune exact același lucru ca și (1): α este lumea actuală. Prin urmare, (3) e falsă în orice lume posibilă w diferită de α . În acest caz, însă, trebuie să deosebim între două proprietăți: a fi lumea actuală și a fi această lume. Prima este avută în α doar de α , și e avută în fiecare lume posibilă w doar de w . A doua proprietate este însă avută doar de α și anume atât în α , cât și în orice altă lume. De aceea, în w propoziția:

(4) Această lume este actuală.

e falsă, pentru că α satisface proprietatea: a fi *această lume*, iar propoziția „ α este actuală” e falsă în w .

Cele două argumente diverg așadar în felul în care este înțeleasă propoziția (3). Mai mult, în joc e felul în care se consideră că referă termenul „acesta”. Pentru Lewis, el e un termen indexical. O dată ce ne plasăm în orizontul unei lumi w , când spunem: „această lume” o numim pe ea pe w . Pentru A. Plantinga, situația e cu totul alta: în orice lume am încerca să determinăm dacă (3) este adevărată, „această lume” numește întotdeauna pe α . Puțin mai metafizic zis, pentru Plantinga nu putem niciodată să uităm această lume. Dacă ne situăm însă într-o altă lume w și afirmăm:

(5) Această lume este α .

iar apoi vrem să vedem dacă (5) este adevărată în w , nu procedăm în felul următor: căutăm mai întâi să vedem la ce se referă expresia „această lume” în w ; apoi comparăm dacă entitatea numită de ea și pe care am găsit-o după căutări este sau nu α . Dimpotrivă, susține Plantinga, noi știm că α este *această* lume; (5) este deci necesar adevărată. Desigur, nimic nu ne împiedică să ne întrebăm dacă în lumea w această lume, adică α , este sau nu actuală; răspunsul pe care îl aflăm este negativ: în w propoziția (1) este falsă. Căci dacă w ar fi actuală, cu siguranță că nu s-ar putea ca și α să fie actuală*.

Acum, dacă se susține o teorie neindexicală a actualității, înseamnă că lumii α i se acordă un statut special. Lucrul acesta poate fi formulat astfel: este posibil să luăm termenul „actual” ca nedefinit, primitiv. Plantinga chiar așa procedează când, de pildă, spune că o stare de lucruri e posibilă atunci când ea ar fi putut fi actuală, sau când spune că un obiect există în w dacă, în mod necesar, dacă w ar fi fost actuală, atunci x ar fi existat etc.

Cu aceasta, să ne întoarcem și la proprietatea *existenței*. Pentru actualist, existența este cea mai generală proprietate: nici un obiect nu poate avea nici o proprietate fără să o aibă și pe cea a existenței. Așadar, propoziția:

$$(\forall x)E(x)$$

unde „ $\forall$ ” este cuantificatorul actualist, este adevărată, și anume adevărată în orice lume posibilă. Dar atunci, dacă un obiect a există în mai multe lumi posibile, înseamnă că în toate aceste lumi el are proprietatea de a exista. Să definim, așa cum face Plantinga, o proprietate esențială a lui a ca acea proprietate pe care o are a în orice lume posibilă în care el există**. Atunci a exista este o proprietate *esențială*, necesară a oricărui obiect x . Dar aceasta nu înseamnă că a are existență necesară: o astfel de proprietate o are numai ceea ce există în orice lume posibilă.

* Argumentarea de mai sus este bazată în special pe A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, pp. 46-51; *Self-Profile*, pp. 76-84.

** *The Nature of Necessity*, p. 60. Motivul restricției e că pentru Plantinga x nu are nici o proprietate în lumile posibile în care nu există.

Ne aflăm aici în fața unei teze filosofice remarcabile. Reconstrucția oferită de Plantinga existenței e radical diferită de cele două strategii pe care le-am oferit până acum. Să ni le reamintim:

a) Punctul de vedere tradițional. Potrivit acestui, existența este o proprietate a obiectelor. Are sens să spunem că existența se aplică obiectelor, și are sens să cuprindem existența ca notă în conceptele despre acestea. Existența este o proprietate necesară a ființei decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, susținea Leibniz. În ce privește însă celelalte obiecte, existența nu le poate aparține decât în chip *contingent*. Căci ele toate, dacă există, prea bine ar fi putut să nu existe: după cum a fost o vreme când nu au existat, va fi o vreme când ele vor fi încetat să existe.

b) Strategia lui Kant, Frege și Russell. Potrivit acestor filosofi, existența nu este o proprietate a obiectelor: nu are sens să spunem că ea se aplică acestora. Existența este o proprietate de ordin superior: ori de câte ori facem o aserțiune de existență, nu spunem nimic despre vreun obiect. În realitate, noi afirmăm ceva despre un concept – anume că el are proprietatea că ceva cade sub el, îl exemplifică.

Cum se raportează Plantinga la cele două strategii de a concepe existența? El se reîntoarce la înțelegerea acesteia ca proprietate a obiectelor: are sens să afirmăm că obiectele individuale există. Dar, după Plantinga, existența este o proprietate nu contingentă, accidentală, ci *necesară*, a obiectelor. Această teză, atrage el atenția, nu trebuie însă tratată ca incompatibilă cu aceea că obiectele există în chip contingent, deci că este posibil ca un obiect să nu existe. După Plantinga*, cele două teze pot fi armonizate. Într-adevăr, dacă definim proprietățile esențiale ca proprietăți pe care un obiect le are în toate lumile posibile în care el există, atunci: 1) existența îi va reveni ca o *proprietate esențială*; dar 2) obiectul, dacă are proprietatea existenței, nu e silit să existe în *toate* lumile posibile.

Asupra acestei poziții, într-adevăr extrem de pertinente, voi reveni în capitolul următor în paragraful *Perihoreza lumilor posibile*.

* Cf. *Actualism and Possible Worlds*.

e) *Enunțuri existențiale negative*

Să zăbovim puțin și asupra a ce înseamnă că un obiect *nu există* într-o lume posibilă. Vom încerca deci să analizăm o propoziție precum: „Socrate nu există”. Pentru aceasta să revenim o clipă la ideea de proprietate esențială, întrebându-ne ce înseamnă că un obiect x posedă în chip esențial o proprietate. Primul răspuns care ne vine în minte (de bună seamă, dacă acceptăm termenii teoriei lumilor posibile) este următorul:

(e_1) x are proprietatea P în chip esențial (sau: P este o proprietate esențială a lui x) dacă și numai dacă x are proprietatea P în toate lumile posibile.

Dar x există în unele lumi și nu există în altele; însă, potrivit definiției (e_1), pentru a avea în chip necesar proprietatea P , x trebuie să o aibă și în acele lumi în care el nu există. Deja apare o dificultate, fiindcă nu avem nici un criteriu pentru a decide, bunăoară, dacă într-o lume în care Socrate nu există, acesta ar fi filosof mai degrabă decât comandant de oști*. Apoi, dacă rămânem la definiția (e_1), proprietățile esențiale pe care le admitem riscă să fie toate triviale. Bunăoară, a fi identic cu sine este, potrivit lui (e_1), o proprietate esențială a oricărui obiect. Însă nici un obiect nu posedă în chip esențial proprietăți mai specifice. În al treilea rând, dacă acceptăm definiția (e_1), lucrul acesta are consecințe asupra principiilor modale pe care, de asemenea, le admitem**. Într-adevăr, (e_1) e incompatibil cu expresia:

(C_{Bn}) Dacă este necesar că orice x are proprietatea F , atunci orice x are în chip necesar proprietatea F .

Sau, dacă preferăm să scriem mai formal,

$$(C'_B) N(\forall x)(x \text{ are } F) \supset (\forall x)N(x \text{ are } F)$$

Aici se vede mai limpede în ce constă deosebirea dintre antecedentul și consecventul lui (C'_{Bn}): e vorba de ordinea în care se află necesitatea și cuantificatorul „oricare ar fi obiectul x ”. (Am notat expresia de mai sus cu „ C'_{Bn} ” pentru că ea poartă numele de „conversa formulei Barcan”***). Într-adevăr, fie F proprietatea

* Se admite implicit că cele două predicate se exclud.

** A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 60 și urmât.

*** Care este deci:

existenței. Să admitem cuantificatori al căror domeniu e restrâns la obiectele din domeniul unei lumi (cuantificatori neposibiliști). Antecedentul lui (C_{Bn}) este adevărat, căci el spune că în orice lume e adevărat că orice există (ceea ce nu înseamnă decât că orice obiect dintr-o lume are proprietatea de a exista în acea lume; or, lucrul acesta este evident). În schimb, consecventul e fals: multe obiecte există în lumea actuală, dar nu în toate lumile posibile, de aceea nu e adevărat că orice x (care există în lumea actuală!) există în chip necesar.

A. Plantinga sugerează atunci o altă definiție pentru „ x are proprietatea P în chip esențial”, și anume:

(e_2) x are proprietatea P în toate lumile în care el există.

Primele două obiecții la adresa lui (e_1) se vede cu ușurință că sunt depășite: mai întâi, dacă x nu există într-o lume, nu e nevoie să văd dacă x posedă P în acea lume pentru a susține că x are P în chip esențial, întrucât această împrejurare nu e solicitată de definiția (e_2). Apoi, x poate avea acum multe proprietăți esențiale (de pildă, proprietățile indexate după lumi: dacă Socrate e în α filosof, atunci într-o lume w în care există, el are proprietatea a fi filosof în α , deși e întru totul posibil ca în w el să nu fie filosof). În ce privește conversa formulei Barcan, antecedentul e în continuare adevărat. Dar și consecventul acesteia este adevărat, pentru că ne spune că orice obiect care există în lumea actuală are *în orice lume în care există* proprietatea că există.

Diferența dintre cele două definiții (e_1) și (e_2) este că, potrivit primeia, cuantificatorul „în orice lumi w ” a fost luat ca nerestrâns, în timp ce, potrivit celei de-a doua, el a fost restrâns la „în orice lume w în care obiectul x există”. Să observăm următorul lucru: dacă apelăm la definiția (e_2), ne interesează ce proprietăți are x numai în lumile în care există. Ce proprietăți are acolo unde nu există – nu ne privește. S-ar părea atunci că principiul (e_2) e compatibil cu oricare din următoarele posibilități:

(p_1) în lumile în care nu există, un obiect are unele proprietăți;

(B_n) Dacă orice x are în chip necesar proprietatea F , atunci este necesar că orice x este F .

Antecedentul este o modalitate *de re*; consecventul este modalitatea *de dicto* corespunzătoare.

(p₂) în lumile în care nu există, un obiect nu are nici o proprietate;

(p₃) în lumile în care nu există, un obiect are o mulțime maximal consistentă de proprietăți*.

Plantinga pare să fie însă de părere că definiția (e₂) împreună cu poziția actualistă, impun o alegere – și anume una în favoarea alternativei (p₂): un obiect nu are nici o proprietate într-o lume în care nu există. Aceasta înseamnă că *un obiect oarecare x* (existent în lumea actuală), *dacă are o proprietate P într-o lume, atunci există în acea lume*. Acum, ținând cont de faptul că un cuantificator de forma „în orice lume” poate fi înlocuit cu modalitatea „este necesar”, vom avea:

(p'₂) Pentru orice *x*, este necesar că dacă *x* are proprietatea *P*, atunci *x* există.

Am putea scrie chiar mai formal:

(p''₂) $(\forall x)N(x \text{ are } P \supset x \text{ există})$

Principiul (p₂) – și, deci, (p''₂) – definește poziția filosofică numită de Plantinga „actualism serios”.

Raționamentul ce urmează e în concordanță cu poziția lui Plantinga^{**}. Ideea e aceea de a arăta că actualismul + definiția (e₂) implică actualismul serios și deci că alegerea lui (p₂) este obligatorie.

Pentru a arăta aceasta, să ne amintim mai întâi o consecință a poziției actualiste, pe care am menționat-o mai sus: existența e o proprietate necesară a oricărui obiect. Prin urmare, e adevărat că

(E₁) $N(\forall x)(x \text{ există})$

Principiul (E₁) e evident adevărat, căci spune că în orice lume în care *x* există, el există. Mai mult, cum ne amintim, actualistul respinge teza posibilistului că există o proprietate care satisface

* Adică, din oricare două proprietăți el posedă exact una, iar faptul că are o proprietate nu trebuie să intre în contradicție cu aceea că are o alta; de pildă, dacă un obiect are în lumea *w* (în care nu există!) proprietatea a fi roșu, el nu va avea și proprietatea de a fi albastru – ci e constrâns să aibă proprietatea de a nu fi albastru.

** Cu privire la ezitățile sale în ce privește raporturile dintre „actualism” și „actualismul serios”, a se vedea *Self-Profile*, p. 93.

următoarele condiții: 1) un obiect poate să o aibă, fără a exista; 2) dacă un obiect are o oarecare proprietate, atunci o are și pe aceasta. Prin urmare, fie o lume w în care x există. Atunci, dacă x are proprietatea P , atunci x și există (în w). Întrucât w e oarecare, avem: în orice lume w în care x există, dacă x are P , atunci el există. Ținând cont de ce înseamnă cuantificatorul „în orice lume w în care x există”, vom avea:

$$(E_2) N(\forall x)(x \text{ are } P \supset x \text{ există})$$

Acesta e principiul care decurge din poziția actualistă. Pe de altă parte, din (e_2) decurge că (C'_{Bn}) este adevărată. O reamintesc:

$$(C'_{Bn}) N(\forall x)(x \text{ are } F) \supset (\forall x)N(x \text{ are } F)$$

Este însă ușor de văzut că din (C'_{Bn}) și (E_2) putem deduce (p''_2) . Într-adevăr, să înlocuim pe „ x are F ” cu „ x are $P \supset x$ există” (= dacă x are P atunci x există; substituția e posibilă, căci și această din urmă expresie poate fi luată ca exprimând o proprietate, compusă însă). Atunci obținem:

$$N(\forall x)(x \text{ are } P \supset x \text{ există}) \supset (\forall x)N(x \text{ are } P \supset x \text{ există}).$$

Or, antecedentul ei este principiul actualist (E_2) ; prin *modus ponens* e adevărat și consecventul – anume principiul (p''_2) al actualismului serios, q.e.d.

Acestui argument i s-ar putea replica în mai multe feluri. Primul e acela de a sugera că deducția nu e corectă, de pildă argumentându-se că concluzia (p''_2) este falsă. Să luăm, zice Pollock*, proprietatea P ca fiind cea a nonexistenței. Atunci vom avea, pornind de la (p''_2) :

$$(\forall x)N(x \text{ are nonexistența} \supset x \text{ există})$$

Or, toată paranteza echivalează cu: dacă x nu există, atunci există – deci cu x există. Așadar, obținem:

$$(\forall x)N(x \text{ există})$$

care spune că orice obiect (care există în lumea actuală) are o existență necesară – concluzie nedorită. Însă dacă deducția ar fi corectă, iar concluzia falsă, ar rezulta că sau actualismul sau

* J.L. Pollock, *Plantinga on Possible Worlds*, pp. 126-129.

definiția (e_2) ar trebui părăsite – ceea ce iarăși nu e de dorit de către un filosof ca Plantinga.

Pentru a ieși din această menghină, el recurge la principiul (p''_2), în felul următor: principiul interzice să înlocuim pe P cu proprietatea nonexistenței. Pentru că dacă într-o lume în care nu există, un obiect nu are nici o proprietate, el nu va avea nici proprietatea nonexistenței *în* acea lume: în acea lume el nu are nici proprietatea de a exista, nici pe cea de a nu exista. De aceea, (p''_2) nu s-a dovedit fals. Desigur, obiectul va satisface condiția nonexistenței, dar nu în lumea în care nu există, ci *despre* ea (ne aducem aminte aici de deosebirea dintre a satisface o condiție *într-o* lume și a o satisface *despre* o lume!).

O altă cale de a replica împotriva deducerii actualismului serios din actualism și (e_2) e aceea că, în combinație cu (e_2), actualismul devine trivial adevărat. Într-adevăr, principiile (E_1) și (E_2) sunt tautologice; primul, de pildă, zice că un obiect există în lumile în care există. Plantinga ar putea replica aici: actualismul devine într-adevăr trivial dacă nu ținem cont de deosebirea dintre satisfacerea unei condiții *în* și *despre o lume*. Pentru că, dacă x nu există într-o lume w , totuși *despre* w putem zice că x satisface condiția nonexistenței.

Cu aceasta, să revenim la o propoziție de forma: „Socrate nu există”. Ea poate fi înțeleasă ca exprimând ambiguu – în lumea posibilă w – trei lucruri :

- a) Socrate nu are proprietatea de a exista.
- b) Este fals că Socrate are proprietatea de a exista.
- c) Socrate are proprietatea de a nu exista.

Pentru Frege-Russell, cele trei propoziții sunt fără sens, pentru că existența nu e o proprietate care poate fi atașată cu sens unor obiecte, ci conceptelor (Frege) sau funcțiilor propoziționale (Russell); pentru Plantinga, ele au sens. Mai mult, pentru Plantinga cea de-a treia este falsă, în timp ce primele două sunt adevărate. Cea de-a treia afirmă, predică o proprietate despre Socrate. În general, atari *propoziții predicative*, singulare și existențiale, sunt false în acele lumi în care obiectul nu există. Prima și a doua propoziție sunt *impredicative*, în sensul că *neagă* o proprietate despre un obiect. Ambele sunt adevărate în lumile în care acesta nu există; prima este împredicativă *de re*, a

* A se vedea A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 151.

doua *de dicto*: căci prima spune ceva despre Socrate, a doua despre o propoziție. Pe de altă parte însă, *despre w* e adevărată și a treia*.

Tot așa, propoziția „Dumnezeu nu există” este de asemenea ambiguă. Dacă cel ce o acceptă vrea să spună fie că Dumnezeu nu are în lumea actuală proprietatea de a exista, fie că este fals că Dumnezeu are în lumea actuală proprietatea de a exista – atunci el procedează corect; dar greșește dacă va considera că acceptarea ei echivalează cu a spune că Dumnezeu are în lumea actuală proprietatea de a nu exista.

Notă. Să observăm că, în genere, o propoziție negativă poate fi luată ca exprimând ambiguu (într-o lume precizată) lucruri diferite. Lui Socrate, așa cum știm, i s-a adus acuzația de imoralitate; dar sensul acestei susțineri făcute de adversarii săi ar putea fi construit în unul din următoarele trei feluri:

a') Socrate nu are proprietatea de a fi moral.

b') Este fals că Socrate are proprietatea de a fi moral.

c') Socrate are proprietatea de a fi imoral.

Probabil că s-ar putea argumenta că cele trei propoziții au comportamente logice diferite. Bunăoară, numai a treia atribuie o proprietate lui Socrate (e singura „predicativă”); celelalte resping, în maniere diferite, că Socrate are o proprietate; ele sunt „împredicative” *de re*, respectiv *de dicto*. Într-adevăr, prima spune ceva despre Socrate, a doua – ceva despre o propoziție. Să presupunem acum că în lumea *w* Socrate nu există; pentru un filosof care acceptă – precum actualistul serios – că un obiect nu are nici o proprietate în lumile posibile în care nu există, dar care tratează ca lipsite de valoare de adevăr în *w* propozițiile despre obiectele care nu există în *w*, propoziția (a') este adevărată, fiindcă Socrate nu are în *w* proprietatea de a fi moral, dar (b') e falsă, fiindcă propoziția „Socrate are proprietatea de a fi moral” nu are valoare de adevăr în *w* și deci nu poate fi falsă (cum pretinde (b')).

Desigur că e însă posibil să se susțină că cele trei propoziții rezistă sau cad împreună; spre deosebire de propozițiile (a)-(c), unde

* În plus, în (c) ar trebui să înlocuim termenul „proprietate” cu cel de condiție. Să notăm, de asemenea, că și (a) are un comportament logic diferit de cel al lui (b), întrucât ele diferă în sensul în care diferă propozițiile *de re* de cele *de dicto*; nu voi insista însă aici asupra acestei chestiuni, deși ea trebuie reținută.

intervenca o condiție – a nu exista – care nu e și o proprietate, *a fi moral* e „proprietate” (adică, în cazul ei deosebirea despre/în se năruie); or, propozițiile (a)-(c) difereau în comportamentul lor logic tocmai în ce privește adevărul *despre* sau *în* o lume. Să acceptăm această obiecție, pentru a nu complica încă mai mult cu argumentarea. Să vedem însă ce se întâmplă dacă în locul lui a fi moral luăm în considerare o condiție modală, precum anselmiana *a fi mai mare* (că realmente această condiție este modală se va vedea în capitolul următor, paragraful 1d), sau când în loc să vorbim despre Socrate, vorbim despre Dumnezeu, înțeles ca ființă *necesară*, deci ca ființă a cărei existență presupune constrângeri asupra clasei lumilor posibile*. Prin felul lor de a fi, condițiile modale presupun distincția despre/în: ele nu pot fi tratate ca „proprietăți”. Dar dacă e așa, atunci propozițiile în care se susține ceva (*modal*) despre Dumnezeu pun o serie de dificultăți și pe această linie, căci ele apar ca ambigui.

Voi încerca să fac credibilă această teză luând ca exemplu strategia de abordare proprie așa-numitei teologii negative. Fie *X* un atribut, și să încercăm acum să analizăm o susținere de forma: Dumnezeu este *X* (atotștiutor; atotputernic; etern; incoruptibil; infinit etc.). În mod obișnuit, o atare propoziție e tratată ca exprimând afirmarea atributului *X* despre subiect – Dumnezeu. Intuiția aflată la baza interpretării pe care o oferă teologia negativă e aceea de a privi însă propoziția respectivă ca ambiguă. Am putea să o înțelegem ca exprimând unul din următoarele trei lucruri:

a'') Dumnezeu nu are proprietatea non-*X*.

b'') Este fals că Dumnezeu are proprietatea non-*X*.

c'') Dumnezeu are proprietatea *X*.

Potrivit lui Pseudo-Dionisie Areopagitul cea de-a treia propoziție – (c'') – este falsă; în ce privește divinitatea, „atunci când facem afirmații sau negații care se aplică unor realități care îi sunt inferioare, nu afirmăm, nici nu negăm nimic despre ea, deoarece – scria el – cauza unică și perfectă a lucrurilor este mai presus de orice negare”. Citatul spune deslușit, mai întâi, că atunci când susținem că: Dumnezeu este

* Așa cum am menționat la un moment dat mai devreme, și proprietatea discutată aici – a fi moral – e una modală. Dar în contextul de față rog cititorul să aibă în minte următorul înțeles pentru ea: potrivit contemporanilor lui Socrate, e moral să... Desigur că, înțelegând astfel, proprietatea a fi moral nu mai este modală.

atotputernic; sau: etern; sau: infinit^{*} etc., dacă interpretăm atari susțineri ca având forma logică a lui (c''), ele nu sunt acceptabile. Dar Pseudo-Dionisie mai zice ceva, că despre Divinitate nici nu putem nega ceva, întrucât ea este mai presus de orice negare. (Totuși, nu e deloc ușor să înțelegem ce a vrut să spună Pseudo-Dionisie, anume nu e clar dacă putem conchide din textul său că (a'') e falsă, ori că (b'') e falsă, ori că ambele sunt false.)

Problema e prea complexă pentru a încerca aici un răspuns, deși cred că cel mai corect ar fi să interpretăm textul lui Pseudo-Dionisie în sensul că numai (b'') e adevărată – deci, în sensul că *propozițiile impredicative de dicto* sunt adevărate, nu însă și cele impredicative *de re*. Aceasta mi se pare că e cea mai satisfăcătoare modalitate de a înțelege punctul de vedere al teologiei negative^{**}. Desigur însă că această chestiune trebuie cercetată atent, luând în seamă textele fiecărui gânditor în parte. Aici am vrut doar să indic o cale de identificare a unor opțiuni (și argumente) de natură logico-semantică pe care le presupune strategia teoretică a teologiei negative.

* Astfel, a fi infinit conduce la:

a''') Dumnezeu nu are proprietatea de a fi finit.

b''') E fals că Dumnezeu are proprietatea de a fi infinit.

c''') Dumnezeu are proprietatea de a fi finit.

Numai prin (c''') lui Dumnezeu o se atribuie o proprietate, ceea ce, desigur, un adept al teologiei negative nu dorește să facă.

** Propoziția impredicativă *de re* de forma lui (a''') nu poate fi acceptată. Într-adevăr, în ea se spune ceva despre o ființă; or, în cazul în care propoziția este despre Dumnezeu, s-ar încălca cerința de inefabilitate. De notat că propoziția: „Dumnezeu este inefabil” poate să fie tratată, în perspectiva pe care o avem aici în vedere, la două nivele. La nivelul *teoretic*, ei i se poate aplica strategia de a o analiza ca exprimând ambiguu trei propoziții, analoage în formă logică propozițiilor (a)-(c), și între care urmează să se aleagă. Dar ea poate fi rivită și ca acționând la nivel *metateoretic*, ca o condiție asupra modalității de a analiza propoziții în care se spune ceva despre Dumnezeu (propoziții, deci, de forma lui „Dumnezeu este infinit”, dar și de forma ei înseși, deci chiar propoziția: „Dumnezeu este inefabil”).

V. EXISTENȚA NECESARĂ

1. Forma logică a argumentului ontologic

Să ne întoarcem acum la argumentul ontologic în versiunea sa modală, leibniziană. Ideea centrală a strategiei modale de a-l aborda e aceea că, dacă Dumnezeu este conceput ca având o *existență necesară*, atunci e posibil să se formuleze acest argument într-un mod logic satisfăcător. Vom aborda două strategii în acest sens. Una, de natura *sintactică*, se constituie în jurul distincției *de dicto/de re*. Cealaltă, *semantică*, apelează la noțiunea de lume posibilă. La începutul anilor '60 prima strategie, pusă la lucru de filosofi ca N. Malcolm¹ și Ch. Hartshorne² a fost cea care a declanșat interesul pentru versiunea modală a argumentului lui Anselm.

a) Argumentul ontologic în haină sintactică

N. Malcolm a acceptat punctul de vedere, dominant în acea vreme, după care în *Critica rațiunii pure* Kant a produs o critică hotărâtoare a argumentului, prin dovedirea faptului că existența nu este un predicat. Numai că, sugerează el, la Anselm avem a face cu două argumente, dintre care numai primul presupune că existența este un predicat. Iar cel de-al doilea argument este unul modal, care asumă că Dumnezeu posedă o *existență necesară*. Într-adevăr, potrivit acestui fel de a vedea lucrurile, că Dumnezeu există nu e ceva contingent: dacă există, atunci există cu necesitate, iar dacă nu există, atunci este imposibil să existe. Malcolm interpretează textul lui Anselm în felul următor: nu existența, ci existența necesară trebuie luată ca atribut al divinității (pentru că, dacă două lucruri x și y sunt astfel încât x există, dar y există în chip necesar, atunci y e mai mare decât x); de aceea, nu a exista, ci a exista în mod necesar e o proprietate care contează în momentul în care vrem să determinăm dacă un obiect are mărime maximă; căci dacă ceva există, dar se poate cugeta că ar fi putut să nu existe, atunci nu ar avea mărime maximă – și, deci, nu ar satisface conceptul de Dumnezeu. De aici rezultă imediat că, întrucât critica lui Kant are

în vedere existența, nu existența necesară, aceasta nu atinge argumentul modal.

Pentru a vedea mai limpede în ce constă de fapt acest argument, să luăm în discuție formalizarea pe care i-o propune Hartshorne. Premisele sunt două:

1. Dacă există o ființă perfectă, atunci e necesar să existe o ființă perfectă.

2. Este posibil să existe o ființă perfectă³.

Prima premisă este, după Hartshorne, „principiul lui Anselm”: ființă perfectă nu poate exista în chip contingent. Cea de-a doua este premisa lui Leibniz. Ea poate fi justificată în diverse chipuri: fie în sensul că este intuitivă – într-adevăr, de ce nu ar fi posibil așa ceva? – fie în sensul că a fost făcută plauzibilă cu ajutorul altor argumente, de pildă al uneia din cele cinci căi ale lui Toma d'Aquino.

Să formalizăm: notăm cu $(\exists x)P(x)$ condiția că există o ființă perfectă (predicatul P este predicatul a fi perfect); mai pe scurt, voi scrie q în loc de $(\exists x)P(x)$. Atunci, cele două premise devin:

$$(1') q \supset Nq$$

$$(2') Mq \text{ sau: } (2'') \neg Nq$$

Raționamentul decurge în felul următor:

$$(3) Mq \supset MNq \text{ (din } (1'), \text{ folosind principiile logicii modale}^4)$$

$$(4') MNq \supset Nq \text{ (principiu definitoriu al sistemului } S5^5)$$

$$(5) Mq \supset Nq \text{ (din } (3) \text{ și } (4), \text{ prin tranzitivitatea implicației)}$$

$$(6) Nq \text{ (din } (2') \text{ și } (5))$$

$$(7) Nq \supset q \text{ (principiu al logicii modale)}$$

$$(8) q \text{ (din } (6) \text{ și } (7))$$

Cel care vrea să conteste concluzia (8) – că există o ființă perfectă – are la dispoziție două variante: a) să conteste premisele; b) să conteste trecerile de la o propoziție la alta. Cea de-a doua variantă poate fi susținută, la rândul ei, în mai multe feluri: mai întâi, s-ar putea respinge trecerea de la (1') la (3). Aceasta înseamnă că se acceptă un sistem logic mult mai puțin tare decât

S5. Totuși, această cale nu e tentată, cel puțin atunci când nu ne duce la un sistem logic cunoscut (de pildă, la S4); apoi, e preferabil, pentru a păstra o generalitate mai mare a discuției, să se rămână în cadrul lui S5, iar dacă sunt atacate unele expresii modale, acelea să fie ale logicii modale a predicatelor – deci expresii în care modalitatea este combinată cu cuantificarea (un exemplu, cel pe care l-am amintit la sfârșitul capitolului anterior, e cel al conversei formulei Barcan).

Trecerile de la o propoziție la alta în șirul (1')-(8) pot fi contestate și într-alt fel. J. Hick⁶ consideră că deducerea concluziei că există o ființă perfectă poate fi blocată deosebind între două sensuri ale modalităților în șirul respectiv. Căci, zice el, în (1'), (3)-(5) modalitățile care apar sunt „ontologice”; „este necesar” înseamnă „este ontologic sau factual necesar”, iar „este posibil” înseamnă „este ontologic sau factual posibil”. Că e așa se vede din premisa (1'): în ea se admite că o propoziție existențială este necesară; or, o astfel de propoziție nu poate fi *logic* necesară, ci numai ontologic necesară; chiar definiția lui Dumnezeu la Anselm, ca ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, indică acest sens, ontologic, al existenței lui necesar. Acum, propoziția (5) este echivalentă cu

$$(5') \neg Mq \vee Nq$$

ceea ce spune că existența lui Dumnezeu este sau necesară sau imposibilă; iar modalitatea ce intervine aici este ontologică, pentru că o ființă care nu poate fi concepută ca depășită în mărime de altceva, dacă există, nu poate potrivit conceptului său să nu existe (căci atunci nu ar mai avea mărime maximă) etc.

Însă în (2') și în (5)-(8) modalitatea e înțeleasă ca modalitate logică. Ea nu mai e înțeleasă ca privind existența unui lucru, ci ca aplicându-se unei propoziții. Or, în (5) apare confuzia: această propoziție e demonstrată asumându-se că modalitățile ce intervin în ea sunt ontologice, dar se continuă ca și cum acestea ar fi logice.

Impresia mea este că ceea ce are Hick în vedere aici e ceva de genul distincției *de dicto/de re* (anume: necesitate logică/necesitate ontologică). Însă, nu văd atunci de ce (5) ar induce confuzia, de ce, apoi, în (1') am avea a face cu modalități *de re*, în timp ce în

conversa ei (7) nu am avea decât modalități *de dicto*. Poate că Hick are însă în vedere altceva, ceva în sensul unei necesități mai puțin tari decât cea logică: o necesitate care ar avea toate proprietățile celei definite de S5, dar fără principiul (7), de pildă. O atare logică modală e posibilă, desigur; însă rămân la poziția că S5, cel puțin pentru păstrarea unui cadru modal mai bine cunoscut, trebuie susținut în acest moment în chip nealterat.

Alternativ, necesitatea ontologică sau factuală ar putea fi înțeleasă ca acea necesitate al cărei temei e faptul că ceva e cazul. Un exemplu: nu e logic necesar ca eu să stau acum pe scaunul de la birou, dar, o dată ce m-am așezat pe el acum câteva minute (și nu m-am ridicat între timp), e ontologic necesar ca acum eu să stau pe acest scaun. Această necesitate e una *relativă* – relativă la felul în care sunt faptele. Desigur că ea este cu sens, însă problema e dacă e de tip S5; se pare că nu.

Cealaltă cale de a contesta argumentul (1')-(8) pune în discuție credibilitatea premiselor acestuia. Să nu ne oprim asupra premiselor pur modale (4) și (7). Rămân, atunci, desigur, (1') și (2). Premisa (2') va fi în centrul analizelor de mai jos. Deocamdată, să spunem câteva cuvinte despre prima premisă. O repet:

$$(1') q \supset Nq$$

Dacă ne aducem aminte de semnificația lui q , avem:

$$(1a) (\exists x)P(x) \supset N(\exists x)P(x)$$

Problema cu această implicație – al cărei sens intuitiv e următorul: dacă există o ființă perfectă, atunci e necesar să existe o ființă perfectă – este că ea ne permite ca dintr-o propoziție nemodală – antecedentul ei – să putem trage o concluzie necesară.

Ne stă totuși la îndemână un mijloc relativ simplu de a arăta că o premisă precum (1a) poate fi susținută. Anume, un teist nu va fi de acord că ceva are proprietatea omniștiinței, de pildă, numai într-o lume; omniștiința înseamnă cunoașterea nu numai a ceea ce se întâmplă în acea lume, ci și a ce se întâmplă în toate celelalte. Tot așa, dacă ceva e atotputernic, nu poate fi astfel doar într-o lume, celelalte scăpând puterii sale. Perfecțiunea nu este deci o

proprietate nemodală, va susține teistul, ci una modală. Prin urmare, teistul va accepta că:

(1b) x are proprietatea P dacă și numai dacă x are în chip necesar (esențial) proprietatea P .

Sau, cu alte cuvinte:

(1c) O ființă este perfectă dacă și numai dacă ea este în chip necesar (esențial) perfectă.

Expresia formală a lui (1b) este

$$(1') (\exists x)P(x) \equiv (\exists x)NP(x)$$

Ajunși aici, putem justifica premisa (1a) în felul următor: dacă apelăm la echivalența (1'b) și substituim în (1a), obținem:

$$(1d) (\exists x)NP(x) \supset N(\exists x)P(x)$$

Atunci, dacă (1d) este validă, putem proba pe (1a) cu ajutorul lui (1'b). Dar este (1d) validă? La prima vedere, răspunsul pare afirmativ. Într-adevăr, dacă apelăm la *semantica logică* a lumilor posibile, (1d) va fi tradusă în:

Dacă există un obiect astfel încât în orice lume posibilă el are proprietatea P , atunci în orice lume posibilă există un obiect care are proprietatea P .

Principiul acesta este plauzibil. Forma lui logică e următoarea:

$$(\exists x)(\forall y)F(x,y) \supset (\forall y)(\exists x)F(x,y)$$

care este, de altfel, teoremă în logica predicatelor. Bunăoară:

Dacă există un număr întreg care e mai mic decât orice număr natural, atunci pentru orice număr natural există un număr întreg mai mic decât el.

Cel care privește însă lucrurile de pe poziția *semanticii filosofice*, deci a unei acceptări critice a teoriei lumilor posibile, nu e totuși satisfăcut de această traducere. Ea presupune prea multe lucruri, care – crede el – ar trebui limpezite. De pildă, se acceptă că există obiecte posibile; că acestea există în mai multe lumi. Nu este însă limpede de ce operatorul „este necesar” trebuie citit ca un cuantificator universal nelimitat: „în orice lume posibilă...” și nu ca unul limitat: „în orice lume posibilă în care există acest obiect...”. Trebuie, de asemenea, să se specifice felul în care se folosește

cuantificatorul „există un obiect”, dacă acesta este posibilist sau actualist etc. Referindu-se la expresia (1d), D. Lewis recunoaște că, desigur, putem construi modele (semantice) logice potrivit cărora (1d) e valabil. Dar, dacă o privim din unghiul de vedere al semanticii filosofice, faptul că în unele modele (1d) e validă nu înseamnă că ea poate fi adoptată. (Bunăoară, în perspectiva teoriei lui D. Lewis a pandanților expresia (1d) se dovedește a fi inacceptabilă: ea nu este teoremă a acestei teorii⁷.) Așadar, această încercare de a întemeia premisa (1') nu este concludivă. Vor trebui căutate alte căări pentru a ieși la un luminiiș.

Totuși, drumul ne-a dus deja către cea de-a doua strategie de a aborda argumentul modal, leibnizian – cea semantică. Și, repet, e vorba de *semantica filosofică*. Să începem cu analiza făcută de autorul deja menționat: D. Lewis.

b) Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea posibilistă

D. Lewis adoptă următoarea strategie de a ataca argumentul anselmian: mai întâi, el formulează argumentul ca argument modal. Acesta ar avea – le reamintesc aici – trei premise:

1. Orice există în intelect poate fi conceput ca existent actual.
2. Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista și actual, decât dacă nu ar exista actual.
3. Există ceva în intelect astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Concluzia fiind:

4. Există în mod actual ceva (=Dumnezeu) astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Al doilea pas al demersului lui D. Lewis e acela de a traduce aceste premise modale și, totodată, concluzia în limbajul lumilor posibile. Al treilea e de a cerceta dacă din premisele obținute concluzia (la rândul ei, exprimată în termeni de lumi posibile)

decurge în chip logic. Lewis conchide că acest lucru se întâmplă^{*}. Dar dacă inferența logică e corectă, celui care vrea să respingă argumentul anselmian nu-i rămâne decât să atace premisele. Al patrulea pas al demersului lui Lewis este exact acesta: el admite că, într-adevăr, concluzia decurge logic din premise, dar se îndoiește de *credibilitatea* acestora. Cea de-a treia premisă, sugerează Lewis, e cel mai greu de susținut. În limbaj netehnic, ea sună astfel: există ceva în intelect față de care nu poate fi conceput nimic mai mare. Încercând să o traducem în termenii teoriei lumilor posibile, întâlnim însă mai multe alternative de a pune în practică acest obiectiv. Am menționat în capitolul anterior două astfel de traduceri; una face argumentul anselmian valid, cealaltă nu. Rămâne deci să vedem cât de credibilă este cea care permite deducerea concluziei dorite, anume:

$$(3'A) (\exists x)(Cx) \cdot \neg(\exists w)(\exists y)(W(w) \cdot C(y) \cdot G(y,w,x,\alpha))$$

sau, în cuvinte: există o ființă inteligibilă x astfel încât în nici o lume posibilă nu există vreo altă ființă inteligibilă a cărei mărime să depășească mărimea lui x în lumea actuală.

D. Lewis respinge premisa (3'A). Împotriva ei desfășoară două argumente. Unul, mai slab, urmărește să arate că (3'A) nu se poate construi ca adevărată. Celălalt, mai tare – și de fapt acesta e atacul specific poziției filosofice apărute de D. Lewis – este că premisa (3'A) e falsă. Să începem cu primul argument. Apărătorul premisei (3'A) ar putea riposta sugestiei că aceasta nu e acceptabilă în felul următor: nu există vreun motiv destul de puternic pentru a respinge această premisă. De aceea, ea trebuie luată ca adevărată. Într-un mod mai limpede, această apărare ar putea fi formulată astfel: să pornim de la următorul principiu (al „saturației”, cum îl numește D. Lewis):

* E nevoie totuși, așa cum am văzut, să se adauge premiselor încă una, dar întru totul plauzibilă: α – lumea actuală – e o lume posibilă.

(S) Orice propoziție care spune că există o ființă conceptibilă care satisface o anumită descriere* este adevărată cât timp nu s-a probat că e falsă.

Cu ajutorul lui (S), premisa (3'A) apare într-adevăr credibilă. Problema căreia trebuie să-i facă față apărătorul lui (3'A) e următoarea: principiul (S) nu are o aplicație specifică în favoarea acestei premise: (S) poate fi folosit cu aceeași îndreptățire nu numai pentru a accepta, ci și pentru a respinge pe (3'A). Căci ni se permite pe baza lui (S) să acceptăm și:

$$(3''A) (\exists x)(\exists w)(C(x) \cdot W(w) \cdot (\forall y)(C(y) \cdot x \neq y \supset G(x, \alpha, y, \alpha)) \cdot (\exists y)(C(y) \cdot G(y, w, x, w)))$$

adică: există o ființă conceptibilă care în α depășește orice altă ființă conceptibilă în mărime, dar care într-o altă lume e depășită în mărime de o altă ființă conceptibilă. Or, (3''A) e incompatibilă cu (3'A) – și deci principiul (S) nu e de folos.

Să ne amintim însă de principiul prezumției (P) al lui Leibniz, pe care l-am discutat mai devreme. În intențiile sale, el cade exact pe cel al saturației, al lui Lewis. Leibniz îl invocase pentru a face plauzibilă ipoteza că Dumnezeu, conceput ca ființă necesară, este posibil; la rândul ei, premisa (3) vrea să spună cam același lucru: că Dumnezeu, ca ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, este în intelect, adică este conceptibil – și deci, este posibil**. Am văzut însă că, oricum am încerca să construim principiul (P), el nu servește pentru a susține posibilitatea a ceva, în opoziție cu imposibilitatea acestuia. Același lucru se poate face

* Dacă ținem cont de primul postscript al lui Lewis la lucrarea sa *Anselm and Actuality*, unde se sugerează că nu trebuie să admitem lumi imposibile, în care deci ar fi adevărate și o propoziție, și negația ei, ar trebui adăugat că descrierea respectivă e *necontradictorie*. În plus, am folosit termenul de „descriere”, nu cel de „descripție”, pentru a sugera că aici nu sunt presupuse discuții mai tehnice legate de teoria russelliană a descripțiilor.

** Pentru că, pentru Lewis, în contextul de față „posibilitate” înseamnă conceptibilitate.

și în ce-l privește pe (S). Mai întâi, așa cum a sugerat Lewis, el poate fi folosit pentru a obține susțineri incompatibile cu (3'A). În al doilea rând însă, e plauzibil și un principiu simetric al lui (S).

(S') Orice propoziție care spune că există o ființă conceptibilă satisface o anumită descriere este falsă cât timp nu s-a probat că este adevărată.

Dar astfel nu e susținută premisa (3'A).

Argumentul tare al lui Lewis – și specific filosofiei sale – împotriva premisei (3'A) se desfășoară însă într-o altă direcție. În (3'A) apare expresia „ α ”, care denotă lumea actuală. Or, o dată ce acceptăm teoria indexicală a actualității, se nasc probleme deosebite de interpretare a acestei premise, cărora susținătorul argumentului anselmian trebuie să le facă față. Într-adevăr, întrucât intervenția lui α în (3'A) este esențială, susținătorul acestui argument e nevoit să admită că „lumea actuală posedă o caracteristică pe care nu o au cel puțin unele lumi posibile, altele decât ea: lumea actuală e una din acele lumi în care ceva atinge o mărime nedepășită ca mărime de nimic și nicăieri. Pe scurt, lumea actuală, spre deosebire de alte lumi, este *un loc al celei mai mari mărimi*. De ce ar fi însă credibil acest lucru? Ce are special lumea actuală – în comparație cu altele – care să ne facă să credem că ea este un loc al celei mai mari mărimi?”⁸.

Susținătorul argumentului ontologic, arată Lewis, nu poate invoca trăsături ale lumii actuale, precum munți înalți, femei frumoase ori filosofi profunzi. Aceasta, pentru că orice atari trăsături ar invoca el, alte lumi o întrec în privința acestora: în alte lumi există munți mai înalți, femei mai frumoase, filosofi mai profunzi. În general, deci, susținătorul argumentului ontologic nu se poate sprijini pe dovezi empirice. Pariul lui nu e însă prin aceasta în întregime pierdut. Căci el va putea pune la lucru următoarea strategie: să argumenteze că lumea actuală deține un statut special care îi permite să fie locul celei mai mari mărimi, pentru că ea, singura între toate lumile, este actuală: lumea actuală contrastează cu celelalte doar posibile, fantomatice, palide, pentru

* În sensul că slăbirea lui (3'A) la (3'B), în care nu mai apare referirea la α , ci la o lume posibilă oarecare, face invalid argumentul.

că ea are soliditate, viață, energie. Atunci, pentru că e unică datorită actualității ei, ar putea fi unică și ca loc al celei mai mari măriimi.

Dar, dacă acceptăm teoria indexicală a actualității, și această strategie se prăbușește. Susținătorul argumentului ontologic, „care spune că lumea lui e specială pentru că lumea lui e singura actuală, este la fel de ridicol precum un om care se mândrește că are șansa specială de a fi viu într-un moment unic al istoriei: prezentul”⁹. Căci lumea actuală nu e specială în sine, ci doar în relația specială pe care o are cu noi, la fel cum și alte lumi au aceeași relație cu locuitorii lor. De aceea, susținătorul argumentului ontologic, conchide Lewis, nu are nici un motiv să creadă că lumea sa – lumea actuală – diferă de lumile celelalte printr-o caracteristică specială, care o face să fie locul celei mai mari măriimi. Or, acceptarea premisei (3'A) nu e consistentă cu situația descrisă aici.

Așadar, premisa (3'A) este chestionabilă. Să observăm însă că, în varianta modală a argumentului ontologic, ea joacă rolul hotărâtor. Căci sensul ei e acela că Dumnezeu, conceput ca ființă necesară, este posibil – și, așa cum ne amintim, Leibniz sugerase că o atare supoziție este locul crucial al derulării argumentului anselmian. O atare premisă poate fi chestionată în felurite moduri. Originalitatea punctului de vedere formulat de D. Lewis e aceea că a evidențiat în teza că lumea actuală are un statut special o presuposiție nebagată în seamă a acceptabilității acestei premise.

Însă, desigur, problema se va pune cu totul altfel o dată ce am reconstruit teza că lumea actuală are un statut special de pe poziții actualiste. Atunci, critica lui D. Lewis la adresa argumentului ontologic nu mai funcționează. Dar, chiar și pentru cel ce îmbrățișează actualismul, ea reușește să lumineze un fapt remarcabil: acela că rolul lumii actuale trebuie reconstruit astfel încât să nu se apeleze la proprietăți empirice.

c) *O analogie: ideea de eternitate*

S-a argumentat adesea că noțiunea de existență necesară trebuie construită astfel încât să fie aplicabilă numai și numai lui

Dumnezeu^{*}. Dar nu în sensul că proprietatea a exista în chip necesar este satisfăcută de Dumnezeu și numai de el, ci în acela, mai tare, că ea este inaplicabilă oricărei alte ființe, că nu are sens să ne întrebăm dacă și altceva există în chip necesar¹⁰.

O cale radicală de a susține că existența necesară convine numai divinității se bazează pe o analogie între existența necesară și eternitate. În tradiție augustiniană, argumentul decurge astfel: despre obiectele contingente spunem că există un timp și că apoi nu mai există. Unele durează o vreme, altele o vreme mai îndelungată. Viața unui om e aproape incomparabilă cu, să zicem, viața unui proton (al cărui timp de înjumătățire, măsurat în ani cu un număr de mărimea lui 10^{32} , ne este aproape inimaginabil). Dar chiar dacă – așa cum s-a crezut o vreme – viața protonului nu are sfârșit (sau, așa cum susțineau anticii, chiar dacă astrele sunt incoruptibile), e totuși o distanță mare între statutul unei ființe care durează pe vecie și statutul lui Dumnezeu în raport cu timpul.

Într-adevăr, Dumnezeu nu este o ființă numai fără început și fără sfârșit în timp, ci este o ființă *eternă*. Eternitatea este opusă existenței în timp: a fi etern este mai presus de a persista în timp, e altceva – mai presus decât – limita superioară a persistenței în timp; căci, Dumnezeu nu există în timp, ci este cel care a creat timpul. De aceea, numai lui Dumnezeu i se poate atribui eternitatea.

Se știe că Augustin a exercitat o influență puternică asupra lui Anselm din Canterbury. Iată aici un text augustinian, despre deosebirea dintre eternitate și timpuri¹¹:

„Cine va ține inima lor, și-o va opri ca să stea la strălucirea eternității, care stă mereu s-o compare cu timpurile care nu se opresc niciodată, să vadă... că în eternitate nimic nu trece, ci totul este prezent, și să vadă că tot trecutul este alungat de viitor și că tot viitorul decurge din trecut și că tot trecutul și viitorul este creat și decurge din Acela Care este mereu prezent? Cine va ține inima omului ca să stea și să vadă cum, stând, eternitatea, care nu este nici viitorul, nici

^{*} Reamintesc: argumentul ontologic probează că *doar* în cazul lui Dumnezeu putem trece de la concept la existența obiectului.

trecutul, orânduiește timpurile trecut și viitoare?”. „Tu nu prin timpuri precezi timpurile, căci altfel nu ai fi precedat toate timpurile. Dar tu le precezi pe toate cele trecute prin măreția eternității mereu prezente, și depășești toate cele viitoare, fiindcă acelea au să fie, și când vor fi venit, vor fi trecute. «Tu, însă, Același ești și anii Tăi nu se vor împutina»¹²... Anii Tăi toți în același timp stau, fiindcă stau și venind ei nu sunt excluși de cei care vin, fiindcă nu trec... Tu ai făcut toate timpurile și înainte de toate timpurile Tu ești”.

Existența necesară ar fi analogă eternității: un obiect există într-o lume și într-altă lume posibilă, un altul există în mai multe lumi posibile. Ființele contingente sunt însă acelea a căror existență e compatibilă cu posibilitatea ca ele să nu fi existat, adică – traducând acum în termeni de lumi posibile – există lumi în care obiectul acesta nu există. Acum, un obiect poate să existe în *mai multe lumi* posibile decât altul; de pildă, blocul de piatră din care s-a făcut o statuie există în mai multe lumi decât statuia, pentru că, deși nu există nici o lume în care există statuia dar nu există acel bloc de piatră, sunt lumi în care din el nu s-a făcut nici o statuie. La limită, putem gândi un obiect care există în toate lumile posibile. Însă – acesta e argumentul – existența necesară a lui Dumnezeu e altceva decât existența în toate lumile posibile: pentru că Dumnezeu e cel care face să existe lumile posibile, nu e ceva care doar există *în* ele; lumile posibile sunt create de Dumnezeu – și nu e adevărat că Dumnezeu există în acestea.

Dacă se susține un atare punct de vedere – potrivit căruia, așadar, apelând la o distincție cercetată pe larg în capitolul anterior, Dumnezeu există *despre* oricare lume, dar nu există *în* nici una – atunci argumentul ontologic nu mai poate proba însă că Dumnezeu „există” (și anume în chip necesar), înțelegând prin aceasta că el *există în lumea actuală*. Tot ce se poate conchide este că Dumnezeu e *principiul* lumilor posibile, în particular al lumii actuale, dar nu mai mult. Mărturisesc că această apărare a argumentului ontologic bazată pe ideea de existență necesară îmi pare cel mai greu de respins. Și e așa pentru că ea scoate în evidență un aspect esențial al problemei: atunci când vorbim despre lumile posibile, nu e suficient să ne rezumăm la a vorbi

despre ce se întâmplă *în* interiorul lor; trebuie să avem un principiu care să le țină împreună, să facă posibilă compararea și conexarea lor.

Dar – lucrul acesta va fi accentuat mai jos în paragraful *Perihoreza lumilor posibile* – această apărare are un defect esențial: ei îi este interzis accesul de la ce se întâmplă *despre* lumile posibile la ce se întâmplă *în* acestea: Dumnezeu există *despre* orice lume w , dar *în* nici una. Or, repet, scopul argumentului ontologic era tocmai acela de a arăta existența (necesară) *în* lumea actuală a lui Dumnezeu. Prin urmare, pe această cale nu se poate proba ceea ce intenționa de fapt argumentul. Am putea invoca aici încă o idee. Această cale de a apăra existența necesară este în conflict cu alte teze teiste – în speță:

1) cu cea potrivit căreia Dumnezeu este o ființă concretă, nu abstractă; și

2) cu cea după care Dumnezeu întreține relații cauzale cu ce este în interiorul unei lumi.

Într-adevăr, dacă tot ce se poate afirma despre existența necesară a divinității se face *despre* lumile posibile, cea de-a doua teză e pusă într-o dificultate serioasă. Pe de altă parte, calea în discuție face plauzibilă considerarea statutului existențial al lui Dumnezeu ca analog celui al obiectelor abstracte, de pildă al numărului șapte. Există acest număr în lumea noastră? Mai degrabă am putea zice că el există *despre* lumea noastră (și, la fel, *despre* oricare alta); în α avem șapte mere sau șapte zile sau șapte scaune, dar nu obiectul abstract șapte. Acel obiect nu face parte din α , el nu are relații cauzale cu obiectele, fenomenele din α . Pe de altă parte, e nevoie să apelăm la acest număr pentru a vorbi despre lumea α . Prin urmare, deși el nu există *în* α , trebuie presupus ca existând *despre* ea. Același statut existențial l-ar avea atunci și Dumnezeu. Numai că, ne putem întreba, e acceptabil un atare punct de vedere pentru teist? Cred că nu – iar principalul motiv este că nu avem *în* α o entitate care să fie Dumnezeu, așa cum însă cele șapte zile erau o replică existentă în α pentru numărul șapte, existent *despre* α .

d) *Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea actualistă*

Să urmărim acum și o altă încercare de a reconstrui, în varianta sa modală, argumentul anselmian. Am în vedere analizele făcute de A. Plantinga în cartea sa *Natura necesității*¹³. Încercând să producă un „argument modal victorios”, Plantinga pleacă direct de la textul lui Anselm, din *Proslogion*, cap. II și pune argumentul astfel, într-o primă formă¹⁴:

(1) Dumnezeu există în intelect dar nu în realitate. (premisă)

(2) Existența în realitate este mai mare decât simpla existență în intelect. (premisă)

(3) Existența lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă. (premisă) (cu varianta: (3') Este posibil ca Dumnezeu să existe în realitate.)

(4) Dacă Dumnezeu ar exista în realitate, atunci el ar fi mai mare decât este. (din (1) și (2))

(5) Este conceptibilă existența unei ființe mai mari decât Dumnezeu. (din (3) și (4))

(6) Este conceptibilă existența unei ființe mai mari decât ființa decât care nimic mai mare nu poate fi conceput. (din (5) plus definiția lui Dumnezeu)

Dar: (7) Este fals că e conceptibil să existe o ființă mai mare ca ființa decât care nimic mai mare nu poate fi conceput. (premisă)

Or, (6) și (7) se contrazic; prin urmare, prin reducere la absurd:

(8) Este fals că Dumnezeu există în intelect, dar nu și în realitate.

Propoziția (8) este negația premisei (1). Argumentul constă deci în reducerea la absurd a acestei premise (apelând la premisele (2), (3) și (7)).

Prima problemă pe care și-o pune Plantinga e de a traduce din limbajul său – al unui actualist modal – acest argument. El procedează astfel: în primul rând, el echivalează pe „există în realitate” cu „există” (această expresie însemnând: există actual), iar pe „există în intelect” cu „este posibil”.

Apoi, Plantinga este de acord cu D. Lewis că în premisa (2) nu avem a face cu o comparație între un obiect doar posibil și unul existent actual. Dimpotrivă, avertizează el, în această propoziție e vorba de *un singur* obiect, odată considerat ca existent, altă dată ca numai posibil. Acum urmează traducerea premiselor inițiale în termenii teoriei lumilor posibile.

(9) Dumnezeu nu există în lumea actuală.

(10) Oricare ar fi lumile w și w' și un obiect x , dacă x există în w și nu există în w' , atunci mărimea lui x în w este mai mare decât mărimea lui x în w' .

(11) Este posibil ca Dumnezeu să existe.

(12) Atunci: există o lume w încât Dumnezeu există în w .

(13) Dumnezeu există în w și nu există în lumea actuală. (din (9) și (12))

(14) Dacă Dumnezeu există în w și nu există în lumea actuală, atunci mărimea lui Dumnezeu în w depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. (din (10))

(15) Mărimea lui Dumnezeu în w depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. (din (14) și (13))

(16) Există o ființă posibilă x și o lume w încât mărimea lui x în w depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. ((15))

(17) Este posibil să existe o ființă mai mare decât Dumnezeu. (din (16))

(18) Este posibil să existe o ființă mai mare ca ființa decât care nimic mai mare nu este posibil. (din (17) plus definiția lui Dumnezeu)

Or, (18) este falsă. Prin urmare, (9) este falsă și deci avem concluzia: *Dumnezeu există în lumea actuală*.

Argumentul pare valid. Dar, susține Plantinga, el se dovedește a nu fi corespunzător îndată ce luăm în seamă numite exigențe de natură filosofică. Între ele, e chestiunea felului în care sunt gândite noțiunea de actualitate (de lume actuală) și cea de obiect posibil, dar neexistent. Această ultimă chestiune, bunăoară, se pune implacabil în fața actualistului, dacă el vrea să accepte argumentul modal în forma sa (9)-(18). Într-adevăr, în (10) se cuantifică asupra unor obiecte care sunt și posibile și actuale; apoi, în (9) se vorbește

despre ceva care, potrivit lui (11) și (12), e acreditat ca existând într-o lume diferită de cea actuală.

Actualistul, cum am văzut în capitolul anterior, are anumite motive pentru a respinge obiectele doar posibile. În versiunea modală a argumentului ontologic apare, de asemenea, un motiv serios în acest sens. Să observăm că (10) are următoarea consecință:

(10') Pentru orice x și orice lume posibilă w , dacă x nu există în w , atunci nu are mărime maximă în w .

Dar ce înseamnă „mărime maximă”? Ce înseamnă „ființa decât care nimic mai mare nu este posibil”? Poate apare aici o confuzie, între „a avea mărime maximă în fapt” (= în lumea actuală) și „a avea mărime maximă într-o lume”. Argumentul modal nu se poate edifica în concordanță cu cel de-al doilea sens, pentru că dacă un obiect ar avea mărime maximă într-o lume w , de aici nu poate decurge că are o astfel de mărime și în lumea actuală, α , întrucât obiectul respectiv poate să fie doar posibil – deci nici să nu existe în α .

Aici sunt două probleme: e nevoie mai întâi să se indice ce înseamnă că o entitate are mărime maximă; în al doilea rând, e nevoie să se arate ce legătură e între proprietatea de a avea mărime maximă și ideea de obiect posibil. Voi începe cu aceasta din urmă. Pentru Plantinga, putem renunța la obiectele posibile: în loc să se spună că un obiect există într-o lume, el admite că o haecceitate (o esență = o proprietate esențială a unui singur obiect) este exemplificată în acea lume. Pasul hotărâtor al demonstrației lui Plantinga poate fi acum formulat: el probează că proprietatea de *a avea mărime maximă* e o esență. Într-adevăr, să presupunem că nu e așa, că deci ar exista două obiecte x și y care exemplifică această proprietate. Întrucât x are mărime maximă, nu este posibil să existe o ființă mai mare decât x ; dar fiindcă și y are mărime maximă, y e mai mare decât orice obiect, deci și decât x – contradicție. Prin urmare, a avea mărime maximă este o esență.

Să ne aplecăm acum asupra premisei (9). Ea spune că în lumea actuală mărimea maximă nu este exemplificată; dar în (11) – și (12) – se spune că această esență este exemplificată într-o lume w . Pe de altă parte, potrivit „actualismului serios”, dacă un obiect

nu există într-o lume w' , atunci el nu are nici o proprietate – deci nici pe cea de a fi maxim ca mărime, și nici contrara ei. Dacă x nu există în w' , el nu are în w proprietatea că e mai mic decât un y din w' ! Două consecințe ale renunțării la obiectele posibile sunt imediate: mai întâi, ipoteza (9) nu mai e construită ca o propoziție singulară despre o anumită ființă; pentru că, dacă o atare ființă nu există (în α), atunci despre ea nu se poate spune nici măcar că nu posedă (în α) mărime maximă. Propoziția (9) afirmă ceva nu despre Dumnezeu, ci despre o proprietate, o haecceitate (= a avea mărime maximă). În al doilea rând, renunțarea la obiectele posibile ne permite să deosebim limpede între expresiile „mărime maximă în α ” și „mărime maximă în w ”; aceasta, pentru că nu mai vorbim despre un obiect care în diferite lumi se comportă într-un fel sau într-altul, are unele proprietăți sau altele, ci despre o esență.

Cu aceasta, am ajuns și la cealaltă problemă, prima numită: ce înseamnă a avea mărime maximă? Fiind o esență, mărimea maximă e o proprietate modală; prin urmare, ea nu variază de la o lume la alta, adică nu e posibil ca un obiect să o aibă într-o lume și să nu o aibă într-alta. Dar o intuiție a noastră e opusă acestei concluzii; într-adevăr, pare perfect rezonabil să gândim în felul următor: în lumea w obiectul x are mărime maximală, comparat fiind cu celelalte obiecte din w ; dar în w' , comparat cu celelalte obiecte, s-ar putea ca x – deși există în w' – să nu mai fie obiectul maxim ca mărime, și maxim să fie un alt obiect y din w' . Intuiția care ne permite să gândim astfel e că faptul că un obiect are mărimea maximă într-o lume anumită depinde doar de proprietățile pe care le are el în acea lume. Intuiția este corectă; dar, dacă înțelegem astfel proprietatea mărimii maxime, nu putem să tragem concluzia dorită a argumentului ontologic. Or, pentru a construi proprietatea folositoare în acest scop, trebuie să pornim de la sensul pe care ni-l dă această intuiție. Să numim „desăvârșire”^{*}

* Plantinga scrie „*excellence*”; desigur, aici e vorba numai de o convenție, pe care am făcut-o pentru a formula mai departe argumentul; de aceea, nu trebuie să se înțeleagă că – și din afara acestui context – iau termenul „desăvârșire” ca exprimând o proprietate de genul celei pentru care stă aici.

proprietatea pe care o are un obiect de a avea mărime maximă între obiectele dintr-o lume și care depinde numai de proprietățile (nemodale, neesențiale!) pe care le are în acea lume. Expresia „mărime maximă” va desemna acum o proprietate pe care un obiect o are într-o lume funcție *nu* numai de proprietățile sale în acea lume. Proprietatea a avea mărime maximă trebuie înțeleasă astfel încât să implice existența *necesară* a obiectului care o are. În acest scop, Plantinga propune următoarea definiție: fie o lume w ; un obiect x are în w proprietatea de a fi maxim ca mărime dacă și numai dacă x este desăvârșit în orice lume w' (să notăm în plus că această definiție joacă rolul premisei (10)).

Acum urmează argumentul^{*}: premisa centrală a acestuia este (11) (sau, în traducerea ei în limbajul lumilor posibile – (12)). Aceasta devine acum (numerotarea e cea din cartea lui Plantinga):

(42) Există o lume posibilă w în care proprietatea a avea mărime maximă este exemplificată.

Cu ajutorul definiției proprietății a avea mărime maximă, se obține:

(43) x are mărime maximă dacă și numai dacă x este desăvârșit în orice w' .

* Aici mă depărtez mai mult de textul lui Plantinga. El presupune două versiuni ale argumentului, cea mai scurtă fiind cea pe care o voi prezenta aici. În al doilea rând însă, Plantinga deosebește între proprietatea a avea mărime maximă și proprietatea a avea mărime *nedepășibilă*. Aici s-a definit de fapt cea de-a doua proprietate. Diferența nu e formulată cu limpezime în textul cărții *Natura necesității*, însă ea îmi pare următoarea: e adevărat că, dacă un obiect are mărime maximă, atunci are o mărime nedepășibilă, nu și invers. Un motiv ar putea fi următorul: maximul e un concept pozitiv, nedepășibil e unul negativ, iar într-o abordare constructivistă nu putem conchide de la negativ la pozitiv. Cum am văzut mai sus, perfecțiunile – precum a avea mărime maximă – sunt gândite de Plantinga în sens pozitiv, ca intrinsec limitatoare; mărimea maximă e intrinsec limitată, mărimea nedepășibilă e limitată din afară, exterior.

Această propoziție este adevărată în w . Dar să observăm că dacă e adevărată în w , e adevărată în orice altă lume w'' . Într-adevăr, a spune că x are mărime maximă în w'' înseamnă a spune că x este desăvârșit în orice lume w' – și, ținând cont că această condiție e echivalentă cu: x are mărime maximă în w , decurge că proprietatea a avea mărime maximă nu variază de la o lume la alta; un obiect x o are într-o lume w dacă și numai dacă o are în orice altă lume w'' . Prin urmare, propoziția (43) este adevărată nu numai în w , ci și în orice lume w'' – e, deci, necesar adevărată.

Propoziția (42) înseamnă că există o lume w și un obiect x încât în w obiectul x are mărime maximă. Ținând seamă de (43), vom avea:

(45) Proprietatea a avea mărime maximă e exemplificată în orice lume posibilă.

Dacă în plus acceptăm ca necesar adevărată propoziția:

(44) Orice are mărime maximă este atotputernic, atotștiutor, moral perfect.

se poate conchide din (45) că există actual o ființă care e atotștiutoare etc. și care e astfel în toate lumile posibile – ceea ce încheie argumentul.

Plantinga precizează un lucru foarte important: în varianta pe care o dă el, *argumentul nu aparține teologiei naturale*. Aceasta pentru că argumentele teologiei naturale pentru existența lui Dumnezeu pleacă de la propoziții acceptate de orice om normal. În fiecare din cele cinci căi ale lui Toma d'Aquino se pleacă de la premise într-un totu acceptabile: că unele lucruri se schimbă; că unele se mișcă; că unele sunt contingente etc. Însă e așa și în ce privește o premisă precum (42)? Plantinga crede că aceasta e adevărată; însă desigur că ea nu e intuitivă: dimpotrivă, ea este produsul unei extrem de complicate reflecții logico-filosofice.

Premisa (42) este centrală în argument. Ea este o reconstrucție – în cadrele logico-filosofice ale actualismului modal al lui Plantinga – a premisei (11): este posibil ca Dumnezeu să existe, care – la rândul ei – este leibniziana premisă;

3. Existența lui Dumnezeu în realitate este conceputibilă.

Cum am menționat de fiecare dată când – în cercetarea gândului lui Leibniz sau a celui al discipolilor săi de astăzi – am

întâlnit această premisă (în forma de mai sus sau ca: „Dumnezeu, ca ființă necesară, este posibil”), ea nu este scutită de nevoia de a aduce argumente în sprijinul ei. Pare-se totuși că nu s-a putut trece, în acest sens, dincolo de invocarea unor principii precum cel leibnizian al prezumției sau cel lewisian al saturației; nu avem alte temeuri favorabile ei. Totuși, reconstrucții precum cea oferită de Plantinga prin propoziția (42) sunt într-un totuși remarcabile: ele evidențiază o sumă de prealabile ale acestei premise, o sumă de structuri profunde, logice și filosofice, care s-au cerut a fi explicitate.

Propoziția (42) e reconstrucția lui (3) într-un context actualist modal; propoziția (3''A) e reconstrucția – făcută de D. Lewis – a aceleiași premise, de data aceasta în cadre posibiliste. Mai important decât rezultatul – propozițiile (3''A) sau (42) – rămâne însă demersul de căutare a unor distincții, ipoteze și constructe logico-filosofice care merită destulă osteneală pentru a le înțelege în plinătatea semnificațiilor lor.

2. Perihoreza lumilor posibile

Aflat la încheierea lecturii paragrafului anterior și a paginilor dedicate prezentării diferitelor încercări de formulare într-o versiune modală, leibniziană a argumentului ontologic, cititorul va putea rămâne cu impresia că, totuși, concluziile sunt suspendate. Și are dreptate; bunăoară, dacă cercetează varianta pe care o dă D. Lewis argumentului, tot ce poate conchide din cele aflate la dispoziția sa este că, dacă se acceptă o teorie indexicală a actualității, argumentul se blochează. Dar cititorul cunoaște că o atare teorie nu este fără prihană, că un filosof actualist o respinge și că atacul acestuia împotriva argumentului are alte prezumții care, la rândul lor, pot prea bine să fie contestate.

Cu toate acestea, cititorul care a avut răbdarea să urmărească până aici mersul argumentării cred că va putea fi de acord că ea nu este cu totul neconcluzivă. Dimpotrivă, avem deja câteva puncte câștigate. Primul privește însuși argumentul ontologic. Să presupunem că cineva ar raționa în felul următor: din orice

perspectivă s-a încercat reconstrucția argumentului – în versiune clasică sau modală, aceasta din urmă la rândul ei sintactică sau semantică, aceasta din urmă posibilistă sau actualistă etc. – ducerea ei la capăt s-a lovit de dificultăți teribile. Eșecul reconstruirii lui într-o direcție particulară desigur că nu îi poate da lovitura fatală; apărătorul argumentului ontologic va putea încă susține că vina o poartă nu argumentul, ci mijloacele puse la lucru pentru a-l (in)valida. El nu va fi deranjat prea mult de teza kantiană că existența nu e un predicat (real), pentru că – va insista el – Kant nu a dovedit decât că, cel mult, speranța de a reconstrui argumentul ontologic *cu ajutorul* premisei că existența e un predicat al lui Dumnezeu e vană; dar aceasta nu ne constrânge să ne îndoim și de argumentul însuși. Problema este însă alta: discuțiile purtate mai devreme duc la concluzia că toate încercările de reconstrucție, din diverse perspective, a argumentului ontologic întâmpină în mod sistematic dificultăți. Iar dacă e așa, oare de ce n-ar fi rezonabil să tragem concluzia că nu numai mijloacele cu care ne aplecăm asupra lui sunt vinovate și că, deci, însuși argumentul poartă în sine semnul invalidității?

Acestui raționament i se poate răspunde astfel: nu suntem îndreptățiți să considerăm că toate strategiile de a reconstrui argumentul ontologic au dat greș. Sigur, strategii respectabile nu ne-au condus la rezultatul dorit de Anselm; dar încă nu putem conchide că nu mai există nici o șansă într-o atare întreprindere. Cel puțin, până acum știm unde nu avem sorți de izbândă. Prin urmare, am putea încă sau să încercăm să rafinăm uneltele noastre, sau să căutăm să producem și alte unelte.

Am câștigat deci în înțelegerea uneltelor pe care putem să le folosim sau, dimpotrivă, nu ne sunt de ajutor. Pe de altă parte, am câștigat și în ce privește domeniul de aplicare a acelor unelte. Cred că nu e deloc greu să recunoaștem unele dintre ele; bunăoară, să ne gândim la existență, actualitate și modalitate. Acestea dau naștere acelei problematice adânci și grave, filosofice, a cărei „cristalizare” o constituie argumentul ontologic. Câștigul e acela că sfera lor problematică a fost limpezită mult în adâncime, că s-au evidențiat ideile corelate și s-au depistat unele din presupuzițiile lor structurale. Dar nici asupra lor nu s-a *conchis* nimie! – se va putea

replica, iarăși îndreptățit. Căci, chiar dacă din cele spuse până acum răzbate impresia că s-a acordat o oarecare preferință actualismului față de posibilism, lui Plantinga față de D. Lewis, încă nu s-a conchis nimic cu siguranță. Or, cele două puncte de vedere sunt incompatibile. Sunt de acord cu această obiecție. Să mergem, de aceea mai departe, pentru a încerca să-i facem față.

a) *Se poate autofunda teoria lumilor posibile?*

Argumentul care urmează este foarte ocolitor. Dar sper că cititorul va avea răbdarea să-l ducă până la sfârșit, prin multele lui segmente, analogii sau repetiții.

Să începem cu o întrebare: iubește Dumnezeu ceea ce e drept pentru că e drept, sau, dimpotrivă, ceea ce e drept e drept pentru că îl iubește Dumnezeu? Întrebarea este tulburătoare, pentru că ea cere să se aleagă între două propoziții filosofice ireconciliabile. Ambele sunt compatibile cu conceperea lui Dumnezeu ca un judecător moral perfect; dacă se admite aceasta, pentru ambele orice acțiune care e dreaptă este aprobată de Dumnezeu și orice acțiune care nu e dreaptă este dezaprobată de El. Diferența apare însă în felul în care este *explicată* această situație; potrivit unei poziții, că o acțiune e dreaptă sau nu depinde de voința lui Dumnezeu; potrivit celeilalte, Dumnezeu aprobă și respinge o acțiune după cum aceasta e dreaptă sau nu.

S-ar putea lua un analog modal¹⁵. Fie următorul enunț bicondițional:

(1) $2 + 2 = 4$ dacă și numai dacă Dumnezeu afirmă că $2 + 2 = 4$.

Ecuția aritmetică $2 + 2 = 4$ e necesară, e deci adevărată în toate lumile posibile. Dacă acum prin „Dumnezeu afirmă” înțelegem „Dumnezeu afirmă în toate lumile posibile”, atunci avem:

(1a) Propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată în toate lumile posibile dacă și numai dacă Dumnezeu afirmă în toate lumile posibile că $2 + 2 = 4$.

Că propoziția (1a) este adevărată decurge direct din conceperea lui Dumnezeu ca ființă atotcunoscătoare. Am putea spune chiar explicit acest lucru:

(1b) Propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată în toate lumile posibile dacă și numai dacă Dumnezeu, ca ființă atotcunoscătoare, afirmă în toate lumile posibile că $2 + 2 = 4$.

Însă aici se pot formula două poziții filosofice care să explice situația: potrivit primeia – „carteziană” –, propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată în toate lumile *pentru că* Dumnezeu o afirmă în toate lumile; potrivit celei de-a doua – „platonistă”¹⁶ – Dumnezeu afirmă în toate lumile că $2 + 2 = 4$ *pentru că* această propoziție e adevărată în toate lumile. Așadar, pentru susținătorul primei poziții, carteziene, voința lui Dumnezeu e cea care face ca propoziția $2 + 2 = 4$ să fie adevărată în toate lumile; pentru susținătorul celei de-a doua, platoniste, necesitatea ca $2 + 2 = 4$ face ca Dumnezeu să accepte propoziția „ $2 + 2 = 4$ ”. Ce e important de reținut e deci că, deși conceperea lui Dumnezeu ca ființă atotcunoscătoare face ca (1b) să aibă un caracter simetric, exemplificarea motivului pentru care (1b) e adevărată induce o asimetrie între a) faptul că propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată în toate lumile; și b) faptul că „Dumnezeu cunoaște că $2 + 2 = 4$ în toate lumile – și aceasta în cazul fiecăreia din cele două poziții.

Într-o încercare de a reconcilia cele două explicații, W. Mann aduce în discuție vechea doctrină medievală – pe care însuși Anselm a susținut-o* – a simplității divine: în Dumnezeu omniștiința și voința se confundă; voința lui Dumnezeu este totuna cu omniștiința sa. Atunci, diferența dintre cele două poziții filosofice se dizolvă. Mai mult, se poate diagnostica motivul pentru care se ridică disputa dintre cele două poziții: adeptul primeia caracterizează relația dintre Dumnezeu și adevărurile necesare

* Printre perfecțiunile – attribute ale divinității – pe care le amintea Anselm e și aceea a simplității. Această teză este legată de elementele neoplatonice care pot fi depistate în gândirea lui Anselm (și care se exprimă în doctrina despre un Dumnezeu unic, simplu, perfect, inefabil). Așa cum argumentează el în *Monologium*, perfecțiunile divine sunt atât de intim legate între ele, încât nu formează decât o singură esență, întru totul simplă și infinit bogată; toate perfecțiunile coincid în Dumnezeu.

exclusiv în termenii voinței divine; adeptul celeilalte se concentrează asupra acelor aspecte ale activității lui Dumnezeu care ar putea fi caracterizate drept cunoașterea de către El a adevărilor necesare. Dar cartezianul trece peste posibilitatea ca Dumnezeu să vrea în mod veritabil lucruri pe care nu le-ar fi putut vrea altfel; iar cel de-al doilea, platonistul – peste posibilitatea ca în cazul divinității cunoașterea să fie pură activitate, ca, în ceea ce cunoaște, Dumnezeu să nu fie condiționat de nimic. Dacă deci deosebim între două feluri de a privi același lucru, vechea opoziție se șterge, rămânând numai complementaritatea perspectivelor. (Desigur, soluția este chestionabilă; dar nu voi insista aici asupra ei, pentru că, așa cum am menționat, scopul invocării ei a fost altul).

Propoziția (1) – și, la fel, (1b) – este un caz special al uneia care încearcă să exprime omniștiința divină:

(2) Pentru orice propoziție X și lume w , X are valoarea de adevăr a^* în w dacă și numai dacă Dumnezeu afirmă că X are în w valoarea de adevăr a .

Potrivit poziției carteziene, X are în w valoarea de adevăr a pentru că voința lui Dumnezeu e astfel încât El afirmă că X are în w valoarea a ; potrivit celei platoniste, numai pentru că faptele sunt în w astfel încât X are în w valoarea a , Dumnezeu afirmă că X are valoarea a . Cartezianul ar putea aduce aici în discuție chestiunea libertății divine: numai situarea pe poziția carteziană, sugerează el, poate păstra acest atribut divin, pe câtă vreme platonistul nu ar da nici un fel de libertate lui Dumnezeu, forțându-l să se conformeze întru totul faptelor din fiecare lume. Dar platonistul va putea sugera că filosoful cartezian amestecă două chestiuni deosebite. Pentru a le putea face clare, să ne întoarcem la exemplul lui W. Mann – la propoziția (1b). Se va putea întreba¹⁷:

(3) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” să fie falsă?

(4) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” să fie (necesar) adevărată, dar aceasta în chip contingent?

* a reprezintă fie adevărul, fie falsul.

Dacă se răspunde „da” întrebărilor de forma lui (3), se respinge existența oricăror adevăruri necesare; nici o propoziție nu e necesar adevărată (și nici necesar falsă), toate vor fi posibile. O atare poziție filosofică va fi numită „*posibilism universal*”. Însă platonistul teist vrea să admită adevăruri necesare; altminteri îi va fi greu să argumenteze că Dumnezeu există altfel decât întâmplător, că nu există lumi posibile în care Dumnezeu nu există. De aceea, răspunsul său la întrebarea (3) va fi „nu”. Atunci poziția platonistă va consta în a se sugera că nimeni, inclusiv Dumnezeu, nu poate schimba valoarea de adevăr a unei propoziții necesare. Aceasta înseamnă că toate lumile posibile sunt astfel încât în oricare din ele propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” este adevărată. Desigur însă că atunci platonistul intră în conflict cu cartezianul: căci oare cum s-ar mai putea susține în același timp că Dumnezeu nu poate revizui adevărurile necesare și, totuși, acestea – așa cum pretinde cartezianul – își trag adevărul de la Dumnezeu?

Dar e posibilă o atenuare a tensiunii, spune platonistul: aceasta, dacă se răspunde „nu” propozițiilor de forma lui (3), însă „da” propozițiilor de forma lui (4). Poziția filosofică ce rezultă atunci va fi numită „*posibilism limitat*”. Posibilismul limitat recunoaște adevărurile necesare, dar adaugă: nici o propoziție nu este în chip necesar necesară; o propoziție, dacă e necesară, e numai în chip contingent astfel. Atunci posibilismul limitat duce la principiul că Dumnezeu nu poate schimba statutul necesar al propoziției „ $2 + 2 = 4$ ”, însă el ar putea face astfel încât aceasta să fie numai în mod *contingent* necesar adevărată. Dacă platonistul acceptă posibilismul limitat, atunci desigur că el nu va mai intra în conflict cu cartezianul. Dar, poate el să procedeze astfel? W. Mann sugerează că nucleul platonist face casă bună cu un răspuns negativ dat lui (4).

Nu cred că are dreptate. Pentru a arăta aceasta, voi începe cu chestiunea felului în care este posibil ca o propoziție să fie necesară, dar să fie așa doar în chip contingent. Logica modală acceptată nu e atunci cunoscutul S5 (și nici măcar S4), pentru că se respinge un principiu valabil în cadrul acestuia: $Np \supset NNp$ (dacă propoziția p e necesară, atunci e necesar să fie necesară). În mod obișnuit, pentru a se manevra astfel de situații, se adoptă

următoarea strategie: se introduce o relație R între lumi posibile, $R(w, w')$, însemnând că lumea w' este posibilă relativ la w și căreia i se prescriu anumite proprietăți. Și vom spune: o propoziție X e necesară într-o lume w dacă și numai dacă ea e adevărată în toate lumile posibile astfel încât $R(w, w')$.

Iată cum se procedează pentru a arăta când propoziția „Este necesar că este necesar că „ $2 + 2 = 4$ ” nu e adevărată în lumea actuală, α , de exemplu: există o lume posibilă w' și o alta w'' , astfel încât $R(\alpha, w')$ și $R(w', w'')$ și în w'' propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e falsă. Să numim *anormală* o lume precum w'' . Dacă propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată în toate lumile w astfel încât $R(\alpha, w)$, atunci ea e necesară în α . Dar ea nu e necesară în α , fiindcă nu e necesară în w' . Într-adevăr, pentru a fi necesară în w' trebuia ca „ $2 + 2 = 4$ ” să fie adevărată în orice lume astfel încât $R(w', w'')$; or, cum w'' e o lume anormală, acest lucru sigur nu se întâmplă.

Însă aici platonistul și cartezianul ar putea iarăși să intre în conflict, și anume astfel: pentru platonist Dumnezeu găsește date de-a gata lumile posibile. Dacă răspundem „nu” atât lui (3), cât și lui (4), e așa, sugerează platonistul, pentru că în toate lumile posibile propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată – iar acest lucru e independent de voința lui Dumnezeu. Dacă răspundem „nu” lui (3), însă „da” lui (4), e așa pentru că există o lume anormală – și, din nou, acest lucru e independent de voința lui Dumnezeu. Atunci însă va replica filosoful cartezian, răspunsul la întrebarea (4) nu poate fi unul serios: căci nu s-ar mai putea spune în sensul veritabil al cuvântului că a fost *voința* lui Dumnezeu ca propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” să fie contingent necesară. Ca și cum, dacă vreau ca noaptea să urmeze zilei de azi – și realmente va fi așa, voi spune că voința mea a fost infinită; dar desigur că, în sensul veritabil al lui „a vrea”, eu nu am vrut ca noaptea să urmeze zilei, pentru că voința mea poate privi *numai* ce stă în puterile mele să fac să fie într-un fel, dar și să fac să fie altfel. Totuși, platonistul are și aici un răspuns: Dumnezeu, zice el, vrea în mod veritabil numai lucruri pe care nu le-ar fi putut vrea altfel. Aceste lucruri pe care nu le poate vrea decât într-un fel și nu altfel sunt: a) fie existența unei clase de lumi posibile, în toate fiind adevărat că $2 + 2 = 4$; b) fie existența unei clase de lumile posibile, între care se află și lumi anormale.

Platonistul nu e mai legat de prima alternativă decât de a doua. Ca urmare, nu ține de „nucleul platonismului” – cum credea Mann – răspunsul „nu” atât la propoziția de forma (3) cât și la propoziția de forma (4).

Mai mult, platonistul va putea trece la contraatac: căci, sugerează el, potrivit cartezianului nu e deloc clar ce stă și ce nu stă în voința lui Dumnezeu.

Cel puțin două strategii îi sunt însă disponibile și acestuia. Pe de o parte, cartezianul va fi în poziția de a sugera că Dumnezeu e cel care stabilește ce proprietăți are relația R . Dacă voința lui Dumnezeu este ca R să fie o relație de echivalență, atunci va fi valid și principiul $Np \supset NNp$ și deci posibilismul limitat va fi fals. Și, chiar dacă există lumi anormale, independent de voința divină, dacă Dumnezeu va vrea ca acestea să nu stea în relația R cu lumea actuală α , atunci orice propoziție necesară va fi necesar necesară etc. Acest gen de răspuns, va zice atunci platonistul, e prea platonist pentru a fi în vreun fel acceptabil și pentru cartezian: într-adevăr, Dumnezeu are în fața sa un dat mult prea constrângător; tot ceea ce poate face El este să creeze o ordonare a lumilor posibile – dar acestea, ca atare, sunt lucruri de care și el trebuie să țină seama. Or, ideea creației divine, prin Verb, nu este aceea a creației din ceva preexistent.

Dacă acceptă o astfel de critică, cartezianul va aduce în discuție o altă strategie: atunci când răspunde „nu” la întrebarea (3), el are în vedere că toate lumile posibile pe care le-a creat Dumnezeu sunt astfel încât în ele propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată; când răspunde „da” aceleiași întrebări, el vrea să spună că Dumnezeu ar fi putut crea o altă lume în care acea propoziție e falsă.

Mai complicat e însă cum se raportează el la întrebarea (4). Răspunsul afirmativ constă în următoarele: mai întâi, va zice el, lumile pe care le-a creat în mod actual Dumnezeu sunt astfel încât în oricare din ele propoziția „ $2 + 2 = 4$ ” e adevărată; dar, în al doilea rând, Dumnezeu ar fi putut crea o altă clasă de lumi astfel încât în cel puțin una dintre ele să nu fie adevărat că $2 + 2 = 4$.

Să zăbovim puțin aici: ce înseamnă că Dumnezeu ar fi putut crea o lume posibilă dar nu a creat-o – în timp ce alte lumi posibile

au fost create? Această situație nu am cercetat-o până acum. Am spus că: unele lumi posibile au fost create actual, altele nu. Așadar, unele sunt actuale, altele nu. Atenție însă: potrivit celor știute deja, o singură lume e actuală. Dar aici termenul „actual” are o altă utilizare: „actual” e luat ca un calificativ nu al unei lumi, ci al unei clase de lumi – și numai derivat ca un calificativ al fiecărei lumi din această clasă. Din faptul că acum zic că o lume din această clasă actuală e actuală, nu conchid și că obiectele din acea lume sunt actuale (pe câtă vreme, când ziceam mai devreme: lumea w e actuală și x există în w , conchideam îndreptățit că x este actual). Pe de altă parte, zicem că unele lumi nu au fost create de Dumnezeu dar ar fi putut fi create. Ele sunt lumile posibile doar posibile; nu în sensul că nu sunt lumea actuală, ci în altul: unele lumi sunt actual create, în cazul altora este doar posibil să fie create. Așa cum obiectele dintr-o lume diferită de cea actuală erau obiecte *doar* posibile, tot așa sunt acum lumile dintr-o altă clasă decât cea actual creată: lumi *doar* posibile.

Posibile în raport cu ce? Dificultatea este că acum nu mai raportăm la o lume ceea ce e posibil („Este posibil în lumea w ca...””) și nici măcar la o clasă anume de lumi („Vacile purpurii sunt posibile” – în sensul că există o lume din acea clasă în care ele există); și tot așa, „actual” nu mai privește o lume, ci este o clasă de lumi. Dificultățile devin și mai mari o dată ce intervin cele două puncte de vedere opuse – actualismul și posibilismul. Bunăoară, actualistul va proceda acum astfel: analog strategiei sale de eliminare a obiectelor individuale doar posibile, va face apel la esențe pentru lumile posibile (haecceități ale acestora) și va sugera că în clasa actuală a lumilor posibile unele sunt exemplificate, altele nu (iar în lumea actuală, dintre cele exemplificate în clasa actuală, numai una e exemplificată – anume, esența lumii actuale, α). Așadar, va trebui ca actualistul să selecteze:

a) o lume actuală, în care există obiecte actuale, precum și esențe neexemplificate de obiecte individuale etc. – și care e opusă celorlalte lumi, doar posibile;

b) o clasă actuală de lumi posibile (între care e și lumea actuală), în care există obiecte^{*}, care vor fi numite „actuale” în raport cu această clasă^{**} etc. – și care va fi opusă celorlalte clase de lumi, doar posibile, necreate.

Dar acest dublu standard al actualității e deranjant; avem o lume actuală și o clasă actuală de lumi. Pe de altă parte, actualistul trebuie să dea seamă de obiectele actuale, de obiectele actual posibile și de cele doar posibile. La rândul său, posibilistul e pus în dificultatea de a manevra conceptele modale; pe de o parte, va zice că unele lumi sunt actual posibile; pe de alta – că altele sunt numai posibil posibile. Iar dacă aderă la o teorie indexicală a actualității, va spune că „actual” este indexical și în expresia „lumea actuală”, și în „clasa actuală de lumi”. Apoi, va zice că posibil e ceea ce se întâmplă în cel puțin o lume, dar va trebui să zică și că e posibil e ceea ce se întâmplă în raport cu cel puțin o clasă de lumi. De asemenea, va numi „posibil” un obiect care există într-o lume; și tot „posibil” – un obiect care e posibil într-o clasă de lumi diferită de cea actuală. Așadar, pentru actualist lumea actuală nu mai poate juca *rolul întemeietor* pe care el i-l conferise; pentru posibilist, lumile posibile nu mai pot reprezenta *fundamentul* modalității.

Dificultatea are rădăcini mai adânci decât am putea crede, potrivit mersului gândurilor care ne-a adus până aici. Ea vine din *combinarea discursului despre lumile posibile cu cel modal*. Spunem: o lume posibilă este actuală – în sensul „slab” al

* Un obiect ca pătratul rotund nu e nici măcar posibil în lumea actuală; dar, în raport cu cel de-al doilea sens pentru „actual”, el poate deveni posibil: căci ne putem imagina că Dumnezeu a creat o altă clasă de lumi decât cea actuală – una care are ca membri o lume inconsistentă sau o lume în care, cine știe cum, e posibil pătratul rotund potrivit geometriei acelei lumi. Putem admite că acea lume, pentru că e contradictorie, potrivit logicii noastre, nu e actual creată, dar nimic nu ne împiedică să credem că Dumnezeu ar fi putut să schimbe însăși logica.

** Și relativ la care există haecceități neexemplificate de lumi (haecceități ale lumilor necreate).

cuvântului: e un membru al clasei de lumi posibile pe care o cercetăm –, dar o altă lume este doar posibilă. Iată și alte exemple care sugerează același loc al problemei. Să presupunem că în lumea w tot ce se întâmplă se întâmplă în chip întâmplător; în w' se întâmplă exact aceleași evenimente, numai că aici unele se petrec în chip legic. Dacă, mai mult, presupunem că w' este lumea noastră, α , atunci are desigur sens să zicem: α ar fi putut fi w . Cum putem manevra această situație? Cel mai simplu răspuns ar fi să zicem că evenimentele din α și w au unele proprietăți prin care se deosebesc – anume, proprietăți necesare (pe care le au numai cele din α); de aceea, α și w nu sunt identice în ce privește cuprinsul lor. Când zicem că α ar fi putut fi w – deci: că lumea noastră ar fi putut fi una indeterministă – zicem că evenimentelor din lumea noastră le-ar fi putut lipsi unele proprietăți. Un alt exemplu: să presupunem că orice se întâmplă în w se întâmplă și în α , și că ceva se întâmplă legic în w dacă (și numai dacă) se întâmplă legic și în α ; cele două lumi nu ar mai diferi atunci prin proprietățile (modale sau nu ale) obiectelor și evenimentelor din ele. Dar, să presupunem acum că w nici măcar nu a fost creată de Dumnezeu – ea e o lume doar posibilă. Răspunsul de mai sus nu mai corespunde însă în acest caz.

Aceasta, pentru că el era din start greșit orientat. Răspunsul era construit ținând cont de caracteristicile obiectelor și faptelor dintr-o lume; or, întrebarea noastră nu viza aceste caracteristici modale ale conținutului unei lumi, ci *caracterul modal al înseși acelei lumi*. Când zicem: α ar fi putut fi w , nu se au în vedere trăsăturile modale sau nemodale ale obiectelor, evenimentelor dintr-o lume posibilă (α), ci *statutul modal* al lui α . Această lume are proprietăți modale; după cum, atunci când zic „Socrate ar fi putut să nu fie filosof”, am în vedere că a fi filosof e o proprietate contingentă a lui, aici zic că α are în mod contingent anumite proprietăți (proprietatea că unele din evenimentele pe care le cuprinde sunt întâmplătoare sau proprietatea că e creată de Dumnezeu) și, deci, că nu e doar posibilă.

În al doilea rând, se va putea replica însă și altfel (cu aceasta, va fi mai limpede tensiunea ce apare în combinarea demersului despre modalități cu cel despre lumi posibile): cum adică α ar fi

putut fi w ? Dacă în α ar fi fost cuprins un alt obiect decât e cuprins realmente, dacă în α s-ar fi întâmplat un alt eveniment altfel decât s-a întâmplat, atunci de bună seamă că α nu ar mai fi fost α ; ea ar fi fost o altă lume. O altă lume are în chip esențial proprietatea de a fi ea însăși și nu ar fi putut fi altfel – pentru că atunci ar fi fost o altă lume. Să luăm o analogie (ea vizează o chestiune amintită ceva mai sus, cea a transidentificării unui obiect): dacă un obiect ar fi puțin diferit decât este realmente (= în lumea actuală), atunci ar mai fi el același obiect? Să ne închipuim următoarea situație: în toate lumile posibile există aceleași obiecte – și anume, cele din lumea actuală; dar, pe de altă parte, un obiect are în diferite lumi proprietăți diferite. Atunci, să presupunem că într-o lume Socrate e comandant de oști. Atunci Socrate care există în acea lume nu poate fi exact acest individ din α ; însă, fiindcă el există în acea lume, iar obiectele din aceea sunt aceleași obiecte din α , înseamnă că Socrate e – în acea lume – un alt individ din lumea noastră, Alexandru cel Mare, să zicem. Pe de altă parte, în acea lume trebuie să existe și Alexandru cel Mare, care va fi acolo un alt individ din lumea noastră ș.a.m.d.

Situația cu lumile posibile e cam aceasta: dacă ar fi câtuși de puțin diferită de cum este, cum mai putem spune că ea este aceeași lume? Și cum am mai putea să formulăm un enunț contrafactual despre ea? Ceea ce tebuie să accentuăm e că dificultățile par să apară pentru că vrem să analizăm un limbaj modal despre lumile posibile cu ajutorul teoriei lumilor posibile.

Unei astfel de concluzii nu puțini filosofi ar dori să-i reziste. Mai multe linii de argumentare sunt deschise în acest sens. Mai întâi, se va zice, așa ceva nu e nici necesar și, mai mult, nu e nici posibil. Nu e necesar, pentru că întreaga argumentare care ne-a condus aici este evitabilă (acceptându-se, bunăoară, un platonism mai accentuat). Apoi, nu e necesară pentru că putem păstra, așa cum am văzut, discursul despre modalități fără a pretinde reductibilitatea lui la cel despre lumi: un argument precum cel al lui J Pollock, amintit în capitolul IV, spune că principiile modale funcționează alături de cele ale teoriei lumilor posibile – și aceasta fără a intra în dificultăți insurmontabile. Pe de altă parte, nici nu este posibil să se analizeze limbajul despre lumile posibile cu

ajutorul teoriei lumilor posibile. Într-adevăr, atunci ar trebui să putem vorbi în limbajul teoriei lumilor posibile despre chiar acest limbaj (modalizat!) – ceea ce ar încălca principiile de ierarhizare a limbajelor; am putea aşadar să procedăm astfel numai cu preţul deschiderii porţilor pentru apariţia paradoxelor semantice!

Cred că aceste obiecţii sunt şubrede. Poziţia pe care vreau să o susţin presupune că e necesar, dar e şi posibil să vorbim în termeni de lumi posibile despre limbajul modal al lumilor posibile. Mai întâi, înspre această situaţie nu ne împinge doar linia de argumentare urmată aici: anume, nu suntem legaţi prea strâns de poziţia „carteziană”, pentru că problema contrafactualilor se poate ridica oricum, la fel ca şi alte întrebări modale despre lumile posibile, analoage celor despre obiectele posibile (o altă linie va fi imediat mai jos luată în discuţie). În al doilea rând, faptul că – aşa cum am văzut mai devreme – o poziţie ca a lui Plantinga este consistentă nu spune decât că, în măsura în care luăm în considerare anumite contexte, nu întâmpinăm dificultăţi; or, în paragraful de faţă am construit *alte* contexte, în care cred că poziţii precum cea actualistă sau cea posibilistă, descrise în capitolul IV, nu mai fac faţă. În al treilea rând, anumite intuiţii ne cer să apelăm şi în cazul acestui limbaj particular – limbajul modal al lumilor posibile – tot la o semantică (filosofică) a lumilor posibile. Intuiţia actualistă este că lumea e *tot ceea ce este*. Când am abordat-o, am pus accentul pe implicaţiile pe care le are ea asupra înţelegerii lui „este”. Aici să mutăm însă atenţia asupra expresiei „tot”. Dacă acceptăm că putem vorbi despre *lumea* actuală, atunci ea trebuie înţeleasă ca referind la contextul *cel mai cuprinzător* al faptelor şi lucrurilor actuale; desigur, aşa cum sugerează modalistul, acest context poate avea şi trăsături modale, însă actualistul nu poate admite că ceea ce se întâmplă realmente (= actual) depinde şi de ceea ce nu e cuprins în lumea actuală*. *Tot* ce se întâmplă actual

* Existenţa acestor trăsături modale poate fi interpretată în două feluri, cel puţin: fie că ceea ce se întâmplă în lumea actuală *depinde* de ce se întâmplă în alte lumi – ceea ce cred că, până la urmă, nu e consistent cu poziţia actualistă –, fie că ceea ce se întâmplă actualmente solicită *să existe alte lumi*, în care să se întâmple ceva

trebuie că se întâmplă în lumea actuală; dacă am accepta că ceva e actual, dar nu e în lumea actuală, atunci ar trebui să respingem intuiția că lumea e *tot* ceea ce este. În sfârșit, în al patrulea rând, susțin că *trebuie* să vorbim în limbajul teoriei lumilor posibile despre limbajul modal al lumilor. Accept că situația e chiar mai gravă decât pare, pentru că limbajul despre care vorbim – fiind modal – este *mai tare* decât cel în care vorbim (pandantul său nemodal). Dar eu susțin o poziție posibilistă generalizată: teoria lumilor posibile trebuie să asigure fundamentul modalității; orice limbaj modal trebuie să poată fi tradus într-unul despre lumi posibile. (Cum? – contextele puse în evidență aici sugerează că există dificultăți mari atunci când se încearcă asceastă traducere.)

Desigur că apariția paradoxelor nu poate fi lăsată fără replică. Pentru a face față în acest sens, se cuvine, evident, să fie făcute unele concesii. Calea pe care o propun e următoarea: să se relaxeze condițiile care fac ca o entitate să fie lume posibilă. În această privință, propun două lucruri:

a) lumile posibile să fie privite într-un chip mai general;

b) ele să fie construite apelându-se la o strategie „regulativă”: adică, ele să nu fie tratate ca încheiate, ci ca încheindu-se; *nu ca date*, ci ca în curs de constituire*.

anume (în acest sens, de celelalte lumi dăm seamă plecând de la cea actuală!). Situația aceasta este întru totul analogă celei care îi opune pe platonist și pe cartezian: căci, desigur, susținătorii ambelor alternative admit că ceva se întâmplă în lumea actuală dacă și numai dacă în altele se întâmplă (alt)ceva; dar ei diferă în explicația dată bicondiționalului: el e adevărat sau pentru că există alte lumi, independente în existența lor de lumea actuală, sau pentru că lumea actuală pretinde ca ele să existe.

* Aici se află o sugestie modalistă, pentru că, deși actuale, lumile sunt luate ca nefiind încă în act: ele sunt mai degrabă potențiale, nu actuale. Această obiecție e justificat să se pună, întrucât eu solicit reducerea modalității la teoria lumilor posibile. Cred însă că ea nu e de

Pentru a face acceptabilă această poziție, să ne amintim, mai întâi, de o susținere a lui Plantinga: orice lume posibilă *există* în orice lume posibilă. Cum e posibil așa ceva? Mărturisesc că observațiile făcute de Plantinga pe această temă nu m-au mulțumit. Dar tema este fascinantă. Ea spune, de fapt, următoarele: o lume w există într-o lume w ; la rândul ei, w' există în orice altă lume w' , deci și în w . Acum, să considerăm: în w există o altă lume w' în care există w ; și, tot așa: în w' există o lume w în care există w' . Nu mi-e limpede ce sens ar da actualistul unei atare concluzii. Pentru posibilist lucrurile sunt mai simple: întrucât el ia lumile ca obiecte concrete, relația „a exista în” e aceeași relație cu „a fi o parte a”. Atunci am avea: w e o parte (proprie! pentru că w are și alte părți: alte lumi) a lui w' care, la rândul său, are ca parte proprie a sa pe w . Or, o atare susținere este evident falsă. În ce-l privește pe actualist, pentru el lumile posibile sunt entități abstracte; de aceea, el nu se confruntă direct cu dificultatea posibilistului. Repet însă că nu văd cum e totuși posibil ca w să existe în w' , în care, în același timp, există w (doar dacă, desigur, expresia „există în” nu are pentru actualist un înțeles diferit).

b) *Ideea de perihoreză a lumilor posibile*

Aici este o problemă: cea a *perihorezei lumilor posibile*.

Ideea de „perihoreză”, centrală în argumentul pe care îl voi dezvolta mai jos, e împrumutată din teologia dogmatică creștină^{*}. Perihoreza este un anumit mod de existență a persoanelor care alcătuiesc Sfânta Treime. Iată cum se exprimă Ioan Damaschin (de altfel, el e cel care, întâiul, a folosit termenul în acest sens):

„Ipostasurile locuiesc și stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate și nedespărțite unele de altele și au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite

netrecut, pentru că – în cadrul semantic pe care îl am în vedere – lumile posibile se construiesc, la limită, ca actuale.

^{*} „Perihoreza” e și primul rezultat al acțiunii cosmogonice a nous-ului anaxagoric.

între ele: Fiul este în Tatăl și în Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece”^{*}.

Ideea e deci că, pe de o parte, persoanele divine locuiesc fiecare în alta, ele se *înconjoară reciproc*, fiecare este întreagă în cealaltă; pe de altă parte, ele rămân ca persoane distincte. Ceea ce urmărește dogma perihorezei este să armonizeze două susțineri: a) unitatea dumnezeirii; b) trinitatea ei. Se sugerează că „logica” acestei unități și trinități nu e aceeași cu logica unității și deosebirii între alte entități. Dacă, bunăoară, trei oameni stau unul *alături* de altul, ei sunt trei persoane; dar unitatea lor nu mai poate fi construită ca în cazul divinității, anume ca fiind fiecare, întreg, în fiecare din ceilalți doi. Divinitatea nu poate urma aceeași logică,

^{*} Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 14; București, 1943, p. 73. A se vedea, de asemenea, în *Ioan*, XIV, 6-11: „Credeti-mă că Eu sunt în Tatăl, și Tatăl este în Mine.” Ca poziție filosofică, Ioan Damaschin ar putea fi caracterizat drept un neoplatonician creștin. Iar în privința ideii de perihoreză, originile sunt evident neoplatoniciene. Astfel, în *Eneada V*, 9, cap. 6-7, Plotin afirmă că în Spirit (Nous) orice e conținut în orice, fără a-și pierde identitatea. Dar, cel ce a dat o folosire consecventă ideii a fost Proclus. În ale sale *Elemente de teologie*, prop. 103, el scria: „toate lucrurile sunt în toate, și aceasta în chip propriu”; așadar, orice realitate e oglindită de orice altă realitate, potrivit naturii acesteia. Bunăoară, Unul e cunoscut de mintea umană, dar într-un chip uman, câtă vreme omul există în Unul potrivit naturii sale reale. La Ioan Damaschin ideea de perihoreză are o aplicare mai redusă: ea privește numai un gen special de realități, anume persoanele divine. Lucrul acesta este esențial: mai jos termenul „perihoreză” va fi construit astfel încât să poată fi aplicat cu sens nu oricărei entități, ci numai unora cu totul aparte: lumile posibile. Să notăm de asemenea că obiectivul urmărit e acela de a face ca entitățile caracterizate prin perihoreză să oglindească toate celelalte entități de același fel, tot așa cum, la Leibniz, fiecare monadă oglindește, în felul ei propriu, întregul univers.

fiindcă în acest caz fiecare din cele trei persoane ar fi separată de celelalte, ar fi trei Dumnezei, care fiecare l-ar limita pe celălalt; însă, de bună seamă, limitarea aceasta ar cântări împotriva perfecțiunii fiecăruia. Or, zice Ioan Damaschin, perihoreza păstrează separarea persoanelor divine, în același timp punându-le împreună:

„Spunem că cele trei ipostase sunt unele în altele nu ca să introducem mulțime și gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostase cunoaștem că Dumnezeirea este necompusă și neamestecată; iar prin faptul că ipostasele sunt de aceeași ființă, sunt unele în altele și sunt identice în ceea ce privește voința, activitatea, puterea, stăpânirea și mișcarea, cunoaștem, ca să spun așa, că Dumnezeirea este neîmpărțită și că este un singur Dumnezeu”. „Întrepătrunderea reciprocă a ipostaselor este fără contractare și fără amestecare”¹⁸.

Ideea perihorezei urmărește, de asemenea, să respingă erezii de tipul celei sabeliene (potrivit cu care Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt decât trei moduri de manifestare ale aceleiași persoane); pentru că cele trei ipostase, prin perihoreză, își păstrează deplina individualitate ca persoane.

Să trecem acum la obiectul nostru de studiu: lumile posibile. Intuiția actualistă este că orice lume *există în întregul ei în alta, locuiește în alta*, dar fără a-și pierde individualitatea. Adică, se păstrează, în același timp, o *multitudine veritabilă* de lumi. În aceasta constă perihoreza lumilor posibile. Ceea ce voi încerca în continuare va fi să dau sens ideii de perihoreză a lumile posibile. Credința pe care o împărtășesc este că, o dată ce lucrul acesta se va fi realizat, o lumină mai limpede va inunda întreaga discuție privitoare la noțiunile de lume posibilă, existență și actualitate – și, apoi, cea despre argumentul ontologic. Pentru a începe, e preferabil să punem, de data aceasta în raport cu propoziția (2), aceleași întrebări adresate mai devreme propoziției (1b). Prin urmare, plecând de la propoziția:

(2) Pentru orice propoziție X și lume w , X are valoarea de adevăr a în w dacă și numai dacă Dumnezeu afirmă că X are în w valoarea de adevăr a .

vom întreba:

(3a) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât X să nu aibă în w valoarea de adevăr a ?

(4a) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât să fie necesar că X are în w în chip contingent valoarea de adevăr a ?

Potrivit celor zise mai devreme, la (3a) evident că răspunsul e negativ. Dacă, în w , propoziția X ar fi avut altă valoarea de adevăr decât cea pe care o are actual, atunci w nu ar mai fi fost w , ci o altă lume pentru că faptele din ea – care fac pe X să aibă o altă valoarea de adevăr – ar fi fost altele. Să vedem totuși dacă – sub alte presupoziiții – răspunsul la (3a) nu ar fi putut fi: „da”. Pentru acesta, trebuie cercetată mai atent forma logică a propoziției (2). În ea se spune că Dumnezeu afirmă că X are în w valoarea de adevăr a . Atunci înseamnă că avem o propoziție: „ X are în w valoarea de adevăr a ”, pe care o afirmă Dumnezeu. Mai simplu, e vorba de o propoziție: „ X este adevărată în w ” și de o altă propoziție: „ X este falsă în w ” (sau: „ $\neg(X$ este adevărată în $w)$ ”); dacă vrem, putem scrie „ wX ” în locul primeia și „ $w\neg X$ ” în locul celei de-a doua. Să presupunem că Dumnezeu afirmă propoziția „ wX ”. Am convenit mai devreme că acest lucru înseamnă că Dumnezeu afirmă (= cunoaște) această propoziție în toate lumile posibile. În particular: Dumnezeu afirmă în w' că X e adevărată în w ; și, tot așa, Dumnezeu afirmă în w că X e adevărată în w .

Ceea ce e *nou* în această situație este că *într-o* lume posibilă se fac afirmații despre ce se întâmplă *în alte* lumi posibile. Într-adevăr, (2) spune, în fapt:

(2') Pentru orice propoziție X și lume w , wX dacă și numai dacă în orice lume w' Dumnezeu cunoaște că wX .

Pentru a admite pe (2'), trebuie să presupunem un concept special al omniștiinței divine. Când îl luăm pe Dumnezeu ca existent în w' , vom spune: Dumnezeu este atotcunoscător *relativ* la w' dacă și numai dacă cunoaște ce se întâmplă în w' (= Dumnezeu afirmă în w' că X dacă și numai dacă $w'X$, adică dacă și numai dacă X e adevărată în w' ; dar putem spune și: Dumnezeu este atotcunoscător în sens *absolut* atunci când afirmă în w' că wX dacă și numai dacă wX ; altfel zis, Dumnezeu este atotcunoscător în sens

absolut atunci când Dumnezeu afirmă în w' că X e adevărată în w dacă și numai dacă X e adevărată în w .

Să observăm că X este oarecare. Fie w o lume anumită; în w' Dumnezeu afirmă despre *orice* X că este sau nu este adevărată în w . Aceasta înseamnă că, în w' , Dumnezeu își formează o *imagine* despre w . Dacă este atotcunoscător în sens absolut, atunci această imagine a sa despre w e întru totul adecvată; într-adevăr, atunci în w' Dumnezeu afirmă că X e adevărată în w dacă și numai dacă realmente X e adevărată în w . Dar dacă Dumnezeu e numai în sens relativ atotcunoscător, atunci – deși în continuare El își formează în w' o imagine despre w – această imagine nu este neapărat adecvată. S-ar putea ca Dumnezeu să creadă în w' despre w ceea ce realmente se întâmplă în w , cu excepția faptului că El afirmă că în w e adevărată o propoziție anumită X' , câtă vreme propoziția X' e falsă. Atunci imaginea lui despre w nu e adecvată. Dar *acea* imagine, deși nu reflectă adecvat pe w , este imaginea unei alte lumi w'' , să zicem – *acea* lume care e întru totul ca w , cu excepția faptului că în w'' propoziția X e adevărată. (De ce stau lucrurile astfel? Pentru că admitem că mulțimea propozițiilor despre care Dumnezeu crede că sunt adevărate în w'' este maximal consistentă.) Așadar, Dumnezeu cunoaște pe w inadecvat; crezând că o cunoaște pe w , El o cunoaște de fapt pe w'' . Mai departe, întrucât w' însăși este oarecare, înseamnă că în w' Dumnezeu își formează o imagine despre oricare lume – adecvată în fiecare caz, dacă El e în sens absolut atotștiutor; adecvată poate doar în privința lui w' , dacă e numai în sens relativ atotștiutor; și neadecvată chiar și în cazul lui w' , dacă, asemeni nouă, El nu ar fi nici în mod relativ atotștiutor.

Să presupunem acum că Dumnezeu e atotștiutor în sens absolut. Atunci în w El își formează o imagine corectă despre toate celelalte lumi. Formal vorbind, nici nu ar mai fi nevoie de acele lumi, ci doar de imaginile lor în w , pentru a obține aceleași rezultate semantice. În loc să analizăm o propoziție ca „Este necesar ca p ” în: p este adevărată în orice lume posibilă w' , vom

* Desigur, facem aici supoziția simplificatoare că de adevărul lui X' în w nu depinde adevărul altor propoziții în w .

proceda altfel. Vom spune: pentru orice lume w' , propoziția $w'p$ (p este adevărată în w') este afirmată de Dumnezeu în w ; adică: p este adevărată în imaginea în w a oricărei lumi w' . Diferența e mare, întrucât în primul caz trebuie să asumăm că există lumile posibile respective, iar în al doilea – că există imaginile lor în w . Dar putem descrie în w toate raporturile modale pentru care înainte avusesem nevoie să postulăm o întreaga clasă de lumi.

Ontologic vorbind, proliferarea entităților – a lumilor posibile – este serios amendată. Dacă nu mai avem nevoie de toate acele lumi, ci doar de imaginile lor, atunci putem păstra, formal, doar imaginile; iar cel ce acceptă și lumile însele, face aceasta *praeter necessitatem*: singura lume admisă este w . E drept că ea este oarecare, dar tocmai de aceea am putea cugeta că e chiar cea actuală, iarăși folosind briciul lui Occam. Așadar, ajungem la o poziție de tip actualist: singura lume veritabilă este cea actuală, celelalte sunt imagini în ea.

Desigur că s-ar putea zice acum de către posibilist: în felul acesta lumile nu sunt entități veritabile, ci doar umbre. Nu mai suntem realiști față de o lume posibilă. Bunăoară, în cuvintele cu iz teologal folosite mai sus, nu am avea decât imagini în mintea lui Dumnezeu, existent în w , ale lumilor posibile. Aici însă replica împotriva posibilistului este imediată: dacă esența lui Dumnezeu e simplă, atunci în El puterea de *a concepe* imaginea unei lumi w' este același lucru cu puterea de *a crea* acea lume. Lumea w' este atunci nu numai o imagine, o reflectare serafică, ci *există* realmente. Numai că, va spune mai departe actualistul, ea *există* în w . Dumnezeu a conceput-o și i-a dat existență în w ; nu e nevoie să conchidem că ea există și în afara lui w .

Însă posibilistul nu e încă satisfăcut de răspuns: principala lui obiecție va viza, desigur, rolul excepțional acordat unei singure lumi – lui w (= lumea actuală). Chestiunea, va zice el, e că aceeași procedură valabilă pentru w e tot așa de valabilă pentru orice lume w' ; în w' , la fel ca în w , Dumnezeu își va forma o imagine despre orice (altă) lume. Iar între cele două clase de imagini – în w și în w' – nu avem cum să deosebim. Obiecția va putea fi formulată și altfel: s-a dat sens expresiei: „lumea w ” există în w ”, dar nu și expresiei: „ w există în w ””; or, această disimetrie nu se justifică.

Posibilistul are, într-un sens puternic, dreptate, și voi reveni puțin mai jos asupra acestei susțineri a lui. Până atunci să ne gândim însă la cazul în care Dumnezeu nu e atotștiutor în sens absolut. Am văzut că lucrul acesta revine la a spune că imaginea pe care și-o formează El în w despre vreo lume w' nu se suprapune identic peste w' , ci corespunde felului în care, realmente, este o altă lume, w'' să zicem. Ceea ce decurge de aici e că, pentru Dumnezeu, lumea w' este, de fapt, w'' . Atunci când vorbește despre w' , El vorbește, de fapt, despre w'' ; în sensul acesta, capătă un anumit sens formularea: „dacă w' ar fi w'' ...” (Astfel, aflăm o primă modalitate de a mânuși afirmații contrafactice despre lumile posibile).

Dar să trecem la o altă chestiune. Imaginea lui Dumnezeu în w despre w' este o altă lume w'' . Ne putem întreba: chiar dacă reflectarea altor lumi în w nu e adecvată, totuși satisface ea alte constrângeri? Bunăoară: imaginile (în w) pentru două lumi diferite sunt, la rândul lor, diferite? Dacă ar fi așa, atunci în w s-ar ivi o panoramă a tuturor lumilor posibile, și anume în felul următor: ca întreg imaginea ar fi corectă; schimbând numele cu care se desemnează în w diversele lumi, de pildă înlocuind peste tot numele w' cu w'' (pentru că imaginea lui w' este w''), am reobține cazul discutat mai devreme – al omștiinței în sens absolut (singura deosebire e aceea că lumile sunt numite altfel). Un atare caz îl putem închipui, de bună seamă. Dar un altul îmi pare mai interesant¹⁹: anume, acela în care imaginea în w a lui w' este w'' , dar și imaginea în w a lui w'' , este tot w'' . Panorama care în w se înfățișează minții divine nu mai este atunci atât de largă cât cea reală. Dacă, iarăși, pentru Dumnezeu a concepe este identic cu a crea, înseamnă că în w există numai o parte din lumile care există realmente*. Cred că acest rezultat poate fi interpretat ca o reconstrucție a creării actuale (= în w) de către Dumnezeu doar a unei clase de lumi, altele nefiind decât posibile (adică, în alte lumi

* Aici se face o supoziție: potrivit celor zise mai devreme, w' și w'' au aceeași imagine în w ; Dumnezeu nu le poate deosebi. Dacă vom accepta principiul identității indiscernabililor, va însemna că, de fapt, Dumnezeu are a face nu cu două, ci cu o singură lume.

diferite de w , într-o w'' , imaginile lumilor existente acolo vor corespunde, se vor suprapune peste ceea ce realmente sunt aceste lumi – care, actualmente, sunt *numai* posibile). Dar dacă e așa, atunci deja s-a câștigat ceva – s-a dat sens ideii că unele lumi există actual și că ele există *în* lumea actuală. Într-adevăr, prin acesta se poate renunța la dublul standard al actualității (= actuală e o lume; dar actuală e și o clasă de lumi); putem rămâne cu un singur concept de actual: actuală e o lume, iar actualitatea celorlalte lumi – întrucât ele sunt *interioare* lumii actuale – se poate construi în funcție de acest prim gen de actualitate.

Observație: susținerile din acest paragraf, precum și cele din paragrafele următoare, au o întemeiere logică formală. Ea este prezentată în Appendix-ul 2 la această lucrare. Vreau să mai fac aici încă o remarcă. Așa cum se va sesiza din lectura atentă a Appendix-ului 2, formulările de aici sunt imprecise, în mai multe sensuri. În primul rând, în notație: căci nu se distinge între, de pildă, simbolul w pentru o lume posibilă și simbolul w pentru operatorul care face ca fiecărei propoziții X să îi atașăm o propoziție wX . În al doilea rând, nu suntem preciși în privința felului de a citi o propoziție ca wX . Până acum, citirea oferită a fost: X este adevărată în w ; în paragraful următor se va accentua și asupra unei alte citiri, de forma: X este cazul în w . Preferința mea se îndreaptă ferm către a doua citire. Căci ea evită o mulțime de probleme legate de logica conceptului de adevăr și, de asemenea, permite să facem distincția între: a) (starea de lucruri că) X are loc în w ; și b) propoziția X este adevărată în w . Dar, pentru o mai mare intuitivitate a expunerii, o voi folosi copios și pe prima.

c) *Fapte modale*

Ajunși în acest loc, să încercăm să scoatem la lumină mai limpede semnificația discuțiilor cu privire la ideea de lume posibilă, punând deci deoparte înfățișarea teologică a discursului.

Desigur însă că unele argumentări se mențin chiar și în forma în care au fost date; de pildă, acesta e cazul cu reconstrucția deosebirii dintre lumi actuale existente și lumi doar posibil existente. În plus, să nu uităm că, așa cum am subliniat ceva mai

devreme, discuția despre perihoreza lumilor posibile are menirea de a indica o modalitate de reconstrucție ca valid a argumentului ontologic. Poziția mea, pe care o voi elabora *in extenso* în cele ce urmează, e aceasta: argumentul ontologic nu reușește să probeze simpliciter că Dumnezeu există, ci altceva – că Dumnezeu, dacă poate fi dovedit ca existent, nu poate fi dovedit decât ca Logos întrupat.

Strategia pe care voi merge are următoarea formă. În primul rând – la fel cum procedează posibilistul – voi accepta că lumile posibile sunt *entități primitive*, neanalizabile în altele mai simple. Totuși, fiecărei lumi i se poate atașa o descriere completă – anume, cea constând din totalitatea propozițiilor care sunt adevărate în ea. Consecința cea mai importantă care decurge din conceperea lumilor ca entități primitive este următoarea (ea apare însă numai o dată ce combinăm această teză cu o alta: cu teza că limbajului modal al teoriei lumilor posibile îi convine o semantică în termeni tot de lumi posibile; întrucât nu a luat în considerare contexte complicate precum cele formulate mai sus, posibilistul – care, la rândul său, consideră că lumile posibile sunt primitive – nu a putut să o sesizeze însă): e vorba de existența unor stări de lucruri și fapte* care se cuprind în lumile posibile, și care sunt diferite de cele obișnuite. Bunăoară, e vorba nu numai de fapte ca: *Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou*, ori de stări de lucruri ca: *întâlnirea dintre Ion și Vasile în stația de metrou*. E vorba, în plus – și în mod specific – de fapte ca: *în w' Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou*, de stări de lucruri ca: *întâlnirea în w dintre Ion și Vasile în stația de metrou* etc. Altfel zis, unele stări de lucruri și fapte (cele „standard”) sunt *intrinseci*: ele privesc ce se întâmplă în interiorul unei lumi; altele (precum cele tocmai amintite) sunt *extrinseci*: în configurarea lor intră lumi întregi. A le zice „extrinseci” e totuși puțin incorect, pentru că ele sunt totuși

* Unei stări de lucruri îi corespunde un fapt și invers; stării de lucruri *căderea Bastiliei pe 14 iulie 1789* îi corespunde faptul că *Bastilia a căzut pe 14 iulie 1789*. Acesta e motivul pentru care, în capitolul anterior, pentru a vorbi despre stările de lucruri am putut folosi expresii de forma: *Bastilia a căzut pe 14 iulie 1789*.

interioare unei lumi; sunt extrinseci numai în sensul că implică și lumi în întregul lor.

Voi numi modale* faptele de acest al doilea fel. Când zic: în w' are loc..., eu trebuie să iau în seamă pe w' în globalitatea sa, căci dacă aş gândi numai la o parte a ei (la faptul că în ea are loc...), atunci nu aş avea totuşi nici o garanţie că vorbesc despre w' şi nu despre o altă lume, în care – de asemenea – are loc... (Atenţie aici: dacă pentru a zice: în w' are loc... trebuie să am lumea w' în integralitatea sa, nu trebuie să considerăm că e obligatorie o cunoaştere completă a lui w' , deci că celui care zice: în w' are loc... trebuie să-i stea la îndemână o descriere completă a lui w' . Tot ce e necesar e să admitem că numele pentru lumi posibile – în particular „ w' ” – sunt *rigide*, în sensul lui S. Kripke). Diferenţa faţă de poziţia posibilistă e următoarea: fie X o propoziţie care descrie un fapt intrinsec x ; propoziţia „ x are loc în w' ” descrie un fapt intrinsec – faptul că x are loc în w' . Dar pentru posibilist, aşa cum am văzut, această propoziţie nu poate fi adevărată *într-o lume*, ci *relativ la* clasa H a lumilor posibile. Potrivit poziţiei susţinute aici, ea este însă adevărată (sau falsă) *într-o lume* w (în care există – e actuală – lumea w'). Punând puţin altfel lucrurile, voi spune că în w nu numai că propoziţia X e adevărată sau falsă, dar şi că propoziţia $w'X$ (în w' e adevărată X) e adevărată sau falsă.

Cele sugerate până acum poate că nu par încă destul de limpezi; mai mult, unele susţineri făcute par să nască inconsistenţa. Într-adevăr, pe de o parte se admite că lumile posibile sunt

* Să ne amintim de proprietăţile indexate după lumi ale lui Plantinga: a fi filosof în w este o astfel de proprietate. Quine are în chip contingent (în lumea noastră w) proprietatea de a fi filosof; dar, considera Plantinga, Quine are în chip necesar proprietatea că este filosof în w . Acum putem produce, cu o strategie analoagă, fapte modale: Quine este filosof – e un fapt nemodal, care se petrece în w ; în w Quine e un filosof – iată un fapt modal. (Să notăm, totodată, că strategia lui Plantinga solicită principiul lui S5, că orice lume este „atotştiutoare” privitor la ce se petrece în toate celelalte – ceea ce aici nu e presupus).

inanalizabile; pe de alta, atunci când se acceptă că în w se constituie o imagine a lui w' (= constând din totalitatea propozițiilor de forma $w'X$ – unde X descrie fapte intrinseci – adevărate în w), lumea w' e dată *numai* prin această descriere a sa. Atunci, nu putem spune că am analizat-o? În al doilea rând, unele susțineri nu par întemeiate; astfel, în ce sens zicem că o lume w' există în w ? Căci tot ce știm e că în w avem fapte modale de felul lui: x are loc în w' ; trebuie însă acceptat – așa cum face existențialistul* – că un astfel de fapt nu poate exista în w decât dacă în w există toți constituenții lui, între care e și lumea w' ? Dacă facem așa, atunci vom reuși cu ușurință să conchidem că w' există în w . Totuși, calea aceasta pare prea ușoară pentru a fi și cea bună. Senzația este că mai trebuie să rafinăm instrumentul.

Lucrul acesta e necesar. El se impune imediat atunci când, de asemenea, privim locul în care ne aflăm și cu alți ochi. Anume, ce am obținut până acum? Știm următoarele: putem să renunțăm la admiterea unei întregi clase de lumi, limitându-ne la una singură, w să zicem (= cea actuală); am văzut că am avea motive să credem aceasta. În w sunt cuprinse anumite fapte și, funcție de ele, e adevărată o clasă maximal consistentă de propoziții (nemodale). Însă, dacă admitem și fapte modale, în w vor apare imagini ale celorlalte lumi (a se vedea discuțiile de mai sus privitoare la structura clasei acestor imagini); imaginile respective sunt imagini ale unor lumi nemodale.

Avem deci următoarea situație: w cuprinde fapte atât modale, cât și nemodale; însă celelalte nu cuprind decât fapte modale. Or, pare natural să cugetăm că dacă în w Dumnezeu își formează o imagine despre ceea ce se întâmplă în fiecare altă lume, atunci în orice altă lume El va proceda la fel. (În esență, aceasta este obiecția posibilistă de care aminteam mai devreme, și la care promiteam că voi reveni). Însă, în acest caz, de exemplu, în w El va afirma că X e adevărată în w'' . Dacă El este atotștiutor în sens absolut, atunci desigur că nu putem susține numai că El știe în w că în w' propoziția X este adevărată sau că e falsă; trebuie să știe și că El

* Adeptul „existențialismului” – poziția filosofică discutată în capitolul anterior.

există în w' și, de asemenea, că în w' El afirmă unele propoziții și respinge altele. Însă una dintre ele este și că în w'' e adevărată X . Prin urmare, în w Dumnezeu va putea afirma ori nu o propoziție ca: „În lumea w' Dumnezeu afirmă că X e adevărată în w'' ”. O astfel de propoziție nu e de forma nemodalei „ X ”; este modală, dar nu pur și simplu de forma „ $w''X$ ”, ci e mai complicată: o putem exprima prin: „ $w'w''X$ ”. Așadar, în w se formează o imagine a lui w' ; dar – la rândul ei – această imagine cuprinde imagini ale tuturor celorlalte lumi. Ca urmare, Dumnezeu va putea afirma în w ceva de genul următor: că în w'' propoziția X este adevărată, dar că în w' se afirmă că X e falsă în w'' ; cu alte cuvinte, în w avem: $w''X$ dar $w'w''\neg X^*$.

Dacă rămâneam numai la strategia avută în vedere mai devreme – când acceptam că în w se formează imagini ale celorlalte lumi – atunci în interiorul lui w puteam vorbi despre cum arată o lume; dar nu puteam spune dacă acea imagine e adecvată sau nu; lucrul acesta se putea realiza numai ieșind din w și comparând o lume w' , să zicem, cu imaginea ei în w . Acum însă, rămânând în interiorul lui w , putem spune că ea e reflectată adecvat (sau nu) de w ; vom accepta că se întâmplă astfel dacă, pentru orice propoziție X , în w e adevărat că: în w e adevărată X dacă și numai dacă în w e adevărat că: în w e adevărat că X e adevărată în w' . Mai pe scurt, în w e adevărată, pentru orice X , echivalența $wX \equiv ww'X$.

Desigur că următoarea replică (a platonistului) va fi imediată: nu e vorba despre reflectarea adecvată a lui w' în w , ci numai despre pretenția lui w că reflectă adecvat pe w' , fiindcă – potrivit procedurii de mai sus – nu se iese din w pentru a vedea cum este *realmente* w' . Platonistul are dreptate; însă trebuie să ne amintim, mai întâi, că lumile respective sunt înțelese ca *existente*, dar nu în sens absolut, ci în w . Apoi, ceea ce este foarte important e că aici s-au propus mecanisme de a spune în *interiorul* unei singure lumi ceea ce părea că trebuie considerat că reprezentând raporturi *exterioare* lumilor. Pentru a face mai plauzibilă puterea acestei

* Așadar, Dumnezeu e atotștiutor în sens absolut în w – și știe în w că în w' el este atotștiutor numai în sens relativ.

strategii^{*}, să reluăm discutarea unui context sugerat mai devreme. Să presupunem că avem două lumi, w' și w'' , care sunt astfel încât orice fapt din prima are loc și în a doua și invers. Așadar, am putea zice că, în w , propoziția $w'X$ e adevărată dacă și numai dacă e adevărată și $w''X$ (adică propoziția $w'X \equiv w''X$ e adevărată în w pentru orice X). Numai că în w' tot ce se întâmplă se întâmplă în chip contingent, în timp ce în w'' unele fapte au caracter necesar, stau adică sub anumite legi. Fie Y o propoziție care descrie un atare fapt. Că Y e necesară în w'' va fi exprimat în w în felul următor: (relativ la w) în w'' nu va fi adevărat numai că Y ci și că în orice lume posibilă w''' , Y este adevărat. Așadar, în w vom avea adevărată propoziția: $w'w'''Y$ pentru orice w''' (sau $w'(\forall w''')w'''Y$). În schimb, tot în w , să presupunem că în ce o privește pe w' , deși va fi de asemenea adevărat că $w'Y$, vom avea, pentru un anumit w''' , $w'w''' \neg Y$ (sau: $w'(\exists w''')w''' \neg Y$). Iată deci că putem arăta apelând *numai* la semantica lumilor posibile, cum diferă între ele cele două lumi, w' și w'' ²⁰.

Ajunși în acest loc, va fi ușor să propunem generalizarea procedurii urmate. În loc să spunem numai că în w avem imagini

* Aș vrea să menționez doar pe scurt încă două avantaje ale strategiei de față: mai întâi, e posibil să se dea un tratament satisfăcător acelor situații în care se combină obiecte fictive cu unele reale. Bunăoară, când spun: „Citind Iliada, Andrei se simțea tot atât de viteaz ca Achile”. În al doilea rând, abia acum e posibil să se analizeze o situație de genul celei exemplificate în vestita porțiune din *Frații Karamazov* în care e cuprinsă povestirea *Marele Inchizitor*. O ficțiune a ficțiunii, această posibilitate de iterare a ficțiunii pe care o învățăm când citim *O mie și una de nopți*, dar pe care o uităm apoi, îmi pare esențială: atât pentru că permite generalizarea (de pildă, o generalizare ca aceea încercată aici cu conceptul de lume posibilă), cât și pentru că indică reflexivitatea. Când însăși ficțiunea (posibilul) se ridică în actual și naște ficțiunea (ceea ce e posibil să fie posibil), se pune deja problema cum este ficțiunea posibilă (problema *posibilității posibilului*).

ale unei lumi w' și o imagine ale lui w' în altă lume w'' , să admitem că vom avea, de asemenea, imaginea în w a imaginii pe care o are în w''' imaginea lui w' în w'' etc. Mai limpede: în w avem o imagine a unei lumi w' ; această lume w' , existentă în w , conține o imagine a unei alte lumi w'' (până aici acceptaserăm deja acest lucru); la rândul ei, lumea w'' conține imagini ale altor lumi posibile, de pildă a lui w' . Prin urmare, acceptăm că în w are de asemenea sens să ne întrebăm și cu privire la adevărul unor propoziții ca „ $w'w''w'''X$ ”. Desigur că nu avem nici o limitare internă pentru a ne opri aici în generalizarea procedurii*.

Să revenim acum la întrebarea (4a). Ea ne provoacă să găsim mecanisme pentru a da seamă de următoarea situație: în w , propoziția X este adevărată. Am putea face astfel încât „ X e adevărată în w'' ” să fie o propoziție necesară, dar aceasta în chip contingent? Așadar, să luăm propoziția wX . Fie acum o lume posibilă w'' , în care ea este adevărată. Să vedem însă mai mult, când ea va fi nu doar adevărată, dar necesară în w'' . Propoziția wX este necesară în w'' , dacă și numai dacă în w'' e adevărat că $(\forall w''')w''w'''wX$.

Dar să admitem că această necesitate e doar contingentă – prin urmare că ce se întâmplă cu w'' nu e cazul cu orice lume. Așadar, am putea avea: în lumea w'' este adevărat că $(\forall w''')w''w'''wX$, dar există o lume w' astfel încât în w' e adevărat că $\neg(\forall w''')w''w'''wX$. Vom avea deci: $w''(\forall w''')w''w'''wX$, dar $w'\neg(\forall w''')w''w'''wX$.

d) *Lumea actuală*

Să încercăm să numim condițiile prin care identificăm faptul că o anumită lume posibilă, w să zicem, este lumea actuală. Condițiile pe care le am în vedere sunt cele care definesc modul în care lumile posibile se reflectă între ele; iar problema pe care ne-o

* În latinește, „oglinadă” se spune *speculum*. Speculația – cum e și cea desfășurată în acest *paragraf* – este o oglindire; o reflectare în oglinzi. Cea de aici privește felul în care se oglindesc, una pe alta, diversele lumi posibile.

punem este dacă lumea actuală satisface anumite astfel de condiții. Să considerăm, într-adevăr, următoarele trei condiții:

- 1) lumea w reflectă adecvat oricare altă lume posibilă care există în ea; dar
- 2) unele lumi nu reflectă adecvat alte lumi; însă
- 3) că se întâmplă așa ceva – e reflectat adecvat în lumea w .

Cred că această descriere a comportamentului pe care – intuitiv – îl acceptăm ca definitoriu pentru lumea actuală este corectă. Desigur, eu nu spun prin aceasta că cele trei condiții sunt și suficiente pentru a identifica lumea actuală, între toate celelalte lumi posibile: această descriere spune doar că statutul lumii actuale de a fi actuală este corelat cu o mulțime de trăsături ale ei. Chiar dacă ele nu definesc faptul că o lume este lumea actuală, ele o caracterizează îndeajuns pentru a putea ca – într-un context semantic dat – să putem să o vizăm exact pe ea. Că o lume anume w este lumea actuală e corelat cu anumite structuri semantice: cu rolul *logic* pe care această lume în are în aceste structuri. Desigur, astfel se face oarecum dreptate actualistului, tezei sale că există o lume cu un statut special; dar, pe de altă parte, se acceptă poziția posibilistă, potrivit căreia acest statut special nu este dat de un statut aparte al obiectelor, proceselor care au loc în lumea actuală. Să ne amintim că pentru Lewis „actual” se aplică *în primul rând* lumilor posibile, și doar apoi obiectelor din ele. Într-adevăr, aici lumea actuală e caracterizată în funcție de raportul ei cu celelalte lumi; proprietățile care îi conferă eminența privesc raportul ei cu alte lumi, nu cu obiectele pe care le cuprinde*. (Cititorul care este interesat de această chestiune, corelată cu întemeierea logică a acestor aserțiuni, e rugat să se aplece asupra considerațiilor de la sfârșitul Appendix-ului 2.) (O consecință importantă care decurge

* Pentru Lewis, indexicalitatea termenului „actual” era strâns legată de o susținere opusă: lumea actuală, potrivit lui, e lumea ai cărei locuitori suntem noi – și, de aceea, ea e lumea actuală *pentru noi*.

de aici e și aceea că problema actualității e altceva decât problema existenței^{*}.)

Dacă ne uităm cu atenție la condițiile (1) – (3), vom putea observa că prin ele lumea actuală apare într-un sens ca *fundament*, ca reazem ultim al tuturor faptelor admise. În ce sens? Simplu zis, în acela că orice fapt, pentru a fi evaluat, trebuie privit în raport cu lumea actuală: ea reflectă adecvat celelalte lumi, precum și felul în care ele se raportează una la alta. E actuală, deci, în sensul că face ca ceea ce apare în ea este (relativ la clasa tuturor lumilor posibile) identic cu ceea ce se întâmplă cu și între acele lumi. Acest fundament logic – care e necesare pentru a putea să susținem că o anumită lume este lumea actuală – posedă (prin condițiile (1) – (3)) următoarele trăsături. El este:

- a) absolut, pentru că este același peste orice context considerat;
- b) definibil și identificabil;
- c) identic cu sine;
- d) transferabil, căci într-o altă clasă de contexte el poate fi altul; în sfârșit,
- e) el nu este o entitate numai transcendentă: el funcționează și exterior, ca o condiție globală asupra a tot ce se întâmplă în orice context, dar și în interior, fiindcă lumea actuală e – în același timp – privită ca una *dintre* celelalte lumi.

Dacă lucrurile stau astfel, atunci panorama pe care o avem în față e următoarea: într-o lume posibilă – cea actuală *w*, bunăoară – ne formăm imagini despre alte lumi (despre atâtea lumi câte ne permite *w*). Dar aceste imagini sunt îndeajuns de bogate încât să cuprindă în ele imagini ale, iarăși, altor lumi. De pildă, în *w* avem

* Dat fiind că „actual” privește *primum quid* statutul lumilor posibile, nu problematica obiectelor posibile, se poate înțelege acum de ce, în capitolul anterior, am insistat atât de mult pe definirea pozițiilor actualistă și posibilistă în funcție de felul în care concep acestea ideea de lume posibilă și raporturile între acestea, iar nu – așa cum se procedează de obicei – pe considerații asupra ideii de obiect posibil.

imaginea unei lumi w' ; dar în această imagine a lui w' găsim o imagine a lui w'' și o imagine a lui w . Am văzut că, întrucât în w se poate reconstrui tot ce avem nevoie să spunem despre celelalte lumi, propriu-zis putem – formal – să ne mulțumim numai cu w ; celelalte lumi – în măsura în care sunt – sunt imaginile lor în w . Prin aceasta însă putem spune: ele *există* în w ; și anume *există în sensul cel mai tare al cuvântului*. (Cum se va vedea în Appendix 2, contrapartea formală a acestei susțineri este aceea că putem să construim toate rezultatele logice apelând numai la structuri în care avem a face cu o lume și cu imaginile celorlalte lumi în cadrul ei.)

Un realist în privința lumilor posibile s-ar putea îndoi de aceasta: el va zice că, totuși, chiar dacă în interiorul unei lumi putem spune orice dorim despre celelalte lumi, aceasta nu probează că celelalte lumi nu există. Aplicând briciul lui Occam, desigur că nu avem de ce să presupunem că în afara imaginii lui w' în w există și w' însăși, despre care tot ce știm e recuperabil însă în imaginea ei din w . E adevărat, va replica el, însă w' e *totuși altceva* decât imaginea ei în w . Din punct de vedere metafizic, diferența e foarte mare: aceea dintre a accepta că există și w și w' , pe de o parte, și aceea de a accepta că există doar w , înzestrată cu proprietăți anumite, pe de alta. Realistul are la dispoziție și o altă linie de argumentare: potrivit procedurii dezvoltate mai sus, am realizat o reducere a lumilor posibile, existente în chip absolut, la imaginile lor în w . Înseamnă însă prin aceasta că le-am și eliminat? Dacă reducem teoria numerelor la cea a mulțimilor, înseamnă că admitem că nu există numere, că nu ele există, ci mulțimi cu diferite caracteristici? Se știe ce dificultăți mari apar dacă se merge pe acest drum: cum avem mai multe strategii neechivalente de traducere care fac ca același număr să-i corespundă mulțimi diferite, nu avem nici o procedură pentru a arăta *care* din mulțimile respective este *acest* număr.

Acestor argumente cred că li se poate răspunde astfel: desigur că e o deosebire între faptul că w' există în sens absolut și faptul că w' e reflectată. Însă puterile de exprimare ale lui w sunt foarte mari; în w se poate construi o reprezentare a acestei situații – anume în w se poate spune cum este w' , adică ce propoziții sunt adevărate în w' (că X e adevărată în w' și că Y e falsă în w' – deci

că: $w'X$ și $w'Y$), dar și că w' este reflectată în w într-un anume fel (că: în w e adevărat că X e adevărată în w' și că în w e adevărat că Y e falsă în w' – deci că: $ww'X$ și $ww'Y$). Atunci în interiorul în w e posibil să reconstruim întreagă această deosebire. În ce privește cea de-a doua obiecție, ea este legată de prima. Într-adevăr, putem face ca ideea că w' e redusă la imaginea ei în w să fie exprimată în w^* .

Prin urmare, nu avem un sens mai tare pentru *existența* unei lumi w' decât acela că are o imagine în w : orice alt sens „mai tare” se poate dovedi că e reductibil la acesta. Consecință: în ce privește *lunile posibile*, nu există un sens absolut al lui „a exista”; nu avem decât „a exista în...”. Am văzut însă că imaginea lui w' – deci: w' însăși! – e de ajuns de puternică pentru a cuprinde în sine o imagine și a lui w , ca urmare w există, la rândul ei, în w' .

La modul general deci, putem prin mecanismul reflectării unei lumi de către o alta, al reflectării într-o lume a relațiilor dintre lumi să oferim o primă *reconstrucție a ideii de perihoreză a lumilor posibile*. Dar ea este încă destul de puțin fină. Că așa stau lucrurile, vom observa imediat ce luăm în discuție următorul exemplu. Să presupunem că în w există w' ; așadar, în w există o imagine a lui w' ; deci în w sunt adevărate sau false propoziții precum $w'Y$ sau $w'\neg Y$; dacă e însă așa, înseamnă că, de pildă, X poate fi wY sau $w\neg Y$. Prin urmare, în w trebuie să avem fie propoziția $w'wY$, fie propoziția $w'w\neg Y$ etc. În această situație, pentru a zice că w' este în w , iar w , la rândul său, este în w' , cele două lumi nu au cum să fie tratate simetric – așa cum s-ar cuveni însă (căci ceea ce vrem să dovedim e o simetrie, că fiecare există în cealaltă). Într-adevăr, a trebuit să admitem că în w avem de-a face cu propoziții ca $w'wY$, în timp ce în raport cu w' ne-au fost suficiente propoziții mai simple, de forma wY : e trebuit, așadar, să luăm lumea w ca mai complicată în alcătuirea ei decât w' ; ea cuprinde o imagine a lui w' , care cuprinde o imagine a lui w ; în schimb, w' cuprinde doar o imagine a lui w – fără a avea însă puterea de a spune că în w se cuprind imagini de lumi. Dar acestea se cuprind! – s-ar putea

* Procedura e simplă: în w sunt adevărate toate expresiile de forma $w'X \equiv ww'X$.

obiecta: acel Y e de forma, să spunem $w'Z$, și deci w' ne-ar putea, la rândul ei, spune că în w e cuprinsă o imagine a sa. Prin aceasta nu se rezolvă totuși dificultatea, pentru că astfel în raport cu w' vom avea de cercetat propoziții ca $ww'Z$, în timp ce în raport cu w e nevoie să luăm în seamă propoziții iarăși mai complicate, precum $w'ww'Z$ etc.

Propozițiile cu care lucrăm sunt membri ai unei ierarhii; ele se află pe o poziție cu atât mai înaltă cu cât șirul de nume de lumi ce le prefixează e mai mare. Dificultatea descrisă aici are totuși o rezolvare: oricât de multe trepte am urca, presupunând că avem în w' imagini de imagini de imagini..., w ar trebui luată întotdeauna cu o treaptă mai complicată în structură. Cu aceasta, perihoreza ca relație simetrică – ar fi serios afectată. Dar pentru logician există o cale simplă de scăpare dintr-o astfel de dificultate: *dacă facem astfel încât urcușul treptelor să fie permis până la infinit* (la infinitul numărabil, desigur!) *ea va cădea*. Dacă, deci, sunt admise imagini infinite de bogate în „adâncime” ale lumilor posibile, atunci imaginea lui w' în w va fi îndeajuns de bogată pentru a oglindi pe w ca întreg. Numai sub această presupunere perihoreza lumilor are un sens veritabil. Atunci vom putea avea: w' există în w ; w'' există în w' ; iar w există în w'' – această imagine a lui w în w'' fiind puternică într-atât încât să oglindească adecvat pe w .

Această situație ne duce iarăși la problema actualității. Să presupunem că totul se desfășoară în interiorul unei lumi w ; am remarcat că, atunci, w ar putea fi tratată ca lumea actuală, ea funcționând într-un mod care o separă de celelalte lumi. Actualitatea, așadar, nu e o trăsătură, cât o *funcție* a unei lumi. Or, această funcție, zice posibilistul, ar putea fi funcția oricărei alte lumi – de aceea „actual” este indexical. Noi am văzut totuși că *nu* e așa: numai w poate să aibă această funcție, pentru că toate pe care le avem în vedere se petrec în interiorul lui w . Într-adevăr, *deși actualitatea e o funcție a lui w , numai w poate să o aibă*. Lumea w este un fel de *condiție a posibilității* celorlalte lumi, pentru că în ea există toate celelalte. Să ne aducem aminte de discuțiile purtate mai devreme, despre faptul că Dumnezeu ar trebui conceput nu numai ca o entitate existentă într-o lume, ci și ca principiul de la care purced toate lumile posibile. Tot așa este și lumea w , lumea

actuală: mai întâi, toate lumile există pentru că sunt în ea, există în sensul că sunt imagini – creaturi – în ea^{*}.

^{*} Dar, creaturi fiind, nu sunt mai puțin reale decât celelalte entități care există în w : fapte, obiecte etc. Nu avem nici un motiv să spunem că, întrucât un obiect există într-o lume, doar într-o lume, el este fictiv, nu are un statut ontic veritabil. Același lucru se întâmplă acum cu lumile, care există în w . De ce nu ar exista în sensul cel mai deplin al cuvântului? Totuși, aici avem o problemă – și încă una gravă. Spunem că un obiect – Socrate, să zicem – există veritabil și nu doar într-un sens derivat (ca imagine în w) pentru că ne-am putea închipui același obiect ca existând într-o altă lume; în existența sa, el nu e legat de acea lume. Dar imaginea lui w' în w este în w , ea nu poate fi în afara lui w ; de aceea, w' nu există veritabil, nu există în cel mai deplin sens al lui „a exista”. În acest loc sunt două aspecte, care trebuie deosebite cu grijă. Mai întâi, un posibilist ca Lewis susține același lucru și în ce privește obiectele, fără ca de aici să decurgă că obiectele – care nu există, după el, decât într-o lume – ar avea un statut ontic deficitar. De ce ar fi atunci așa cu lumile? Mai mult, spre deosebire de posibilist, noi putem aici să exprimăm în interiorul unei lumi raportul între această imagine a lui w' și lumea w' însăși (ceea ce posibilistul nu putea face cu obiectele: relația de similaritate între diverșii pandanți era exterioară, în afara lumilor). Cel de-al doilea aspect e următorul: intuiția posibilistului, că un obiect nu poate exista decât într-o lume, cred că merită să fie păstrată. Obiectul are raporturi esențiale cu lumea în care există. La fel se întâmplă și cu faptele dintr-o lume: dacă le scoatem din acea lume și încercăm să le transferăm în alta, apar dificultăți. Un actualist precum Plantinga ar protesta însă. Motivul e că, pentru el, lumile posibile sunt agregate de stări de lucruri (și, deci, de fapte); acele stări de lucruri există înainte de a fi cuprinse într-o lume, și de bună seamă că ar putea prea bine să fie luate din lumea w' și mutate în w'' . A face parte dintr-o lume nu schimbă, pentru Plantinga, statutul ontic al stărilor de lucruri. Mai mult, pentru el stările de lucruri există în chip necesar, iar existența necesară – în toate

Dar, în al doilea rând, lumea actuală nu este numai *principiul* celorlalte lumi; ea este, în același timp, *una dintre* lumile posibile, la fel ca ele și în același rând cu ele: în *w* se creează o imagine a lui *w*, iar orice lume *w'* își formează o imagine în sine despre *w*. Lumea actuală are, prin urmare, un dublu rost: unul *transcendental* (le face pe toate posibile) și unul *constitutiv* – e una dintre numeroasele lumi. Statutul acesta al ei îl voi numi *reflexiv*.

Dificultățile în conceperea unei atare poziții logice a unei entități sunt deosebite: cum, de pildă, ar gândi teistul o situație în care Dumnezeu, deși principiu al tuturor lumilor, există în fiecare dintre acestea? În întreaga istorie a gândirii teologice s-a manifestat tensiunea dintre transcendența divinității și necesitatea de a o caracteriza și în chip immanent, într-un fel *iuxta res*, *inter res*. În religia creștină însă întâlnim o conceptualizare exemplară a unei atari situații. E vorba de statutul celei de-a doua persoane a Sfintei Treimi. Fiul este nu numai principiu al lumii, ci și o existență „îtrupată” în lume, o existență immanentă.

Reconstrucția făcută aici ideii de perihoreză a lumilor posibile, în măsura în care încorporează astfel de mecanisme semantice reflexive, cred că ar putea avea o deosebită relevanță asupra argumentul ontologic: ea sugerează că aceasta ar putea fi reconstruit schimbându-i-se radical structura. De aceea cred că este foarte interesantă încercarea de a-l reformula astfel încât să poarte nu asupra unei idei abstracte de Dumnezeu, ci asupra celei de-a doua persoane divine, Logosul întrupat, Hristos. Scopul acestui paragraf e acela de a oferi condițiile semantice și, deci, filosofice

lumile posibile – a unei lumi orecare presupune acest lucru! Însă eu tratez lumile ca primitive; accept că există mereu; dar aceasta nu mai presupune că și faptele, stările de lucruri există astfel. Acum, faptele, la rândul lor, au raporturi esențiale cu lumea în care există; scoase din ea și puse în altele – ele însele se schimbă; sunt *relative* la lumea în care sunt împinse. Nu voi insista aici asupra acestei chestiuni. Mai pe larg ea e tratată în *Realitate și practică socială*, Editura Politică, București, 1989, în special la paginile 111-112; 117-119.

pentru a produce o atare versiune a argumentului ontologic. În *Încheierea* lucrării voi încerca să împlinesc acest proiect*.

Să revenim însă la ideea de actualitate. Am caracterizat actualitatea unei lumi ca o funcție specifică ei, în raport cu celelalte lumi; dar să ne gândim la următoarea situație: în w avem imaginea unei lumi w' . Lumea w' e într-atât de bogată încât în interiorul ei se pot reconstrui, *în întregul lor*** , celelalte lumi. Față de aceste lumi, care există în w , lumea w' are – de asemenea – un dublu statut: ea este principiul lor, acel ceva care le face să existe; în același timp, ea este una dintre lumile care există o dată cu celelalte, în w' . Așadar, statutul lui w' este și el reflexiv. În raport cu acele lumi care există în w , w' funcționează ca *lumea actuală*. Cum w' este în fond oricare, înseamnă că orice lume poate funcționa (și, realmente și funcționează, pentru că fiecare poate fi construită ca suficient de bogată) ca lumea actuală. Într-un sens, bazându-ne pe această observație, vom putea spune că „actual” este un termen indexical. Mai mult, să zicem că în w' există o lume w'' ; la rândul ei, și aceasta va fi atât de bogată încât să cuprindă în ea lumi întregi și relații între acestea – și să fie, în raport cu acelea, lumea actuală ș.a.m.d.,

Mai întâi, lumea w' și, la fel, w'' etc., există în w ; în w putem spune despre w' că funcționează ca lumea actuală într-un anume context. Orice aserțiune pe care o facem despre orice lume noi o facem din interiorul lui w : chiar și despre w nu putem vorbi decât din ea; nu dinafara ei. Actualitatea „specială” a lui w stă, în esență, în aceea că ea întemeiază teza că nu ne situăm vreodată pe o poziție absolută („absolut” însemnând: „din punctul de vedere al nici unei lumi posibile, nici măcar al lui w ”). O reconstrucție a intuiției fundamentale a actualistului, că lumea e tot ce există – aceasta e rezultatul atins aici. E vorba însă de un actualism modal:

* În lucrarea citată în nota anterioară am încercat să construiesc structuri semantice capabile să dea seamă de această nouă versiune a argumentului ontologic, pe care le-am aplicat în alte contexte cu caracter reflexiv: în analiza teoriei marxiene a relațiilor bănești, a teoriei lui Marx cu privire la locul producției materiale în viața socială.

** În acest sens, reflectarea este un *concept macrologic*.

lumea e tot ceea ce există, în acest „tot” incluzându-se toate celelalte lumi posibile, cu toate cele ce se petrec în ele. Să reținem acest lucru, asupra căruia vom reveni.

În al doilea rând, privilegierea lui w se exprimă și într-un alt sens: de fapt, w este într-atât de bogată încât nici o altă lume nu poate să o întrecă sub acest aspect; imaginile în ea ale lui w' , w'' etc., cuprind *tot* ce se cuprinde în acelea. Pe de altă parte, *tot* atât de bogate cât w sunt și celelalte lumi: dacă w' reflectă adecvat pe w , atunci lumea w' , bunăoară, spune în interiorul său despre w tot ceea ce realmente spune w . Însă de aici nu decurge că actualitatea lui w nu e nimic altceva în plus față de actualitatea lui w' . Dimpotrivă: w definește ceea ce poate fi spus; numai pentru că w este actuală – funcționează ca actuală – pot funcționa astfel (în contextul căruia îi dau naștere și pe care îl păstoresc) și lumile care există în w^* .

* Ar mai trebui spus următorul lucru. Lumile posibile au fost caracterizate prin ideea de reflexivitate, deci prin aceea că, pe de o parte, fiecare lume e una dintre nenumăratele lumi; apoi că, pe de altă parte, fiecare lume posibilă poate da seamă de toate celelalte. Împreună, cele două condiții fac din lumile posibile entități ontice fundamentale. În general, în ontologie entitățile care au fost considerate ca exemplificând reflexivitatea au fost *indivizii*, obiectele individuale. Statutul lor reflexiv stă în aceea că, pe de o parte, ei sunt itemi particulari, alcătuind o largă categorie de itemi de același fel; pe de alta, ei exprimă esențial și prescurtat întreaga existență. De aceea, a ști ce este existența înseamnă a ști ce sunt indivizii. Problema cu această abordare este că nu poate fi indicat, decât în cazuri cu totul deosebite, un item (un obiect) care să funcționeze reflexiv, în sensul în care funcționează astfel, bunăoară, lumea actuală, nous-ul anaxagoric ori Logosul întrupat în lumea oamenilor, potrivit creștinismului. O a doua problemă cu indivizii este că cea de-a doua condiție constitutivă reflexivității nu poate fi construită în cazul lor cu ajutorul ideii de reflectare (excepție: neoplatonicul principiu după care „toate lucrurile

e) *Logica lumilor posibile*

Însă din discuțiile de mai sus răsar imediat câteva nedumeriri: Sunt lumile posibile efective? Și: este o lume w aceeași cu imaginea sa în w' , altfel zis: putem trans-identifica lumile posibile? Le voi aborda pe rând.

(i) *Sunt lumile posibile efective?* În chestiuni delicate precum e cea pe care o cercetăm aici, semnalele de avertizare sunt binevenite. Concluzia pe care vreau să o indic acum – și, cu părere de rău, mărturisesc că până în prezent, nu am făcut aproape nimic împotriva ei, ba chiar, prin formulări foarte imprudente, nu știu de nu cumva am alimentat-o – e următoarea. Să considerăm condiția:

În w , X .

Ea ne spune că, în w , propoziția X este adevărată. Acum, potrivit condițiilor de adevăr, o propoziție X este adevărată într-o lume posibilă dacă (și numai dacă) faptul pe care îl exprimă X are loc în acea lume posibilă. În w propoziția „Socrate este filosof” e adevărată dacă (și numai dacă) în w are loc faptul că Socrate este filosof. Să trecem însă la o condiție de forma:

În w , $w'X$.

Ea ne spune că, în w , propoziția $w'X$ este adevărată. Potrivit condițiilor de adevăr, $w'X$ e adevărată în w dacă (și numai dacă) faptul – *modal* – pe care îl exprimă această propoziție are loc în w . Bunăoară, propoziția „Socrate este filosof în w' ” este adevărată în w dacă (și numai dacă) în w are loc faptul *modal* că Socrate este filosof în w' .

Ca întotdeauna atunci când avem în vedere chestiuni semantice se cuvine să subliniem cum diferă această abordare de cea sintactică. Să pornim de la sugestia, menționată în paragraful anterior, că – pentru a revendica în chip veritabil ideea de perihoreză a lumilor posibile – trebuie să admitem o infinită bogăție în adâncime a acestora: în orice lume vom avea imagini de lumi posibile, imagini de imagini, imagini de imagini de imagini de

sunt în toate”, ori monadele leibniziene, care oglindesc și ele întregul univers).

lumi posibile, și așa mai departe, la infinit. Cu aceasta, perihoreza e garantată, este posibil – în chip veritabil, simultan și în sensuri la fel de puternice – ca w' să existe în w , iar w să existe în w' ; iar împreună cu perihoreza e garantată și ideea că atunci când vorbim despre o lume w' ca existentă într-o altă w , putem vorbi despre w' ca întreg.

E acum momentul să formulăm mai precis ideea că această succesiune de imagini de imagini de imagini ... de lumi posibile merge până la infinit. Fiindcă exprimarea e vagă și s-ar putea să ne inducă în eroare. Spunem, deci, că o lume w reflectă adecvat o altă lume w' atunci când, *oricare* ar fi propoziția X , X e adevărată în w' dacă (și numai dacă) în w e adevărat că X e adevărat în w' . Așadar:

(R) w reflectă adevărat pe w dacă și numai dacă $w'X \equiv ww'X$ pentru orice X .

Să fim atenți aici și să menționăm explicit următorul lucru: pentru a scrie definiens-ul din (R) trebuie să apelăm la un limbaj în care să putem construi *toate* propozițiile de care avem nevoie. Și anume: dacă X e o propoziție, iar w este (nume pentru) o lume, atunci wX este o propoziție (care, potrivit celor zise mai sus, denotă faptul că în w are loc faptul (denotat de X)). S-ar părea că în chiar acest loc apar dificultățile. Căci, pentru a determina dacă două lumi posibile w și w' satisfac definiția (R), trebuie să considerăm orice propoziție X . Or, întrucât pentru orice X suntem forțați, potrivit lui (R), să lucrăm cu wX , deci cu o expresie mai complicată, ar părea să decurgă că trebuie să acceptăm propoziții de forma

$$w_1w_2w_3...X$$

unde șirul de nume de lumi posibile din fața expresiei X este *infinit* de lung. Fiindcă numai așa am putea să spunem cum, pentru orice propoziție X , w reflectă corect dacă aceasta este adevărată în w' . Ar rezulta că avem nevoie, pentru a da seamă de perihoreza lumilor posibile, de un limbaj ale cărui expresii să fie infinit de lungi (și, prin chiar aceasta, am ieși în afara ariei desțelenite prin logica standard, care nu admite decât expresii finite ca lungime).

Un atare raționament este însă greșit. Tot ceea ce ne constrânge definiția (R) e să admitem că, pentru orice propoziție X , oricât de lungă ar fi aceasta, trebuie să considerăm una încă și mai

lungă. Dar, desigur, dacă cea de la care pornim e finită, și rezultatul prefixării ei (potrivit regulii, formulate aici, de construire a formulelor) cu un nume de lume posibilă e tot o propoziție finit de lungă.

Cu un termen împrumutat de la Petrus Hispanus, vom putea spune că numai într-un sens *sincategorematic* e nevoie de propoziții de lungime infinită. Să ne gândim, într-adevăr, la următoarea analogie: despre mulțimea numerelor naturale zicem că este infinită. Dar această susținere se poate face în două feluri:

a) *sincategorematic*, în sensul că, oricât de mare ar fi un număr natural, putem arăta că în mulțimea numerelor naturale se cuprinde un număr natural încă și mai mare;

b) *categorematic*, în sensul că mulțimea numerelor naturale are un număr infinit de elemente.

Sugestia mea este că definiția (R) nu ne constrânge să admitem într-un sens *categorematic*, ci numai într-unul *sincategorematic* că propozițiile care trebuie considerate sunt infinite; prin urmare, nu e necesar să admitem că unele propoziții sunt infinit de lungi, ci că, oricât de lungă ar fi o propoziție, trebuie să considerăm o alta încă și mai lungă.

O ultimă observație în acest loc: definiția (R) este, de fapt, incorect formulată. Definiens-ul spune că lumea w reflectă adecvat pe w' . Dar e această reflectare una absolut adecvată? În spiritul semanticii, răspunsul este în mod evident negativ. Căci w reflectă, adecvat sau nu, pe w' într-o altă lume w'' (care, sigur, poate fi chiar w sau w'). Așadar, mai corect, (R) va trebui scrisă astfel:

(R') w reflectă adecvat pe w' dacă și numai dacă în w'' : $w'X \equiv ww'X$, pentru orice X .

Prin mijloacele lui (R'), raporturile discutate apar acum ca interioare unei lumi w'' . Nu e aici locul să argumentez cum (R') înlătură puțința interpretărilor pe care nu avem capacitatea de a le distinge de cea standard, intenționată.

Dar trebuie să menționez un alt aspect. Spre deosebire de (R), definiția (R') ne constrânge, cred, să atingem infinitul în sens *categorematic*. Dar nu, desigur, în sensul că va trebui să admitem propoziții infinite de lungi, ci în altul: în felul în care funcționează lumea w'' , trebuie să presupunem că ea are în fața-i o privesc

încheiată; nu foarte precis formulat, ea trebuie să-și poată contempla întreaga împărăție. Nu doar să vadă că, dincolo de acel munte sau acel fluviu ea se întinde mai departe, deci nu doar în chip sincategorematic, ci și în sensul că ea va vedea hotarele autorității sale. Dar, pe de altă parte, acest infinit, relativ la care se desfășoară totul (= relativ la care se constituie imaginile de lumi, imaginile de imagini de lumi etc.; altfel zis, se instituie perihoreza), nu este unul *atins*. Nici de aici încolo nu admitem o infinitate efectivă în adâncime de imagini de imagini de imagini... de lumi; dar această infinitate trebuie să o luăm ca fiind dată sub w'' , atunci când zicem: „în w'' ...”.

Acest infinit este, așadar, pe de o parte, unul deja constituit; căci altfel nu am mai putea spune: în w'' ,... – în sensul că în w'' se întâmplă tot ce avem de zis. Și, pe de o parte, acest infinit e numai *de atins*, dar niciodată atins. Căci – iar lucrul acesta l-am formulat de nenumărate ori până acum – în semantica pe care am construit-o aici trebuie:

1) să admitem un context (= o lume) sub care (= în care) se desfășoară totul; și

2) să admitem că nu putem niciodată să părăsim acest context, să trecem dincolo de el, să îl eliminăm și să ne punem pe poziția ochiului divin*.

Consecința care decurge de aici *pentru genul de conceptualizare teoretică practică în acest paragraf* este, cred, următoarea: lumile posibile – sub condiția perihorezei – nu pot fi tratate drept construcții efective, ci doar ca având *valoare regulativă*.

Speranța ca *lumea ca totalitate* să fie un concept despre un obiect, speranță pe care o salutasem în capitolul anterior, poate abia acum să fie privită în față. Vom accepta pe de o parte (oarecum resemnați), că suntem constrânși în diverse moduri să

* În *Realitate și practică socială* formulam această cerință astfel: nu putem trece de la: în w , X , la: are loc wX , fără a menționa *în raport cu cine* are loc acest wX . În (R'), expresia „în w'' , ...” exprimă reazemul care nu poate fi neglijat. Totul se desfășoară în raport cu ceva.

trasăm distincția dintre: 1) totalitatea existențelor dintr-o lume; și 2) acele existente ca totalitate*. Iar această distincție, așa cum s-a văzut, ne-a condus la admiterea faptului că lumea este pentru noi un *ideal regulativ*, în sensul kantian. Pe de altă parte însă, – și pe acest loc se află tăria poziției filosofice pe care o susțin, spre deosebire de alte conceptualizări ale acestei situații – lumea nu funcționează numai ca ideal regulativ, ci și constitutiv**: ea este una dintre lumile-obiecte pe care le manevrăm²¹.

Interludiu despre argumentul ontologic la Plantinga. În versiunea lui A. Plantinga a argumentului ontologic *faptele modale sunt folosite în chip esențial*. Poate tocmai acest apel la fapte de un gen special exprimă semnificația cea mai mare pe plan filosofic a reconstrucției lui Plantinga. Desigur, aici e vorba de a interpreta poziția susținută de el; pentru Plantinga, apelul este nu la fapte modale, ci la proprietăți de un anumit fel. Însă aici s-a admis, implicit, că scopurile pentru care au fost introduse aici proprietăți pot fi satisfăcute și altfel, anume cu ajutorul faptelor modale. Mai mult, această a doua strategie îmi pare: 1) mai economică „ontologic”: nu postulează atât de multe feluri de entități misterioase, intensionale precum „proprietățile esențiale”***; 2) mai intuitivă; 3) mai generală; și 4) mai puternică.

În cauză este premisa centrală a argumentului anselmian în varianta sa modală: „Existența lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă”. În cea mai elaborată formă pe care i-o dă Plantinga, ea devine:

(42) Există o lume posibilă *w* în care proprietatea *a* avea mărime maximă este exemplificată.

* E tocmai ceea ce am repetat anterior cu insistență: lumile posibile trebuie luate ca primitive.

** Este iarăși vorba de funcționarea ei reflexivă. Paradigmatic, o entitate care funcționează într-un atare registru este *planta originară* a lui Goethe: aceasta este atât *modelul arhetipal* al plantei, cât și un obiect căruia îi convine existența empirică, pe care deci o putem căuta aici și acolo ca *fenomen*.

*** Haecceitățile, ca proprietăți esențiale de un anumit fel, sunt și ele luate ca dispensabile.

Reamintesc că proprietatea „a avea mărime maximă” e definită prin: a fi desăvârșit în orice lume w' . Atunci vom putea scrie mai departe:

(42a) Există w astfel încât există un obiect x și în w este adevărat că în orice lume w' obiectul x este desăvârșit.

Să reflectăm puțin asupra condiției: în w este adevărat că, în orice lume w' , x este desăvârșit. Aici avem un fapt modal, anume de forma: $ww'D(x)$, pentru orice w' (aici $D(x)$ înseamnă: x este desăvârșit). În fond, (42a) poate fi formulată, apelând la cuantificatori (asupra lumilor posibile și asupra obiectelor din ele) astfel:

(42b) $(\exists w)w(\exists x)(\forall w')w'D(x)$

Intenția lui Plantinga este să tragă de aici concluzia:

(45) Proprietatea de a avea mărime maximă este exemplificată în orice lume.

Ținând cont de definiția acceptată pentru „a avea mărime maximă”, rezultă că ceea ce se vrea probat este:

(45a) $(\exists x)(\forall w)w(\forall w')w'D(x)$.

Pentru a realiza acest lucru, Plantinga apelează la principiul modal^{*} că o proprietate modală, precum „a avea mărime maximă”, nu variază de la o lume la alta. Ce înseamnă însă aceasta? Să lăsăm deoparte cuantificatorii $(\exists x)$ și $(\forall w')$ ^{**}. Se observă că ceea ce vrea Plantinga este să treacă de la $ww'D(x)$, pentru un oarecare w , la $ww'D(x)$, pentru orice w . La prima vedere, pare imposibil; nu e însă deloc așa, dacă admitem că orice lume posibilă reflectă adecvat orice altă lume, că, deci, imaginea pe care și-o face o lume w despre o altă w' este întotdeauna corectă (în esență, acesta e principiul modal al lui S5). Aceasta înseamnă că în w este adevărat că $D(x)$ e adevărat în w' (= că în w' e adevărat că obiectul este desăvârșit) dacă și numai dacă realmente în w' e adevărat că $D(x)$. Adică: $ww'D(x) \equiv w'D(x)$. Așadar, putem trece de la

(42c) $ww'D(x)$ la

(45b) $w'D(x)$.

* Al sistemului modal S5.

** Că lucrul acesta e posibil e o consecință a admitterii posibilității trans-identificării (cf. mai jos).

Acum fie o lume oarecare w'' . Să presupunem că w'' își formează o imagine despre w' . Această imagine va fi, la rândul ei, adecvată, prin urmare vom avea și: $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$. De aici, ținând cont de (45b), obținem

$$(45c) w''w'D(x)$$

valabilă pentru orice w'' . Apoi, introducând din nou cuantificatorii eliminați, se obține imediat (45a) – q.e.d.

Cred că argumentul modal, în varianta lui Plantinga, nu este logic valid. Aceasta pentru că: 1) trecerea de la (42) la (45) nu e logic validă; 2) însăși premisă (42) e chestionabilă, întrucât formularea ei încorporează asumții care nu pot fi susținute.

De ce nu este validă trecerea de la (42) la (45)? Evident, aici am în vedere replicile acestora – (42a) și (45a). Suspiciunea primă o provoacă principiul că orice lume reflectă, oglindește adecvat orice altă lume; trecerea care ne interesează presupune valabilitatea acestui principiu. În ce mă privește, cred că, într-un sens, acest principiu trebuie păstrat*. El trebuie păstrat în sensul că lumea posibilă care funcționează ca lume actuală trebuie să fie „atotștiutoare”. Dar, dacă e așa, atunci în raționamentul nostru e obligatoriu să păstrăm constant contextul în care îl desfășurăm. În trecerea de la (42a) la (42b) ne situăm în *interiorul* unei anumite lumi w ; presupunem că ea este „atotștiutoare”, așadar atunci când am asertat: $ww'D(x) \equiv w'D(x)$, nu puteam face aceasta într-un sens absolut, ci numai în w ; deci, în w cel mult este adevărat că $ww'D(x) \equiv w'D(x)$. Să notăm totuși că atunci când spunem că „ w este atotștiutoare” se cere doar ca w să știe ce se întâmplă în anumite părți – cele *nemodale*, descrise cu ajutorul unor predicate nemodale cum ar fi „a fi desăvârșit” – ale lumilor. Dar, în trecerea de la (45b) la (45a), se presupune că o altă lume, anume w' (care în fond e oarecare) este atotștiutoare, deci că în w' avem $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$. Or, nu e permis ca o dată să raționăm în w , altă dată în w'' . Dacă, totuși, vrem să păstrăm puțința de a trece de la (42a) la (45a), va fi nevoie să admitem că $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ e adevărată în w'' și că această susținere, ca întreg, e adevărată în w – dar

* Trebuie – într-un anume sens – să păstrăm, deci, intuiția filosofilor că sistemul modal S5 este fundamental.

atunci nu vom mai putea conchide, în w , din $w'D(x)$ și $w''w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ la propoziția (45c)*. S-ar putea sugera totuși altceva – că în ambii pași ai demonstrației ne-am găsit în w , deci, $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ e adevărată de la bun început în w . Numai că acum trebuie să presupunem nu doar că w este „atotștiutoare”, ci și că e astfel orice lume care există în ea.

Să presupunem totuși că este așa. Însă nici acum nu putem trage concluzia dorită. Iar motivele sunt legate de felul – deficitar, cred – în care e concepută premisa (42b). Dacă o interpretăm în sensul că în lumea w (= cea actuală) există un obiect care are mărime maximală, atunci intrăm în cerc vicios, căci se presupune că acel obiect este deja actual. Premisa ar trebui atunci să aibă forma:

(42d) În lumea w'' , $w \exists((x)(\forall w')w'D(x))$, pentru un w .

În acest caz, lumea w''' va fi actuală și „atotștiutoare”. Dar trebuie, de asemenea, să presupunem că și w , care există în w''' , e astfel. Chiar dacă e așa, nu vom obține însă că în w''' e adevărat (45a): $(\exists x)(\forall w)(\forall w')w'D(x)$ – ceea ce ar face ca argumentul să fie valid (deși sub atâtea supoziții despre cum se comportă lumile care există în cea actuală – în w''' !) – ci altceva

(45d) În lumea w''' , $w(\exists x)(\forall w'')w''(\forall w')w'D(x)$ pentru un w .
adică

(45d) În lumea w''' e adevărat că în lumea w e adevărat (45a).

Se obține, deci, că acel x care are mărime maximă există în una din lumile care există în cea actuală, nu însă că există și în cea actuală. Or, argumentul voia să probeze tocmai acest lucru²².

(iii) *Putem trans-identifica lumile posibile?* Răspuns: și da, și nu – depinde în ce context. În raport cu lumea actuală (reamintesc: dacă totul se desfășoară în w , atunci aceasta e actuală; dacă raționăm despre ce se întâmplă într-o lume w' care există în w și dacă nu ne interesează decât ce se întâmplă în w' , atunci aceasta va funcționa ca actuală), putem face trans-identificări. De pildă, să presupunem că lumea w' , care în lumea actuală w este așa-și-așa, e reflectată în w'' ca fiind altfel, și anume așa cum în lumea actuală

* Pentru că din $w''(w'D(x) \equiv w''w'D(x))$ obținem $w''w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ și nu știm dacă avem de asemenea $w'D(x) \equiv w''w''w'D(x)$.

este lumea w'' . Dar putem spune că este vorba despre aceeași lume, reflectată altfel, pentru că, deși w'' nu o vede pe w' ca fiind așa cum este „în realitate”, adică așa cum o vede w , totuși, din perspectiva lui w lumea pe care w'' o reflectă ca fiind w'' este w' . Câtă vreme rămânem în cadrul lui w , noi putem spune cum se metamorfozează în diverse lumi *această* lume, care este așa-și-așa.

Dar dacă ne situăm pe poziția lui w'' , ca lume care există în w , situația se schimbă. Nu avem, din punctul de vedere al lui w'' , cum să raportăm pe w' la w''' și să zicem că w' este w''' . Căci putem spune acest lucru numai dacă ieșim din w'' și, din interiorul lui w , susținem așa ceva. Că w' este w''' are sens să spunem numai relativ la w . Desigur, dacă w'' ar reflecta adecvat pe w , atunci în w'' am putea zice de asemenea că: w' este ceea ce din punctul de vedere al lui w este w''' . Deci nici acum nu se poate afirma, din w'' , că w' este w'' , adică din w'' nu are sens să îl trans-identificăm pe w' cu w''' .

Situația se prezintă asemănător și atunci când vrem să trans-identificăm obiecte. În raport cu lumea actuală, aceasta nu e o problemă: căci ceea ce facem atunci când zicem că un obiect anumit există într-o altă lume este să spunem, din perspectiva lumii actuale, ce s-ar întâmpla cu *el* într-o altă situație. Când zicem: „Socrate ar fi putut fi comandant de oști”, afirmăm că în lumea actuală e adevărată propoziția: „Există o lume w' în care Socrate e comandant de oști”; aceasta e adevărată în w când în w e adevărată propoziția „În w' e adevărat că Socrate e comandant de oști”, pentru un w' oarecare. Dar nu e nici o problemă să trans-identificăm pe *Socrate*, cel despre care în lumea actuală w afirmăm: „Socrate este filosof” cu acel individ din w' . Problema ar apărea dacă lumile w și w' ar fi separate între ele. Dar nu e așa: w' există în w și afirmația din w' despre Socrate este făcută, la fel ca și cealaltă, tot în w !

Se păstrează în această semantică distincția *de dicto/de re*? Să luăm următorul exemplu. Avem două propoziții, prima *de re*, a doua *de dicto*:

1) Numărul la care mă gândesc acum este în chip necesar prim.

2) Este necesar ca numărul la care mă gândesc acum să fie prim.

Dacă eu realmente mă gândesc acum la numărul 7, atunci (1) e adevărată; în schimb, (2) nu e așa, pentru că de bună seamă că acum m-aș fi putut gândi la altceva. Să traducem acum cele două propoziții în semantica expusă în paragraful de față. Voi nota $G(\dots)$ pentru „mă gândesc acum la ...” și $P(\dots)$ pentru „... este prim”. Acum iată traducerile:

(1a) În w este adevărat că: $G(x) \cdot (\forall w')w'P(x)$

(2a) În w este adevărat că: $(\forall w')w'(G(x) \cdot P(x))$.

Dacă înlocuim în ele pe „ x ” cu „7”, atunci din (2b) (care rezultă prin substituție din cea de-a doua) va fi deductibilă (1b) (rezultatul substituției în prima). Într-adevăr,

(2b) $(\forall w')w'(G(7) \cdot P(7))$

este echivalentă cu:

(2c) $(\forall w')w'G(7) \cdot (\forall w')w'P(7)$.

Acum, din $(\forall w')w'G(7)$ deducem prin instanțiere $wG(7)$. Dar, cum știm că w este atotștiutoare, în w e adevărat că $w'G(7) \equiv G(7)$. De aici și din (2c) decurge imediat

(1b) $G(7) \cdot (\forall w')w'P(7) - \text{q.e.d.}$

Pe de altă parte însă, așa cum cititorul va putea observa cu ușurință, (1b) este adevărată, în timp ce (2b) este falsă. Așadar, (2) nu decurge din (1) – deci cele două propoziții sunt diferite.

f) *Existența ca predicat*

Fie acum două lumi posibile; cea actuală w și o a doua w' care diferă de lumea actuală prin faptul că în ea nu Platon, ci Socrate a scris dialogul *Lysis*, iar învățătorul lui Platon a fost Empedocle. Noi în w afirmăm două propoziții:

(3) În w este adevărat că autorul lui *Lysis* a băut cucută.

(4) În w' este adevărat că învățătorul lui Platon a băut cucută.

Dacă vom considera că în aceste propoziții fiecare din cele două descripții denotă acel obiect pe care îl denotă în lumea actuală, w , atunci (3) este falsă, în timp ce (4) e adevărată. Dar dacă vom considera că în aceste propoziții fiecare din cele două descripții denotă acel obiect pe care îl denotă în lumea w' , atunci

(3) este adevărată, în timp ce (4) este falsă^{*}. Așadar, propozițiile (3) și (4) sunt *ambiguous*: (3), bunăoară, poate fi citită în două feluri:

(3.1) Autorul lui *Lysis* este astfel încât în w' el a băut cucută.

(3.2) În w' acel om care este autorul lui *Lysis* a băut în w' cucută.

Să încercăm să exprimăm ceva mai precis aceste două propoziții.

Vom pune:

(3.1.a) În w este adevărat că $(\exists x) ((x = \text{autorul lui } Lysis) \text{ și } w'(x \text{ a băut cucută}))$

(3.2.a) În w e adevărat că $w'(\exists x)(x = \text{autorului lui } Lysis \text{ și } x \text{ a băut cucută})$

Se vede aici cu limpezime care e deosebirea dintre cele două propoziții: prima privește ceea ce se întâmplă cu cel care este autorul lui *Lysis* în w , a doua ce se întâmplă cu cel care este autorul lui *Lysis* în w' . Ca să luăm un exemplu, pentru ca (3.1.a) să fie falsă, e suficient ca „autorul lui *Lysis*” să nu fie în w o descriție veritabilă, adică să nu existe în w un și numai un individ căruia să-i convină aceasta; pentru (3.2.a), aceeași condiție e suficientă de data aceasta însă în raport cu w' .

Să luăm însă și o altă propoziție:

(5) În w' este adevărat că Pegas este un cal cu aripi.

Să presupunem că (5) e adevărată; aici expresia „e adevărată” înseamnă că e adevărată în lumea actuală w . Așadar, vom avea:

(5a) În w este adevărată propoziția $w'(\text{Pegas este un cal cu aripi})$.

Problema noastră s-ar putea formula acum astfel: putem conchide de la (5) la

(5b) În w este adevărat că $(\exists x) ((x = \text{Pegas}) \text{ și } w'(x \text{ este un cal cu aripi}))$.

care se obține din ea prin generalizarea existențială? Bănuiesc că discuțiile *in extenso* realizate pe parcursul lucrării atrag cu ușurință atenția asupra faptului că răspunsul depinde de felul în care construim logica lui „a exista”. Am discutat pe larg, în prima parte

^{*} Pentru că în w' , să zicem, Empedocle a murit aruncându-se în vulcanul Etna.

a acestei lucrări, două mari tipuri de teorii în acest sens: potrivit celor de primul tip (linia Kant-Frege-Russell), existența nu este un predicat al obiectelor; potrivit celor de al doilea tip, existența este un predicat, dar unul special (ceva mai devreme am menționat poziția lui Plantinga, care consideră că el este unul „esențial”). Ambele tipuri de teorii au în comun ceva: supoziția că este ceva special cu existența (cu propozițiile în care asertăm că anume entități – obiecte, de pildă – există).

Cred că, în străfundurile sale, această supoziție este corectă, cel puțin în măsura în care ea duce la concluzia că logica lui *roșu* e diferită de cea a lui *a exista*. Însă, de obicei, filosofii presupun ceva mult mai tare: că existența diferă în mod fundamental în logica sa de oricare alt predicat. Acest stutut deosebit al existenței le-a părut multor filosofi că ar avea consecințe directe în multe alte investigații. De pildă, am văzut mai devreme că s-a putut argumenta în sensul că puțința de a atribui unui obiect o anumită proprietate nu e independentă de faptul că acesta există sau nu. Tot așa, unii filosofi au sugerat că problema posibilității de a *referi* la obiecte nu trebuie strâns conexată cu cea a existenței. Unele teorii, spre exemplu cele ale lui Russell ori Quine, asumă explicit ca axiomă că nu putem referi decât la ceea ce este. În fundalul lor se înalță către cer sentința lui Parmenide: „nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi”. De aceea, pentru ele este centrală preocuparea de a găsi mecanisme de a manevra termenii non-referențiali – precum „Pegas” ori „regele actual al Franței” – cărora nu le corespunde nici un obiect în lumea noastră.

Dar această presupunere tare îmi pare greșită. Desigur că, odată comparată cu predicatele obișnuite, precum „roșu”, „existența” dezvăluie caracteristici „logice” pe care nu le împărtășește cu aceasta. Însă diferă ea de *oricare* predicat? Lucrul acesta abia trebuie demonstrat. Ipoteza pe care voi încerca să o susțin în continuare este mult mai slabă. În esență, ea afirmă că *existența nu trebuie să joace un rol atât de special în teoria*

*referinței**. Desigur, termenul „a exista” are un comportament logic deosebit de cel al multor predicate; dar că este așa – aceasta trebuie să fie numai o teoremă a teoriei referinței, nicidecum un principiu al posibilității ei. Prin urmare, acel statut care va fi atribuit existenței va trebui să fie atribuit și altor predicate. Și, în fond, cred că realmente există și alte predicate care se conformează unei aceleiași logici. Cred că numai dacă admitem această ultimă afirmație vom reuși într-adevăr să facem plauzibilă susținerea că teoriile referinței nu trebuie să depindă de teoria existenței. Voi desemna ca *reflexiv* statutul logic al unor atare predicate, între care se află existența**.

Mai devreme am zis că „actual” este, de asemenea, un termen reflexiv. Alți termeni reflexivi sunt „adevărat”, „heterologic” (predicatul russellian care a născut un paradox în teoria mulțimilor) etc. Pentru ca un termen care denotă un item dintr-o anumită colecție să fie reflexiv, e necesar să fie îndeplinite două condiții. Le repet:

1) acel item denotat să poată fi tratat ca fiind la fel ca ceilalți itemi ai colecției, alături de ei; dar

2) el trebuie să dea seamă de toți ceilalți itemi, să poată lua asupra lui – metaforic zicând – întreaga lor „pățimire”.

Am văzut că termenul „actual” e reflexiv, în sensul că *lumea actuală*, pe care o denotă, funcționează sub zarea celor două condiții.

* Argumentarea în acest sens poate fi realizată pe diverse căi. Alternativ celei indicate aici s-ar putea încerca să se pornească de la axiome *neparmenidiene*. Am testat această cale în prima parte a acestei lucrări.

** Cf. și *Realitate și practică socială*, p. 270, nota 49; tot acolo această idee a fost formulată, în contextul interpretării realiste a cunoașterii, în felul următor: realismul nu trebuie legat de ideea păstrării trans-teoretice a referinței, ci de cea a păstrării intenției de a referi la ceva; trebuie să putem da seamă din perspectivă teoretică nu de faptul că ceva există, ci de acela că intenționăm să vorbim despre ceva ca existent (pp. 173, 177).

Dar și „există” este astfel: într-adevăr, *proprietatea* pe care o denotă trebuie să poată fi, mai întâi, o proprietate. E drept, ea are anumite caracteristici: este cea mai largă proprietate și, după Plantinga, este o proprietate necesară. Am avut mai înainte prilejul să menționez că unii filosofi au cugetat că aceste caracteristici sunt suficient de speciale pentru a-i asigura existenței statutul cu totul remarcabil care i s-a atașat. Părerea mea este că, dimpotrivă, ele fac doar ca existența să fie proprietate *alături* de celelalte; ele nu îi asigură însă o logică aparte; mai mult, ele nu sunt relevante din punct de vedere logic. De pildă: avem proprietăți tot mai largi: om, mamifer, animal, ființă vie, obiect material. Dacă acum admitem că x există dacă și numai dacă x este obiect, am construit pe „există” ca cel mai larg predicat. (Atenție: prin aceasta nu am identificat între ele două proprietăți – proprietatea a fi obiect și proprietatea a exista. Cele două proprietăți sunt entități intensionale; ceea ce s-a sugerat aici a fost să se accepte că ele au aceeași extensiune în lumea actuală). Dar, astfel construit, „există” e doar predicatul cel mai larg într-o ierarhie – și nu avem motive să presupunem că elementul ultim al ierarhiei este deosebit ca *natură* de celelalte, să zicem de predicatele a fi om ori a fi mamifer. Însă, astfel construit, „există” este în aceeași ierarhie cu celelalte predicate, e unul dintre ele.

Așadar, dacă existența este cel mai larg predicat pe care ceva îl poate avea într-o lume, înseamnă că e adevărat că, pentru orice lume posibilă w ,

(6) În w : $(\forall x)(x \text{ există})$

Dar ne putem întreba încă dacă am putea conchide de aici că:

(7) În w : $w'(\forall x)(x \text{ există})$

Să zăbovim aici o clipă. Problema este următoarea: cum interpretăm cuantificatorii $(\forall x)$ și $(\exists x)$? În capitolul anterior arătasem că ei pot fi interpretați în două feluri, actualist și posibilist. Să ne oprim la (7): dacă interpretăm pe $(\forall x)$ în chip actualist, înseamnă că vorbim despre toate obiectele care există în w' ; atunci $w'(\forall x)(x \text{ există})$ ar fi întotdeauna adevărată. Dar, dacă interpretăm pe w în chip posibilist, atunci $w'(\forall x)(x \text{ există})$ spune că în w' există toate obiectele posibile (și cele care există în w' , în w''

etc.); dacă ar fi adevărat în w că $w''(a \text{ există})$, atunci potrivit acestei interpretări, a va exista în w' , dacă (7) e acceptată.

Caracteristica de căpătâi a cadrului semantic schițat aici este că orice raport, orice relație exterioară lumilor posibile poate fi interiorizată, privită ca *interioară* lumii actuale*. Din acest motiv, în raport cu lumea actuală, nimic nu mai poate fi exterior; dacă $\forall x$ ar fi un cuantificator posibilist, ar însemna că trebuie să luăm în seamă ceva aflat în afara hotarelor acestei lumi. Așadar, $(\forall x)$ nu poate fi decât actualist (în raport cu lumea actuală!); când afirm o propoziție precum (6), eu spun: tot ce există este ceea ce există în w , lumea actuală. Să ne amintim însă că toate celelalte lumi există în w ; tot ce afirmăm despre ele afirmăm în interiorul lui w . De aceea, în raport cu toate celelalte lumi când folosim cuantificatorul $(\forall x)$, acesta trebuie să funcționeze ca posibilist. Putem formula, de aceea, susținerea că în w' nu există unele obiecte actual existente astfel:

(8a) În w : $(\exists x)w' \neg (x \text{ există})$.

Cuantificatorul $(\exists x)$ privește obiectele din w .

Orice lume din w funcționează însă, în raport cu ceea ce se întâmplă în interiorul ei, ca *lume actuală*. De aceea, atunci când avem în fața noastră o propoziție precum (7), putem zice: cuantificatorul este actualist relativ la w' și, de aceea, (7) este adevărată. Marea diferență dintre (7) și (8a) este că în prima avem o modalitate *de dicto* (cuantificatorul privește ce se petrece în interiorul lumii w'), în timp ce în (8a) modalitatea este *de re* (cuantificatorul se aplică unei expresii care conține numele unei lumi). Așadar: întotdeauna într-o modalitate *de dicto* în raport cu o lume w' cuantificatorul este actualist în raport cu acea lume; iar într-o modalitate *de re* în raport cu w' cuantificatorul este posibilist în raport cu w' .

* Acesta e un motiv pentru a susține că în raport cu lumea actuală dispare distincția *despre/in*; dar ea poate fi reconstruită în interiorul acestei lumi, privitor la celelalte. Cf. mai jos pentru această chestiune: voi argumenta că distincția este semnificativă și în raport cu lumea actuală, atunci când tratăm chestiunea existenței.

Acum să ne întoarcem la cea mai teribilă provocare la adresa semanticii lumilor posibile: cum tratăm propoziția „Sunt lucruri care nu există”? Primul lucru care trebuie spus este că aceasta va fi cercetată relativ la lumea actuală, w . Ea afirmă, în acest cadru, că unele lucruri nu există în w . Or, așa ceva pare imposibil, o dată ce am acceptat că lucrăm cu cuantificatori actualiști.

Chestiunea nu mai este acum aceea de a spune că – folosind cuantificatorii actualiști în raport cu w – în o altă lume nu există un anumit obiect, ci de a spune că există obiecte care nu există în w . Afirmatia noastră trebuie să fie deci despre obiecte din w (potrivit interpretării lui $\forall x$, ele toate există). Dar într-un sens, vrem să zicem că ele nu există.

Singura cale ar fi ca aserțiunea de non-existență să fie indirectă. Avem însă un mijloc în acest scop: anume, să spunem nu în interiorul lui w , ci *despre* w că acest obiect nu există în w . Ideea este cea pe care a dezvoltat-o Plantinga prin trasarea distincției în/despre: un obiect nu există în w , dar lucrul acesta nu poate fi spus în interiorul lumii w , ci din afara ei, despre ea. În cadrul semantic construit aici, putem, într-un sens indirect, să vorbim în interiorul lui w *despre* ce se întâmplă în w . Anume, putem deosebi între: în w , $\neg(x \text{ există})$, pe de o parte, și: în w , că $\neg(x \text{ există})$ e adevărată în w , adică: în w , $w\neg(x \text{ există})$ pe de altă parte. În w nu putem zice că x nu există; dar *în* w putem spune, *despre* w , că x nu există, adică în w putem spune: $w\neg(x \text{ există})$. În general, deci, dacă X e o propoziție, putem deosebi între:

- a) în w : X este adevărată; și
- b) în w : wX este adevărată.

Am susținut mai devreme că lumea actuală este atotștiutoare: ea știe deci tot ce se întâmplă în ea. Dacă, deci, în w propoziția X este adevărată, atunci w știe acest lucru, adică în w vom avea și wX . Or, dacă noi vrem să trasăm distincția între a spune ceva în o lume și a spune ceva despre o lume, nu mai putem spune că o lume este atotștiutoare: *căci nu mai putem susține că ea știe totul despre ea însăși*. Din faptul că wX e adevărată în w , nu avem cum să tragem concluzia că X e adevărată în w . Din perspectiva lui w – despre w – putem afirma mai multe despre w decât poate afirma w însăși. Bunăoară, despre w putem spune că x nu există în ea, putem

spune deci că, în w , $w \neg (x \text{ există})$, dar în w nu putem spune că x nu există – așadar nu avem: în w , x nu există. Așadar, vom formaliza propoziția „Sunt lucruri care nu există” prin:

(9) În w : $(\exists x)w \neg (x \text{ există})$.

Luând în considerare expresia $(\exists x)w \neg (x \text{ există})$, cuantificatorul $(\exists x)$ este posibilist relativ la w . Dar, pe de altă parte, având în vedere că totul se petrece în w , în (9) luată ca întreg $(\exists x)$ trebuie să fie actualist. Concluzia care decurge (pe care o voi cerceta mai în amănunțime puțin mai jos) e că o cuantificare posibilistă este, de fapt (= relativ la w), una actualistă, dar într-un sens indirect.

Să notăm că (9) diferă de propoziția: x ar fi putut să nu existe, adică de:

(8b) În w : $(\exists w)w \neg (x \text{ există})$,

dar și de propoziția: „Sunt lucruri care, deși nu există, pot să existe”, care se formalizează prin:

(9a) În w : $(\exists x)(w \neg (x \text{ există}) \text{ și } (\exists w')w' (x \text{ există}))$.

O obiecție gravă pare să mineze însă punctul de vedere susținut aici. Să ne întoarcem la propoziția (8a); potrivit regulilor semantice obișnuite, ea va fi adevărată atunci când există un obiect, fie acela y , astfel încât:

(8c) În w : $w' \neg (y \text{ există})$.

Dar cu acestea intrăm într-o contradicție, pentru că am acceptat deja pe (7); or, (7) împreună cu (8a) dau:

(8d) În w : $(w' (\forall x)(x \text{ există}) \text{ și } \neg (y \text{ există}))$

care se vede ușor că nu este consistentă. Desigur, dificultatea vine din felul în care gândim trecerea de la (8a) la (8c). Mai mult, de fapt problema e următoarea: dacă putem generaliza existențial din

(10a) În w : $w' (x \text{ are } P)$

la

(10b) În w : $w' (\exists x)(x \text{ are } P)$

sau și la

(10c) În w : $(\exists x)w'(x \text{ are } P)$

(10b) zice că (relativ la w) în w' există un obiect care are P ;
(10c) zice mai mult: că (în w) există un obiect care în w' are P .
Acceptând că orice cuantificator este actualist, desigur că trecerea de la (10a) la (10b) este validă, pentru că se face în interiorul lui w' . Dar putem conchide valid și de la (10a) la (10c)? Aparent, da – pentru că există următorul raționament: luăm condiția $w'(x \text{ are } P)$ ca fiind de forma: $x \text{ are } P'$; atunci nu este nici o problemă să generalizăm existențial pentru a obține pe (10c). Aici se face însă următoarea supoziție: că, atunci când ne referim la x , o facem din perspectiva lui w . Cu alte cuvinte, atunci când afirmăm pe (10a), noi descriem ce se întâmplă în w' din punctul de vedere al lui w .

Când afirmăm pe (10a) sau pe (8c), nu folosim încă nici un cuantificator. Dacă vrem să vorbim din perspectiva lui w despre ce se întâmplă în w' , atunci vom cuantifica posibilist relativ la w' , peste variabila liberă; dacă vrem să vorbim din interiorul lui w' , vom cuantifica actualist*. Să luăm un exemplu: fie propoziția „Sălbaticul din Filipine vede mingea de tenis din fața sa”. Cuantificând în „exterior”, obținem: „ $(\exists x)$ (sălbaticul din Filipine vede x în fața sa)”. Acum, noi putem descrie acel x ca fiind mingea de tenis și conchidem că „Sălbaticul din Filipine vede mingea de tenis din fața sa”. Dar dacă vom cuantifica în „interior” obținem: „Sălbaticul din Filipine vede că $(\exists x)(x \text{ este în fața sa})$ ”. Dacă acel om descrie obiectul respectiv bunăoară ca: „nucă de cocos stranie”, atunci putem conchide: „Sălbaticul din Filipine vede nuca de cocos stranie din fața sa”, această descriere a situației făcând-o el, nu noi.

Situația în care ne găsim acum este asemănătoare; când zicem: în lumea w este adevărat că în w' obiectul x are P , lăsăm o ambiguitate. Într-adevăr, prin aceasta putem zice fie că noi

* Pentru a nu îngreuna discuția, aici am simplificat: de fapt, în locul lui (10a), în care expresia „ x ” e interpretată ca o variabilă liberă, ar fi trebuit să scriu:

(10a') În w : $w'(a \text{ are } P)$ unde „ a ” este o constantă individuală, nu o variabilă.

descriem potrivit lumii w lumea w' , astfel încât x are P în w' ; fie că noi descriem în interiorul lui w' pe x ca având P . Mai general, atunci când zicem: „Imaginea lui w' în w este așa-și-așa”, nu este clar dacă avem în vedere cum descriem din perspectiva lui w pe w' sau dacă w' se descrie singură că este așa-și-așa. Am revenit la deosebirea dintre (3.1) și (3.2): putem descrie un individ ca fiind autorul lui *Lysis* în w , și apoi zicem că el face așa-și-așa în w' ; sau, dimpotrivă îl descriem în w' ca fiind autorul lui *Lysis* și zicem apoi, tot în w' , că face așa-și-așa. Stă însă în puterile lui w să deosebească între 1) descrierea pe care o face ea unui fapt din w' ; și 2) descrierea aceluiași fapt *din* interiorul lui w' ? (Desigur, rămâne exigența că putem spune că în cele două cazuri vorbim despre *același* fapt.) Altfel zis, poate discerne w între a o descrie pe w *despre* și a o descrie *în*? Am notat mai devreme cum se poate descrie distincția despre/în în cazul lui w , al lumii actuale (și, în consecință, pentru orice lume care funcționează ca actuală). Dar ea trebuie reconstruită și în cazul celorlalte lumi, pentru că despre ce se întâmplă în ele vorbim și din perspectiva lor, și din afara lor.

Cred că speranța vine dinspre utilizarea actualistă și, respectiv, posibilistă a cuantificatorilor. Soluția pe care o propun este simplă: ori de câte ori utilizăm cuantificatori posibilști relativ la o lume, vorbim *despre* acea lume; și, invers, ori de câte ori folosim cuantificatori actualști relativ la ea, vorbim *în* acea lume.

Intuiția este că o formulă ca $(\exists x)w'(x \text{ are } P)$ nu este construită *în interiorul* lui w' , ci în o altă lume, de obicei în w . Că nu este interioară lui w' – aceasta a fost recunoscut de toți adepții teoriei lumilor posibile, care au tratat-o ca modalitate *de re*: că este construită în interiorul lui w – rezultă numai în cadrele semnifice construite aici. Deși – lucrul acesta este de maximă importanță – adesea folosim, *în* lumea actuală, un *discurs mixt*, și *despre*, și *în* o lume. Că este nevoie să procedăm așa – filosofi ca Plantinga nu au văzut însă. Să ne aplecăm din nou asupra expresiei (8c): În w : $w' \neg (x \text{ există})$. Intervenția lui x în acest loc este ambiguă; dacă descriem *în* w' faptul că x nu există, atunci putem conchide:

$$(8e) \text{ În } w': w'(\exists x)\neg(x \text{ există})$$

care este falsă. Așadar, și (8e) ar fi trebuit să fie falsă. Dar dacă descriem același fapt *despre* w' , obținem (8a): În w : $(\exists x)w' \neg(x \text{ există})$ – care nu e obligatoriu falsă pentru unele lumi posibile. La fel

(8d) În w : $w'(\forall x)((x \text{ există}) \text{ și } \neg(y \text{ există}))$

e contradictorie dacă ce este sub w' e înțeles ca descriind în w' anumite fapte; dar dacă y e descris relativ la w , (8d) spune că în w' nu există toate obiectele din w – ceea ce este într-un totuș posibil.

Totuși, cu aceasta nu am dat încă soluția problemei, pentru că nu am arătat cum, în cadrul semantic construit aici, putem discerne între cele două interpretări. Ce mijloace *formale* avem într-un atare scop? Fie propoziția:

(8f) În w : $(\exists z)w'((\forall x)(x \text{ există}) \text{ și } \neg(z \text{ există}))$.

Este limpede că cuantificatorul $(\exists z)$ privește toate obiectele care există în w , iar $(\forall x)$ – toate lucrurile care există în w' ; de aceea, este posibil ca pentru o lume w' , (8f) să fie adevărată. Putem folosi regula semantică numită mai sus – $(\exists x)(x \text{ are } P)$ e adevărată în w dacă și numai dacă pentru un oarecare y e adevărat în w că y are P – pentru a conchide că (8f) e adevărată numai dacă e adevărată (8d)? Da – dacă susținem (informal) că y trebuie luat ca descris relativ la w , nu la w' .

Cu aceasta, aproape că am încheia discutarea existenței în ipostaza sa de *predicat alături de celelalte predicate*. Mai este totuși o problemă: am reconstruit deosebirea *despre/în*. Aceasta, să ne amintim, era folosită de Plantinga în chestiunea „actualismului serios”. Ca poziție filosofică, actualismul serios pune existența de-o parte față de celelalte predicate. El susține că un obiect nu poate avea nici o proprietate dacă nu există; dacă x are P , atunci x există. Dar dacă nu există, el nu are nici o proprietate, nici măcar pe cea a non-existenței. Pentru că, dacă ar avea-o, atunci – potrivit principiului că x are P numai dacă x există, ar decurge că x există, deși nu există: contradicție. Formal, putem scrie principiul actualismului serios astfel:

(as) $(\forall x)(\text{dacă } x \text{ are } P, \text{ atunci } x \text{ există}), \text{ pentru orice } P$.

Plantinga, așa cum am văzut, încearcă să rezolve dificultatea legată de proprietatea non-existenței apelând la deosebirea *despre/în* și menținând astfel, mai departe, actualismul serios. Cred însă că această poziție filosofică nu este corectă; ea se reazemă pe un rol aparte atribuit existenței. Să încercăm, de aceea, să interpretăm mai atent pe (as). Să presupunem că avem

(as.1) În w : $w'(\forall x)(\text{dacă } x \text{ are } P, \text{ atunci } x \text{ există})$.

În w' , $(\forall x)$ este, actualist, și deci (as.1) e trivial adevărat. Acum să presupunem că P este non-existența. Aici există o dificultate. Pentru a înlocui pe P cu non-existența, înseamnă că trebuie să fi cuantificat asupra lui P . Că e așa se observă din formularea lui (as). Numai că acest cuantificator nu este actualist în raport cu w' , ci posibilist. Prin urmare, când descriem proprietățile, vorbim din perspectiva lui w . Avem, prin urmare:

(as.2) În w : $(\forall P)w'(\forall x)(\text{dacă } x \text{ are } P, \text{ atunci } x \text{ există})$.

Instanțiind, obținem, ținând cont de cele dovedite mai devreme:

(as.3) În w : $w'(\forall x)(\text{dacă } w'(x \text{ are non-existență}), \text{ atunci } x \text{ există})$.

Dacă am vorbi dinspre w , am zice: în orice lume w' , dacă un obiect nu există, atunci există; și am privi totuși la această afirmație fără teamă că ne duce în contradicție. Principiul (as.3) evidențiază cu limpezime acest lucru: între faptul că w' spune despre w' că în ea x nu există și faptul că în w' obiectul x există nu are cum să se constituie contradicția*. Dar dacă e așa, atunci putem admite că obiectul x poate avea o proprietate (cea a non-existenței) fără să existe. Actualismul serios nu e așadar revendicat în cadrele semantice apărute aici. Morala care îmi pare că rezultă e următoarea: nu trebuie să privilegiem existența în raport cu celelalte predicate; ea stă alături de ele.

* Am văzut că Plantinga deosebea între $\neg(x \text{ există})$ și x are non-existență; aici nu e necesar să procedăm așa.

Atenție: ceea ce vreau să afirm nu este că principiul (as) este fals (căci, formulat pentru fiecare P în parte – deci dacă nu s-ar fi cuantificat peste predicate – el nu spune decât că existența este cel mai larg predicat); ce vreau să afirm este că principiul (as) nu susține poziția actualismului serios, că un obiect nu are nici un predicat în lumile în care nu există.

Notă. Fără a spune explicit, în discuțiile anterioare – în cercetarea distincției în/despre o lume, a cerințelor puse asupra clasei tuturor lumilor posibile admise etc. – am apelat la un principiu filosofic adânc, pe care A.O. Lovejoy, în celebra sa carte *The Great Chain of Being*²³, l-a numit *principiul plenitudinii*. Foarte general vorbind, funcționarea principiului plenitudinii stă în realizarea, împlinirea tuturor posibilităților. Istoria principiului cuprinde, de exemplu, teza lui Toma d'Aquino că Dumnezeu dorește multiplicitatea lucrurilor în tot aceeași măsură în care dorește propria-i perfecțiune; ideea lui Giordano Bruno de pluralitate a lumilor (care asigură împlinirea tuturor posibilităților); teza lui Spinoza că toate ideile lui Dumnezeu trebuie să fie realizate, concepția lui Leibniz potrivit căreia orice posibilitate are un impuls (*conatus*) către realitate, singura constrângere fiind cea de compatibilitate reciprocă (composibilitate) etc. Principiul rațiunii suficiente e cel care fundamentează acest univers împlinit.

Un loc aparte în istoria principiului îl are concepția lui Kant. În *Critica rațiunii pure*²⁴ el construiește principiul plenitudinii ca o Idee a rațiunii, având o folosire nu constitutivă, ci regulativă. „Rațiunea nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la intelect și, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu creează concepte (de obiecte), ci numai le ordonează și le dă acea unitate pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor”. Folosirea regulativă a ideilor transcendente stă în aceea că ele îndreaptă intelectul către un anumit scop, conferind conceptelor cea mai mare unitate, împreună cu cea mai mare extindere; chiar și când nu pornesc de la realitate, ideile rațiunii asigură sistematicul cunoașterii.

Principiul plenitudinii apare ca *lege a specificării*: în pofida grupării lucrurilor într-un același gen*, este cerută o diversitate de specii și subspecii; „și cum nu există nici o specie care să nu aibă la rândul ei o sferă... rațiunea cere, în toată întinderea ei, ca nici o specie să nu fie considerată în sine ca ultima, căci cum ea este tot un concept care nu conține în sine decât ceea ce este comun unor lucruri diverse... el trebuie să cuprindă sub el mereu alte concepte, adică subspecii. Această lege a specificării ar putea fi exprimată astfel: *entium varietas non temere esse minuendas*” (varietatea lucrurilor nu trebuie minimalizată) (p. 513). Fiind un ideal al rațiunii, legea specificării nu poate fi împrumutată din experiență, căci specificarea empirică nu merge mai departe de multiplicitatea observabilă. Dar, ca principiu al rațiunii, ea împinge rațiunea „să caute mereu această diversitate și să o presupună neîncetat, chiar dacă nu se dezvăluie simțurilor”. (A se vedea și pp. 519-520), unde Kant ia în discuție „faimoasa lege a scării continui a creaturilor”, evidențiindu-i caracterul de principiu regulativ, de „metodă de a căuta ordine în natură”, care, „ca atare, merge mult prea departe pentru ca existența și observația să-i poată fi adecvate”).

În raport cu principiul plenitudinii, poziția actualistului și posibilistului ar putea fi caracterizate în felul următor: potrivit actualistului, lumea actuală satisface acest principiu; lumea actuală e într-atât de bogată încât să conțină în ea toate lumile posibile, să asigure împlinirea tuturor posibilităților. Posibilistul respinge acest principiu; dar îl preia relativ la clasa *H* a tuturor lumilor posibile. Într-adevăr, orice posibilitate e împlinită în *H* – în sensul că în ea există o lume în care e împlinită acea posibilitate.

Poziția susținută în lucrarea de față poate fi caracterizată, pe de o parte, ca actualistă: aceasta în sensul că se acceptă că lumea actuală satisface *principiul plenitudinii*. Dar, pe de altă parte, lucrul acesta se face nu efectiv, ci numai regulativ. Lumea actuală nu se bucură de plenitudine, ci de plenitudine *potențială*.

* Aici funcționează ceea ce Kant numește „principiul omogenității” care permite reducerea speciilor la un număr redus de genuri.

g) *Existența ca predicat transcendent*

Ziceam mai sus că existența este un predicat la fel ca celelalte, care stă alături de ele; și totuși, ea este privilegiată. Am încercat să formulez acest fapt prin susținerea că existența este un predicat, dar unul reflexiv. Cum am subliniat, al doilea aspect implicat în faptul că ea este reflexivă constă în aceea că existența dă seamă de toate celelalte predicate. În ce sens se întâmplă așa? Și de ce răspunsul dat contează ca relevant din punct de vedere logic, spre deosebire de un răspuns ca: existența e privilegiată logic pentru că e cel mai larg predicat (pentru că, deci, principiul (as) este adevărat)? Simplu zis, răspunsul e următorul: pentru că existența e, în același timp, un predicat *transcendental*; ea pune lucrul în întreaga lui globalitate în raport cu lumile posibile. Să ne amintim de răspunsul lui Kant: afirmând că un obiect există, nu leg obiectul de un predicat anume, ci afirm obiectul împreună cu *toate* predicatele lui. Prin afirmarea existenței unui obiect, acesta este raportat la întreaga posibilitate: existența exprimă raportul obiectului cu *lumea*.²⁵

Aici nu voi merge pe linia Frege-Russell de interpretare a acestei situații – aceea de a conchide că existența nu este un predicat (al obiectelor). Voi susține altceva: că existența e un predicat transcendent și că această caracteristică este una logică a predicatului existenței. Am avut, de asemenea, ocazia să menționez că aceeași teză era interpretată de Plantinga – în opoziție cu linia Frege-Russell – în sensul că: 1) Kant formulează o poziție actualistă; 2) existența este o proprietate de un tip particular, anume necesară a obiectelor. Punctul de vedere pe care îl formulează Plantinga sugerează un lucru foarte important: că de felul în care înțelegem existența depinde poziția pe care o adoptăm în privința ideii de actualitate. Actualismul lui Kant, zice Plantinga, stă în aceea că, întrucât existența nu adaugă nimic conceptului unui obiect, nu există obiecte doar posibile; de aceea singurii

* Desigur, mai jos nu voi urmări să realizez o cercetare a punctului de vedere al lui Kant, ci să urmăresc unde duce sugestia kantiană, raportată la cadrul semantic conturat aici.

cuantificatori admiși sunt cei actualiști. Că este cel mai larg predicat – aceasta încă nu-i o caracteristică *logică* a existenței; dar că impune un anumit tip de cuantificatori – e astfel.

Dacă am rămâne însă numai aici, cred, nu am reuși să deslușim pe deplin semnificația logică a existenței. Pentru a arăta în ce constă caracterul ei transcendental voi porni tot de la ideea de cuantificare, și anume de la întrebarea: este cuantificarea posibilistă legată de ideea de existență? Am văzut mai devreme că pentru a spune că un obiect anumit y nu există într-o lume w , trebuie să apelăm la fapte modale: trebuie să zicem că o lume w' (anume chiar w) afirmă că în w nu există acest obiect y . Cu alte cuvinte, afirmațiile de non-existență se fac *din afara* lumii respective. (Desigur, motivul pentru care trebuie să procedăm așa e acela că existența e un predicat atât de larg încât domeniul entităților care îl satisfac coincide cu domeniul cuantificatorului. Dar abia acum suntem în poziția de a să trage concluziile logice!) Putem cerceta mai bine chestiunea dacă revenim la unele exemple considerate mai devreme. Fie din nou:

(5a) În w e adevărat că w' (Pegas este un cal cu aripi).

Am formulat mai devreme întrebarea dacă se poate conchide de aici că:

(5b) În w e adevărat $(\exists x)(x = \text{Pegas} \text{ și } w'(x \text{ este un cal cu aripi}))$.

În mod obișnuit, acceptăm că dacă Pegas nu există, atunci nu există nici un astfel de x despre care să afirmăm că este identic cu Pegas. Din (5a) nu putem conchide deci decât că:

(5c) În w e adevărat că $w'(\exists x)(x \text{ e un cal cu aripi})$

(nu însă și (5b)). Dar să luăm în discuție următoarea aserțiune:

(5d) În w : Pegas este un cal cu aripi, dar nu există.

Partea a doua a lui (5d), că Pegas nu există, știm să o formalizăm, conform cu (9). Avem deci:

(5d.1) În w : $w \rightarrow (\text{Pegas există})$.

Care este însă sensul afirmației în w că Pegas e un cal cu aripi, atâta vreme cât acesta nu există în w ? Putem afirma ceva în w despre ceva care nu există în w ? (Iar dacă afirmăm ceva despre Pegas, nu înseamnă că i-am acordat un anumit statut ontologic?) Desigur, există mai multe căi de a formula o soluție acestor dificultăți. Am putea, mai întâi, să procedăm în maniera lui Quine: să tratăm termenul „Pegas” ca un predicat de forma „pegasizează”. Atunci, prima parte a lui (5d) devine:

(5d.2) În w : $(\forall x)(x \text{ pegasizează dacă și numai dacă } x \text{ e un cal cu aripi})^*$.

Calea lui Quine este de a elimina toți termenii singulari. Dar este nevoie de această strategie *radicală*? Raționamentul desfășurat aici relativ la expresia (5d) se poate aplica și cazului (3.1), în care intervine nu un nume propriu, ci o descripție. Ceea ce vreau să argumentez este însă că nu e nevoie să realizăm analize ale expresiilor de forma lui (5d) sau (3.1) care să ceară eliminarea numelor proprii sau a descripțiilor definite. Dacă am solicita așa ceva, am concede și că existența trebuie să joace un rol de fundament în teoriile referinței – ceea ce nu cred că e nevoie să se facă.

O altă cale este aceea de a considera că avem a face aici de fapt cu determinarea sensului expresiei „Pegas”. Așadar, ceea ce afirmăm ar fi că: (în w) termenul „Pegas” înseamnă „cal cu aripi”. Dar ce înseamnă acest „înseamnă”? Că sensul lui „Pegas” este același cu sensul lui „cal cu aripi”? Aici iarăși apar probleme grave: au numele proprii sens? Ce sunt sensurile? Care sunt condițiile lor de identitate? etc. Una din sarcinile pe care și le-a asumat semantica modală a fost aceea de a analiza noțiunea de sens al unei expresii denotative, precum „Socrate”, „autorul lui *Lysis*”, „Pegas” sau „regele de astăzi al Franței” în termeni de lumi posibile. Ideea a fost următoarea: fiecărei astfel de expresii îi

* Aici trebuie să modificăm și pe (5d.1), în sensul de a trata pe „Pegas” ca o descripție. Nu intru în amănunte, însă este evident că aici apare problema raportului dintre teoria descripțiilor și a existenței; cea a felului cum interpretăm negația etc.

corespunde, în orice lume posibilă, o denotație. Bunăoară, unei descripții precum „autorul lui *Lysis*” îi corespunde în lumea actuală Platon; în alte lumi s-ar putea să-i corespundă doi oameni* sau nici unul**. Prin definiție, două expresii denotative au același sens dacă au aceeași denotație în orice lume posibilă.

Ceea ce aduce însă nou semantica formulată aici este că putem face ca aceste condiții despre ce înseamnă că un termen are un anumit sens să fie tratate ca fapte modale, care pot fi reprezentate cu ajutorul unor propoziții care vor fi adevărate sau false în lumea actuală. Atunci, în w vom avea, să zicem: $w \models (\exists x)(x = \text{Pegas})$; $w \models (\exists x)(\forall y)(y = \text{Pegas} \equiv x = y)$, etc. pentru fiecare lume posibilă din w . La fel, vom avea diverse propoziții (în w) care descriu modal denotația expresiei „autorul lui *Lysis*” ori a expresiei „cal cu aripi” etc. la diferitele lumi posibile. Sensul unei expresii diferă de al alteia dacă există o lume posibilă în care denotațiile lor diferă. Să numim sensul expresiei „ X ” ansamblul condițiilor care specifică, pentru fiecare lume posibilă, denotația lui „ X ” în cea lume.

Acum, când zic în lumea actuală w , în care Pegas nu există, că Pegas este un cal cu aripi, nu spun numai că, pentru orice x , dacă $x = \text{Pegas}$, atunci x este cal cu aripi; această condiție este adevărată pentru orice x , pentru că de fiecare dată atât antecedentul cât și consecventul ei sunt false. Dacă ar fi așa, atunci nu am avea cum să deosebim între această propoziție și propoziția „Pegas este o vacă purpurie”, căci și „ x e o vacă purpurie” e falsă în w , pentru orice x . Totuși, propozițiile „Pegas este o vacă purpurie” și „Pegas este un cal cu aripi” diferă între ele, și aceasta pentru că, zicem noi, „vacă purpurie” și „cal cu aripi” nu înseamnă același lucru. Dar pentru a zice așa ceva, trebuie să putem afirma că denotațiile celor două expresii diferă în cazul cel puțin unei lumi posibile; adică $(\exists w')w' \models (\exists x)(x \text{ este vacă purpurie și nu este cal cu aripi, sau } x \text{ este cal cu aripi și nu este vacă purpurie})$. Aceeași discuție trebuie să o realizăm și în privința lui Pegas: de ce diferă propozițiile „Pegas e

* Atunci, potrivit lui Frege, îi corespunde în acea lume drept denotație perechea celor doi oameni.

** Denotația sa în acea lume va fi, potrivit lui Frege, mulțimea vidă.

un cal cu aripi” și „Cerber e un cal cu aripi”? – din același motiv, că avem la dispoziție (= în w) denotațiile lui „Cerber” și „Pegas” în toate lumile posibile și, comparându-le observăm că ele diferă în cel puțin un caz.

Dar, pentru a ști dacă această condiție este adevărată sau nu, trebuie să putem inspecta *toate* lumile din w . Într-un sens, deci, trebuie să le avem pe toate ca date.

Putem să revenim acum la expresia (5d.1). De ce atunci când afirmăm în w că $w \neg (\text{Pegas există})$, ceea ce afirmăm este despre Pegas și nu despre Cerber? Și tot așa, când afirmăm în w că $w(\text{Socrate există})$, ce face să fim convinși că asertăm existența lui Socrate și nu pe a lui Platon? Răspunsul meu este că în aceste afirmații de existență este adus ca dat întreg *sensul* expresiilor „Pegas” ori „Socrate” (și la fel s-ar fi întâmplat lucrurile dacă în loc de nume proprii aveam în vedere descripții ori nume comune).

Așadar, teza lui Kant, că „există” este un predicat transcendentă (în sensul că atunci când zicem despre ceva că există, punem acel ceva împreună cu toate proprietățile lui) a fost reconstruită aici astfel: când zicem: „ x există”, trebuie să dăm întreg sensul lui „ x ”; trebuie, cu alte cuvinte, să evidențiem toate faptele modale* privitoare la x . Teza lui Kant este deci corectată: când zicem că ceva există, punem acel ceva împreună cu toate proprietățile sale *modale*. Existența are prin urmare menirea de a *da* faptele modale privitoare la x , de a strânge într-o colecție tot ce se întâmplă cu x în orice lume, nu numai în cea relativ la care spunem despre x că există sau nu.

Plantinga a sesizat că existența vizează proprietățile modale ale unui obiect atunci când a caracterizat-o ca o proprietate *necesară* a obiectului. În acest sens, sunt pe deplin de acord cu filosoful american.

* Am putea merge și mai departe, corelând fiecare fapt modal privitor la x cu o proprietate modală a lui x ; bunăoară, faptul modal că *în w acesta este comandant de oști* cu o proprietate modală a lui Socrate – *a fi comandant-de-oști-în- w* .

Un obiect nu ne este dat niciodată numai ca actual^{*}; el ne e dat, totodată, împreună cu toate posibilitățile lui. Acesta este motivul pentru care faptul că el există sau nu actual este hotărâtor în felul în care funcționează termenul cu ajutorul căruia îl numim; existența denotării nu ține de *logica* funcționării unei expresii. Ceea ce ține de logica funcționării ei este *sensul* acesteia, adică denotația ei în toate lumile posibile, nu doar în cea actuală. Existența, ca existență actuală, nu este deci suficientă pentru a defini logica funcționării unei expresii denotative.

3. Metoda idealului regulativ și metoda cunoașterii nestandard

În paragraful anterior am menționat câteva dificultăți teribile care se aștern în fața încercării de a autofunda teoria lumilor posibile. Pentru a asigura anumite cerințe, pe care le-am tratat ca intuitive, am sugerat că ideea de lume posibilă trebuie construită la modul regulativ („lumea posibilă este un ideal regulativ”). Cred, într-adevăr, că în acest fel se asigură respectarea acelor cerințe luate acolo ca preliminară. Rămâne însă deschisă chestiunea dacă ele sunt într-atât de constrângătoare încât să ne conducă la respingerea efectivității și la încercarea de a defini, în ultimă instanță, cunoașterea prin condiția regulativului.

În fond, cerința intuitivă pe care o avem în minte și care a stat în spatele discuțiilor depre „omniștiința” lumii actuale a fost următoarea: conceptul cunoașterii noastre trebuie construit astfel

* Să notăm și următorul lucru: privind lucrurile dintr-un unghi de vedere formal, această funcționare transcendentă a existenței face posibilă cuantificarea posibilistă. (Repet, ca predicat alături de celelalte, existența se corela cu cuantificarea actualistă). Atunci când cuantificăm posibilist, de pildă: $(\exists x)w'(x \text{ are } P)$, vorbim *despre* ce se întâmplă în w' . Acel x nu e determinat prin puterile lui w' , ci în raport cu toate celelalte lumi care există în cea funcționând drept actuală – w).

încât să putem da seamă de caractrul ei *intenționat*, standard. Lumea actuală trebuia să apară ca modelul intenționat al cunoașterii noastre, ca modelul ei standard. Când spunem: „Socrate este filosof” și spunem că această propoziție e adevărată, noi presupunem, mai întâi, că ceea ce avem în vedere e că propoziția este actual adevărată, adică adevărată de *lumea actuală*. Am discutat pe larg această chestiune mai sus. Dar noi mai presupunem ceva – iar această supoziție a fost cu totul ocolită până acum. Anume, presupunem că din clasa tuturor lumilor posibile noi suntem în stare să alegem exact lumea actuală: noi putem spune *care* dintre toate lumile posibile este cea actuală. Și de abia după ce am reușit să o selectăm exact pe ea, urmează operațiunea prin care determinăm când e adevărată în (sau despre) ea propoziția „Socrate este filosof”. Caracterul standard al cunoașterii stă în capacitatea noastră de a o raporta la lumea actuală. Lumea actuală este modelul *intenționat* al cunoașterii noastre. Chiar dacă celelalte lumi nu erau astfel, lumea actuală trebuia să fie standard. Căci, până la urmă, toate se raportau la ea – iar a raporta la ceva nestandard părea să nu mai garanteze în nici un fel puțința unei aprecieri corecte. Într-adevăr, când unitatea de măsură e distorsionată, cum am mai putea măsura corect cu ea? (Când, în plus, nici măcar nu cunoaștem *cum* e distorsionată; altfel zis, când e imposibil să avansăm proceduri sistematice de eliminare a distorsiunilor în măsurare). Intuiția noastră ne cerea, așadar, să presupunem că ținem strâns în brațe cel puțin câteva trăsături ale modelului standard al lumii și că, apoi, jonglăm cum vrem, pentru că oricând ne putem întoarce cu picioarele pe pământul pe care ne simțim siguri, întrucât este solid, real, și nu cețos, himeric.

Probabil însă că o atare intuiție a noastră nu e prea fericită. Să ne gândim, bunăoară, la teoria mulțimilor (TM). Aici situația se poate descrie astfel. Această teorie are o întreagă colecție de modele (dacă nu e contradictorie; se pare însă că nu există motive serioase care să conducă la o atare concluzie). Între ele, unele sunt intenționate, altele nu. În unele dintre cele neintenționate, toate mulțimile sunt însă numărabile. De bună seamă, când auzim de așa ceva, prima noastră reacție e aceea că nu pot exista modele numărabile ale TM, fiindcă în cadrul ei se pot demonstra: 1) că

există cel puțin o mulțime infinit numărabilă; 2) că teorema lui Cantor – după care cardinalul mulțimii putere a unei mulțimi e mai mare decât cardinalul acelei mulțimi – e valabilă. Atunci, în cadrul TM se poate demonstra din cele două condiții de mai sus că există cel puțin o mulțime nenumărabilă – și, deci, că orice model va trebui să dea seamă de acest lucru, adică să fie nenumărabil. Or, acele modele neintenționate sunt numărabile. Totuși, ele există, iar existența lor e garantată de teorema Löwenheim-Skolem.

Trebuie să accentuăm că în aceste modele există mulțimile de care vorbeam mai sus: una infinit numărabilă, iar alături de ea mulțimea ei putere și; în același timp, e validă și teorema lui Cantor. Cum e posibil așa ceva? După Skolem, lucrul acesta e cu puțință întrucât noțiunile teoriei mulțimilor sunt „relative”; ele nu au înțeles absolut, care să nu se schimbe chiar dacă noi ne schimbăm atenția de la un model la altul al acestei teorii. Ce exprimă ele, depinde de modelul pe care îl avem în vedere. „A fi finit”, „a fi infinit”, „a fi numărabil” – acestea exprimă proprietăți diferite în diferite modele. Afirmația: „Mulțimea X este nenumărabilă” are înțelesuri diferite în modele diferite, pentru că faptele pe care le descrie sunt diferite; faptul că X e nenumărabilă este într-un model m_1 un alt fapt decât faptul dintr-un alt model m_2 că X e nenumărabil. Or, a spune că o mulțime X e nenumărabilă înseamnă a spune că nu există o bijecție între X și mulțimea N a numerelor naturale. Dacă un model – nestandard – nu conține decât mulțimi numărabile, înseamnă că există o bijecție f între X (adică: interpretarea dată lui „ X ” în acel model) și N . Nu avem aici o contradicție cu teorema lui Cantor, care e și ea validă în acel model? După Skolem, nu – dacă observăm că, pentru a apărea contradicția, funcția f trebuie să fie definită în acel model. Or, dacă lucrul acesta nu se întâmplă, atunci totul e în ordine. Iar așa ceva e posibil dacă – spre a folosi limbajul din lucrarea de față – apelăm la *f* când vorbim *despre* modelul respectiv, nu *în* model.

Să ne gândim dacă s-ar putea aplica aici strategia menționată la un moment dat mai devreme de elaborare a distincției despre/în. Se poate. Și anume în felul următor: orice model este o entitate set-teoretică; mai simplu zis, el este – în fond – o mulțime intens structurată. Adică, orice model poate fi descris în termenii T .

Există prin urmare o expresie A a TM care spune că m este un model al lui TM. Că m este model, lucrul acesta este însă necesar adevărat, potrivit TM: adică, A este o teoremă a lui TM, e așadar validă în orice model m' al lui TM (m' poate fi, desigur, chiar m).

Acum, afirmația că A e validă în m' spune că în interiorul lui m' se construiește, în fond, m . Modelul m devine un model interior lui m' . Interesant e acum, să zicem, următorul caz: m este un model nestandard, iar m' e unul standard. În toată discuția care va urma, vom presupune că m' funcționează tot așa cum funcționează, în general, lumea *actuală*; am putea spune chiar că m' este modelul *actual* (în sensul, desigur, că el e modelul *standard*) al lui TM. În interiorul lui m' noi vom putea afirma următorul lucru: mulțimea X este nenumărabilă, adică nu există în m' vreo bijecție f' între X și N . Dar, tot în m' , mai afirmăm: mulțimea X este numărabilă în m . Să fim însă atenți, căci această afirmație (făcută în m') poate fi luată în două sensuri. În primul, avem: în m' există o funcție f care pune în bijecție pe X din m cu N . În al doilea, avem: în m există o funcție f care pune în bijecție pe X din m cu N . Dacă avem în vedere primul sens – deci, când în m' vorbim *despre* m – atunci afirmația este corectă, adevărată în m' ; dacă însă, potrivit celui de-al doilea sens, vorbim *în* m afirmația este falsă, căci acel f nu există în m , ci doar în m'^* , ș.a.m.d.

Sper că cititorul și-a formulat cât de cât – ținând cont și de paragraful anterior – o imagine despre ce se întâmplă. Să ne gândim însă acum după cum urmează. Noi recunoaștem că în m mulțimea X e numărabilă, numai că *în* m lucrul acesta nu se întâmplă. În mod obișnuit, când recunoaștem așa ceva, nu ne simțim obligați să spunem *din ce perspectivă* „recunoaștem”. Într-adevăr, în mod obișnuit presupunem că e vorba de „punctul de vedere absolut”, de ceea ce „realmente” se întâmplă. Când zicem: în realitate, X e numărabilă, zicem de fapt: potrivit modelului standard m' , X este numărabilă (deși în m mulțimea X apare ca nenumărabilă).

* Atenție! Acea funcție f există desigur *în* m ; numai că în m ea nu pune în corespondență bijectivă pe X cu N .

Dar procedura construirii modelelor interioare ne obligă să interpretăm altfel situația. Să începem prin a încerca să vedem ce înseamnă că noi „recunoaștem” că X este numărabilă. Când vorbim *despre* m , facem lucrul acesta în m' ; când zicem că în realitate X este numărabilă, deși în m apare ca nenumărabilă, zicem: *în* m' e adevărat că 1) X e numărabilă (= există o funcție f care pune în m' în corespondență biunivocă pe X din m cu N); 2) nici o funcție din modelul m (construit în m' !) nu pune în m' în corespondență biunivocă pe X din m cu N .

Totuși, mai e ceva din vechea afirmație care încă nu a fost recuperat prin reconstrucția operată aici. Anume, că modelul m' este *standard*: numai fiindcă e așa eram îndrituiți să spunem că „*în realitate* mulțimea X este numărabilă”. Or, potrivit reconstrucției, m' ar putea fi oricare, nu neapărat modelul standard.

Întru totul corect. Chestiunea e însă următoarea: acceptând – în cazul discutat în paragraful anterior – că lumea la care ne raportăm *în ultimă instanță* este cea *actuală* (cea „standard”, cea „intenționată”), am fost în cele din urmă obligat să admit că lumile posibile – în particular: lumea actuală – sunt nu obiecte, ci *ideale regulative*. Problema e dacă nu cumva am putea să renunțăm dintru început la această pretenție că vorbim despre ce intenționăm să vorbim, că ne raportăm la lumea actuală sau la modelul standard. Dacă procedăm așa, adoptăm o altă strategie metodologică: bazată nu pe metoda idealului regulativ, ci pe cea a *cunoașterii nestandard*. Bunăoară, nu știm dacă m' – „în realitate”! – este nenumărabil. S-ar putea prea bine să fie tot precum m . Dar *în* m' nu avem mijloace de a dovedi așa ceva! Și de câte ori am vrea să spunem *despre* m' ceva nu vom putea face acest lucru decât dintr-un alt model – fie acesta m'' – dar nu din perspectivă absolută. Așa că dificultatea poate fi ruptă din rădăcină: eliminând chestiunea „omniștiinței lumii actuale”, ca cerință asupra ideii de lume posibilă, ori – analog – chestiunea dacă modelul de referință este standard.

Adoptând cea de-a doua strategie, de bună seamă nu s-ar pierde nici o distincție, nici un adevăr, nici un concept (căci modelul, fie și nestandard, le păstrează pe toate). Dar să ne gândim la exemplul teoriei mulțimilor. Ar decurge că dacă, de fapt, noi am

lucra numai cu mulțimi numărabile, noi am stăpâni totuși bine nenumărabilul. În plus însă, în acest caz, toate speculațiile despre ce se află dincolo de numărabil se rezolvă în raport cu acesta^{*}.

Cum am văzut însă (și în aliniatul de mai sus, și când am amintit concepția lui Skolem), renunțarea la metoda idealului regulativ impune acceptarea relativității faptelor. Nu voi insista aici asupra acestui lucru, care cred că merită totuși o deosebită atenție. Oricum, principala concluzie pe care vreau să o scot în evidență e că opoziția dintre cele două metode de cunoaștere – a idealului regulativ și a cunoașterii nestandard – revine la cea dintre *fapte modale* și *relativitatea faptelor*²⁶.

^{*} Pe de altă parte, una dintre cele mai importante concluzii cred că va fi și următoarea: logica $L_{\omega\omega}$ (logica de ordinul întâi) e suficient pentru a discuta toate aceste chestiuni.

VI. CONCLUZIE: O RECONSTRUCȚIE VALIDĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

Când se apleacă asupra argumentului ontologic, cercetătorul, după cum am văzut, constată că acesta e mai degrabă un ghem de probleme, adânci și tulburătoare. Mai este însă și altceva care, de asemenea, poate fi constatat cu ușurință. În oricare din formele pe care le-am amintit până acum, argumentul vizează un Dumnezeu care, totuși, nu este în chip esențial Dumnezeul creștinilor. Argumentul se adresează oricărui om care crede într-un Dumnezeu unic – fie acesta immanent, fie transcendent (în primul caz, „există” trebuind să fie construit, bunăoară în jargonul teoriei lumilor posibile, ca: „există în lumea actuală”; în al doilea caz, „există” va fi conexasă cu o condiție *despre* lumea actuală).

În variantele sale pe care le-am amintit până acum, argumentul ontologic nu poate fi adus la condiția validității. Singura speranță cred că se află în invocarea structurilor reflexive. Merită, de aceea, ca o atare cărare să fie cel puțin încercată. Va fi ușor să se observe că, mergând pe calea indicată, argumentul ontologic va trebui să poarte în chip esențial asupra Logosului întrupat, asupra lui Hristos. Dar ce dovedește el în mod precis, abia după ce-l vom fi formulat vom putea spune cu deplină siguranță.

În varianta argumentului ontologic pe care o propun, voi porni de la două premise:

(1) Există ceva în intelect astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

(2) Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista și actual decât dacă nu ar exista actual.

Iar concluzia dorită e următoarea:

(3) Actual există ceva astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

Strădania mea, pe parcursul întregii lucrări, a urmărit să facă acceptabilă ideea că în cele două premise, în concluzie, în drumul de la premise la concluzie se află ascunse presupoziiții multe și grave. Nu cred, desigur, că ar fi în van încercarea de a desfășura

argumentul punând la lucru intuițiile noastre logice. De ce? Bunăoară, am putea proceda astfel. Plecând de la cele două premise, am conchide:

(4) Dacă acel ceva astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput există în intelect, dar nu și actual, atunci el nu este cel mai mare.

Și mai departe:

(5) Acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput există și actual. (din (1) și (4))

De aici concluzia:

(3) Actual există ceva astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

Părerea mea este că argumentul care pleacă de la (1) și (2) și care, trecând prin pașii intermediari (4) și (5), sfârșește cu concluzia (3) este corect. Dar, evident, o atare părere nu va putea conta prea mult în acceptarea sau respingerea lui. Căci, într-un mod îndreptățit, se va cere să se indice *motivele* – și anume, *motivele logico-semantic*e – pentru care iau drept corect argumentul. Cum pot să *justific* corectitudinea acestuia? Nu știu decât o singură cale de a oferi atari motive, justificări, explicații: aceea de a produce o reconstrucție, în cadre teoretice bine puse la punct, a premiselor, concluziei, a trecerilor de la premise la concluzie. Iar atunci, corectitudinea argumentului se va vărsa în altceva: în întemeierea acelor cadre teoretice și în validitatea reconstrucției, în acele cadre, a argumentului.

Cititorului care a urmărit cu atenție paragraful *Perihoreza lumilor posibile* cred că îi este limpede că, într-o atare reconstrucție, eu mă voi replica asupra semanticii reflexive, schițate în acel paragraf al lucrării. Pe soliditatea ei se sprijină, aproape în întregime, versiunea dată argumentului ontologic. Aproape în întregime, fiindcă, așa cum vom vedea, mai sunt și alte ipoteze, care trebuie făcute dacă vrem să redăm ca valid argumentul.

Cu aceasta, să trecem propriu-zis la reconstrucția promisă. Prima chestiune privește ideea anselmiană de *mărime*. Putem să plecăm fie de la o relație: ceva este mai mare anselmian decât altceva, fie de la o proprietate: ceva are mărime anselmiană

maximă. În continuare, voi prefera cea de-a doua alternativă. Voi scrie $M()$ pentru: (ceva) are mărime anselmiană maximă (adică: e astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput). Această proprietate, de bună seamă, este cu totul specială. Caracterul ei special constă, mai întâi, în aceea că este mai *tare* decât orice altă perfecțiune: mai tare decât omniștiința, atotputernicia, deplina bunătate, ba chiar decât existența. Căci, după Anselm, argumentul ontologic tocmai aceasta probează: că mărimea anselmiană implică, atrage după sine existența. Așadar, avem:

(A) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă, atunci este atotștiutor, atotputernic, pe deplin bun etc.

În al doilea rând, mărimea anselmiană maximă *nu poate* caracteriza decât *cel mult* o entitate. Aceasta ar însemna că: 1) dacă într-o lume ceva are mărime anselmiană maximă, atunci este unic; 2) dacă într-o lume ceva are mărime anselmiană maximă, atunci în mod necesar are această trăsătură. Desigur, rămâne să se caracterizeze în chip mai precis ce înseamnă expresia „în mod necesar”, folosită mai sus. Oricum, cred că se observă ușor că „ M ” trebuie luată ca o proprietate modală.

Acum trebuie precizat cu ce poate fi umplut locul gol din „ $M()$ ”. Neîndoielnic, cu o expresie care să stea pentru un *obiect*. În variantele prezentate mai devreme ale argumentului, de aici se conchide însă către ceva mai tare. Anume, acel obiect era prea mult tratat după calapodul obiectelor triviale: existența lui era luată ca existență într-o lume; existența lui actuală – ca existență în lumea actuală. Că nu e așa trebuie însă cu deosebire să subliniem. Atunci când era tratat ca un simplu obiect, lui Dumnezeu *nu i se putea* acorda și un alt statut: semanticile modale folosite nu puteau decât să-l gândească precum un obiect alături de celelalte obiecte. Natura sa de demiurg nu avea cum să fie captată (nici măcar prin intermediul mărimii anselmiene maxime: chiar dacă numai și numai Dumnezeu o satisfăcea, ea nu era luată decât ca o simplă proprietate esențială – haecceitate – care, în fond, nu diferea de orice altă haecceitate, a lui Socrate, bunăoară). Dar atunci – lucrul acesta este hotărâtor! – Dumnezeu nu mai putea fi decât un obiect precum toate celelalte. Când se proba că Dumnezeu există în lumea actuală, nu era vorba de faptul că Logosul s-a întrupat: nu,

era vorba de existența actuală a unui obiect, pentru care nici întruparea și nici faptul de a fi Logos nu însemnau, potrivit caracterizării ce-i revenea în cadrele semantice la care se apela, *nimic*.

Cum se poate renunța la o astfel de supoziție? Răspuns: apelând la cadre semantice care să-i poată acorda celui obiect un statut reflexiv. Ce structuri logice vor interveni în acest sens? Răspuns: cum am văzut în paragraful anterior, avem: 1) funcția reflexivă a lumii actuale; 2) (relativ, cel puțin, la lumea actuală) interiorizarea, transformarea într-un discurs *într-o* lume a oricărui discurs *despre* o lume; și, în sfârșit, 3) utilizarea cuantificatorilor de tip actualist și de tip posibilist. Dar, care sunt proprietățile reflexive care îl caracterizează pe acel ceva care are mărime anselmiană maximă? Răspuns: pe de o parte, Dumnezeu este principiu al tuturor celorlalte obiecte, ba chiar al tuturor lumilor posibile. Potrivit lui (A), Dumnezeu este „atotștiutor” (cf. și caracterizarea făcută în capitolul anterior acestei perfecțiuni); Dumnezeu este principiul care dă integralitate întregului domeniu de discurs. Pe de altă parte însă, deși tocmai datorită faptului că trebuie să dea seamă de întreg acel domeniu, principiul se cristalizează într-un obiect particular, se solidifică într-un obiect la fel cu celelalte.

Cu aceste aprecieri preliminare, să trecem acum la reconstrucția argumentului. Să începem cu prima premisă, (1). Aceasta exprimă o asumție de posibilitate: că o ființă (= ceva) care are mărime anselmiană maximă este „în intelect”, adică e posibilă. Or, a fi posibil se analizează în termenii de lumi posibile. Ca urmare, (1) spune ceva de genul următor:

(1a) Într-o lume posibilă w' ceva are mărime anselmiană maximă.

Dar propoziția (1a) este ambiguă. Căci ne permite să alegem între două reconstrucții diferite ale susținerii pe care o face. Anume: dacă (1a) exprimă pe

(1b) $w'(\exists x)M(x)$, pentru un w'

sau pe

(1c) $(\exists x)w'M(x)$, pentru un w' .

În primul caz cuantificatorul este actualist relativ la w' ; el privește deci ce se întâmplă în w' – și, de asemenea, așa cum am încercat să argumentez în capitolul anterior, el e folosit pentru a reconstrui existența ca predicat, alături de celelalte predicate. În al doilea caz cuantificatorul este posibilist relativ la w' ; el e întrebuințat pentru a aserta ceva *despre* w' – și, de asemenea, iarăși cum am văzut, el permite reconstruirea existenței ca predicat transcendentă – deci ca o condiție a posibilității tuturor celorlalte predicate. Acum, de bună seamă că intenția lui (1) e aceea de a stabili o condiție pe care ceva trebuie să o satisfacă pentru a exista *actual*. Intenția lui (1) cred că e, deci, (1c).

Că e așa se poate susține și altfel, anume apelând la intuițiile noastre logice modale. Cum știm, un cuantificator posibilist poartă nu numai asupra a ceea ce este în lumea relativ la care e posibilist, ci și asupra a ce există în alte lumi; el poate fi utilizat pentru a manevra contextele în care despre ceva se afirmă ceva relativ la două (sau mai multe) lumi posibile. Această ultimă observație este de cel mai mare folos. Să vedem cum. La Anselm demonstrația mergea prin reducere la absurd: se presupunea o ipoteză și se proba că din ea decurge o contradicție. Ipoteza respectivă era:

(1') Există ceva în intelect, dar nu și actual, astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

În termeni de lumi posibile, (1') afirmă că:

(1'a) Într-o lume posibilă w' , dar nu și în cea actuală w , ceva are mărime anselmiană maximă.

Propoziția (1'a) indică faptul că acel ceva trebuie să fie astfel încât privitor la el să vorbim și *despre* lumea w' , și *despre* cea actuală w . Acel ceva care are mărime anselmiană maximă nu este gândit în (1'a) ca fiind în w' . Trebuie să se poată spune privitor la el ceva și relativ la w , deci el trebuie să satisfacă cerința unei cuantificări posibiliste. Or, formularea lui (1) a fost făcută astfel încât să permită o propoziție de genul lui (1'). Însă atunci, dacă vrem să alegem între (1b) și (1c), preferința va trebui să se îndrepte către (1c). Așadar, ca reconstrucție a premisei (1), am avea pe (1c). Să acceptăm pentru moment acest lucru.

Să trecem la concluzie: propoziția (3) zice că, actual, există ceva care are mărime anselmiană maximă. Dar și aici pare să planeze ambiguitatea; căci va trebui să alegem între două reconstrucții diferite, anume:

$$(3a) w(\exists x)M(x)$$

și

$$(3b) (\exists x)wM(x)$$

La prima vedere, preferința s-ar cuveni să se îndrepte către (3b), care este un analog al lui (1c). Și, într-adevăr, s-ar părea că și (3) trebuie să poată suporta o propoziție de felul lui (1'), ceva de genul:

(3'') Acel ceva care e astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput nu numai că există în intelect, dar există și actual.

sau, în termeni de lumi posibile,

(3'a) Ceva care într-o lume w' are mărime anselmiană maximă are mărime anselmiană maximă și în lumea actuală w .

Nu cred că e însă corectă o atare preferință; dar, în acest loc, nu voi expune încă motivele susținerii mele.

Să trecem acum la ce-a de-a doua premisă a argumentului: (2). Nu este deloc dificil să ne dăm seama că ea pune cele mai mari probleme în încercarea de a o reconstrui. Într-adevăr, apare mai întâi o chestiune formală: în (2) se compară în privința mărimii anselmiene o entitate, luată o dată ca nonexistentă, altă dată ca existentă (actual). Apoi în (2) este invocată expresia „există”; nu cumva e necesar să i se ofere un oarecare tratament, fie eliminând-o – bunăoară punând la lucru strategia lui Frege-Russell –, fie acceptând predicatul „există”?

Pentru a decide într-un fel, să începem prin a privi mai atent premisa (2). În esență, ea spune ceva de felul:

(2) Dacă ceva nu există, atunci nu are mărime anselmiană maximă.

Această propoziție este evident logic echivalentă cu:

(2b) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă, atunci există*.

Dar (2b) este și ea ambiguă. Și e așa pentru că, în termenii teoriei lumilor posibile, ea ne poate spune două lucruri: fie că

(2b.1) Relativ la o lume posibilă w' , dacă ceva are mărime anselmiană maximă în w' , atunci există în acea lume.

fie, dimpotrivă, că:

(2b.2) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă într-o lume w' , atunci și în lumea actuală w are mărime anselmiană maximă.

Dacă am adopta o teorie indexicală a actualității, propoziția (2b.1) ar părea că redă mai bine sensul lui (2b) (și, ca urmare, al lui (2)); dar, pentru un actualist, (2b.2) ar fi mai indicată ca reconstrucție (informală încă) a lui (2b). Cum să alegem? Răspunsul e, în fond, simplu: nu e nevoie să alegem. Nu (2b.1), nu (2b.2), ci cele două propoziții *împreună* dau sensul propoziției (2). Anume, (2) va fi luată ca însemnând că, pe de o parte – vezi (2b.1) –, ceva nu poate avea relativ la o lume posibilă mărime anselmiană maximă dacă nu există în aceasta și, pe de altă parte, că ceva (chiar dacă există într-o lume oarecare) nu poate avea mărime anselmiană maximă în acea lume dacă nu există și actual.

Combinând această a doua cerință cu prima, putem să o reformulăm: ceva care există într-o lume nu poate avea mărime anselmiană maximă în ea dacă nu o are și actual.

Acum suntem foarte aproape de reconstrucția propozițiilor (2b.1) și (2b.2). Evident, ambele sunt niște *implicații*. Atât în formularea lui (2b.1), cât și în expunerea făcută în alineatul anterior, antecedentul acestei propoziții a fost tratat ca asertând „relativ la o lume”, adică *despre* o lume oarecare, w' să zicem, că o entitate anumită are, despre acea lume, proprietatea mărimii anselmiene maxime. Ca urmare, antecedentul lui (2b.1) va fi ceva de genul: $(\exists x)w'M(x)$.

Rămâne de văzut însă cum să reconstruim consecventul lui (2b.1). Aparent, el spune doar că acel x de care se vorbea în antecedent există în w' . Ca urmare, pentru a formaliza ar trebui să se apeleze la o reconstrucție a lui „există”. Din fericire însă, putem

* Pentru a obține pe (2b) din (2a) am folosit contrapозиția: dacă non- p implică non- q , atunci q implică p .

să ne dispensăm de aceasta. Căci, dacă suntem foarte atenți, observăm că (2b.1) spune că: dacă *despre* w' putem spune că ceva are mărime anselmiană maximă, *atunci* acel ceva, *care are mărime anselmiană maximă*, există în w' . Or, aceasta înseamnă că, propriu-zis, în consecvent nu se asertează simpla existență a unui obiect – caz în care realmente ar fi intervenit chestiunile dificile legate de „existență” – ci *existența unui obiect care e descris într-un fel* (ca având mărime anselmiană maximă). Dar acum nu mai interesează cum tratăm existența; pentru că trebuie doar să manevrăm o situație în care spunem că ceva, care există în w' , are mărime anselmiană maximă. Noi dispunem însă de mijloacele logice potrivite: anume, de cuantificarea de tip actualist. Așadar, consecventul propoziției (2b.1) va putea fi reconstruit ca: $w'(\exists x)M(x)$. Iar întreaga propoziție (2b.1) va fi atunci redată, în termeni semantici, prin:

(2c.1) Dacă $(\exists x)w'M(x)$, atunci $w'(\exists x)M(x)$.

Trecând acum la (2b.2), vom profita din plin de cele zise mai sus privitor la sora ei. Și, fără mari dificultăți, vom conchide aici că atât în antecedent, cât și în consecvent, pe acel ceva care are M îl privim într-un chip *actualist*; avem în vedere ce se întâmplă o dată *într-o* lume w' , altă dată *într-o* altă lume, cea actuală – w . Deci, reconstrucția lui (2b.2) va fi:

(2c.2) Dacă $w'(\exists x)M(x)$, atunci $w(\exists x)M(x)$.

Din cele zise până în momentul de față, ar urma că argumentul ontologic pleacă de la trei premise: (1c), (2c.1) și (2c.). În linii generale, așa e. Totuși, dacă liniamentele sunt date, lipsește încă ceva, anume precizarea riguroasă a detaliilor. Bunăoară, să ne oprim asupra propoziției (2b.2): dacă ceva are mărime anselmiană maximă într-o lume w' , atunci și actual are mărime anselmiană maximă. Nu avem însă cum să nu constatăm un conflict al intențiilor care au prezidat în formularea ei. Căci, pe de o parte, e limpede că vrem să vorbim despre ce se întâmplă o dată *în* w' , altă dată *în* w : ca urmare, trebuie să admitem că atât în antecedent cât și în consecvent utilizăm un cuantificator existențial actualist. De acest lucru am încercat să dăm seamă prin reconstrucția oferită lui

(2b.2), prin (2c.2) adică. Însă, pe de altă parte, e limpede iarăși că (2c.2) nu captează o altă intenție a formulării lui (2b.2): e vorba de faptul că în ambele situații, una definită prin lumea w' , alte prin lumea w , noi vrem să vorbim despre una și aceeași entitate – cea care are mărime anselmiană maximă. Or, nimic nu pare să garanteze, potrivit lui (2c.2), că și în w' , și în w aceeași entitate se bucură de mărime anselmiană maximă. Într-adevăr, se prea poate ca ceea ce face în w' ca expresia $(\exists x)M(x)$ să fie adevărată să fie un altceva decât ceea ce face ca aceeași expresie să fie adevărată în w .

Aici însă intervin presupuzițiile noastre despre caracteristicile proprietății anselmiene. Ziceam mai devreme că mărimea anselmiană maximă: 1) atrage după sine orice altă perfecțiune; și 2) – iar acesta e aspectul important acum – ea *nu poate* caracteriza decât cel mult o entitate, ceea ce iarăși înseamnă două lucruri: a) în orice lume, ceea ce are mărime anselmiană maximă e unic; și b) dacă ceva are proprietatea unicității, atunci o are în chip necesar. Să încercăm să caracterizăm mai precis punctul (2). În ce privește prima lui parte, lucrurile sunt simple. Avem:

(6a) Pentru orice w', w'' : $((\exists x)(M(x) \supset (\forall y)(M(y) \supset x=y))$

adică: dacă în w' ceva are mărime anselmiană maximă, atunci e unic în w' . Partea a doua a punctului (2) pune însă mai multe probleme; într-o primă instanță, am putea încerca să propunem următoarea reconstrucție:

(6b) Pentru orice w' și w'' : $(\exists x)(w'M(x) \supset (\forall y)(w''M(y) \supset x=y))$

adică: dacă în w' ceva are mărime anselmiană maximă, atunci dacă în orice altă lume ceva are mărime anselmiană maximă, el e identic cu acesta. Din păcate însă, propoziția (6b) nu pare să spună *exact* ceea ce am indicat informal că ea ar spune. Pentru că în (6b) cuantificatorii folosiți au trebuit să fie posibiliști. Motivul e acela că trebuie să putem vorbi despre același obiect (x , respectiv y) și în interiorul lui w' (respectiv w''), bunăoară atunci când scriem: $w'M(x)$, dar și din exteriorul lui w' (respectiv w''), atunci când scriem $x = y$ (să observăm că relația aceasta nu este nici în w , nici în w''). Or, în comentariul informal asupra lui (6b) – iar aceasta era și intenția avută! – am vorbit (la modul condițional; lucrul acesta

nu contează însă aici) despre faptul că *în* w' și *în* w'' ceva are o anumită proprietate. Pentru a reda o asemenea intenție, trebuie să utilizăm cuantificatorii actualiști, ceea ce în (6b) nu s-a făcut totuși.

Există totuși un truc formal care pare capabil să remedieze această deficiență a reconstrucției (6b). Anume, am putea să utilizăm, atât în ce privește lumea w' , cât și în ce privește lumea w'' , alți cuantificatori care să fie actualiști. Într-adevăr, (6b) va putea fi înlocuită cu o expresie mai complicată, dar cu care ea nu împărtășește și nereușitele:

(6'b) Pentru orice w' și w'' : $(\exists x)w'(((\exists x')(x' = x \cdot M(x')) \supset (\forall y)(w''(\exists y')(y' = y \cdot M(y')) \supset x = y))$.

Chiar dacă (6'b) ar depăși dificultatea căreia îi cade pradă (6b), căci cuantificatorii $(\exists x')$ și $(\exists y')$ sunt actualiști, totuși și în legătură cu ea se ridică o întrebare. Anume: ca și în (6b), se folosește relația „=”. Ce semnificație i se poate acorda? Desigur, ea apare de asemenea în (6a); însă acolo identitatea apare sub o lume posibilă, w' . Or, cum știm, logica în interiorul unei lumi se dorește să fie extensională, să nu pună adică mai multe probleme decât obișnuita logică de ordinul întâi cu identitate. Dacă știm să manevrăm identitatea în obișnuita logică de ordinul întâi, atunci vom ști să o manevrăm și sub o lume oarecare. Însă în (6b) și (6'b) identitatea dintre x și y nu se construiește într-o lume (fie ea w' sau w''), ci *în afara oricărei lumi*. Atunci însă, care mai e semnificația lui „=”, a identității dintre un obiect x și un altul y ? În (6'b) expresia $x' = x$, bunăoară, apare *în* interiorul unei lumi w' ; logica ei este exact logica extensională, clasică. Dar, tot în (6'b), apare și expresia $x = y$. Ea nu e construită *într-o* oarecare lume, ci *în afara* ei și, ca urmare, pune întreaga problematică a trans-identificării.

În paragraful consacrat perihorezei lumilor posibile, am sugerat că, pur și simplu, calea de a trans-identifica un obiect între două lumi e aceea de a nega existența problemei. Desigur, esențial este să se precizeze *cum* se poate disipa acea problemă. În cadrele semanticii reflexive, răspunsul e acela că trans-identificarea a două obiecte în două lumi posibile (deci: din *afara* fiecărei lumi în parte) se reduce la identificarea a două obiecte *în interiorul* unei aceleiași lumi. Și anume, în cazul nostru: se susține că ceea ce

spune (6'b) se petrece nu în sens absolut (de aici: $x = y$ sau $x \neq y$ nu e o relație care se întâmplă în chip absolut, în afara oricărei lumi și care deci implică ideea de trans-identitate), ci în interiorul unei anume lumi. De preferință, vom lua acea lume ca fiind lumea actuală, w .

Dacă e așa, atunci potrivit semanticii reflexive expresia (6'b) trebuie luată ca exprimând ceva în w . Așadar, reconstrucția căutată a lui (6b) va fi nu (6'b), ci:

(6''b) În w : (6'b).

Cazul propoziției (6b) cred că este important pentru că atrage atenția asupra formei logice corecte, în cadrele semanticii reflexive, a reconstrucției care trebuie oferită argumentului: propozițiile pe care le-am obținut trebuie, toate, să fie reformulate, astfel încât tot ce se afirmă în ele să se desfășoare în interiorul unei lumi (= cea actuală). Ca urmare, în loc de (6a) va trebui să avem, de asemenea:

(6'a) În w : (6a).

Acum argumentul ontologic va fi reconstruit astfel (aici reconstruim după calapodul lui (6''b) și celelalte expresii cu care lucrăm):

(1'c) În w : $(\exists w')(\exists x)w'M(x)$ (premisă)

(2'c.1) În w : $(\forall w')((\exists x)w'M(x) \supset w'(\exists x)M(x))$ (premisă)

(2'c.2) În w : $(\forall w')(w'(\exists x)M(x) \supset w(\exists x)M(x))$ (premisă)

sau, echivalent, prin logica predicatelor:

(2''c.2) În w : $(\exists w')w'(\exists x)M(x) \supset w(\exists x)M(x)$ (premisă)

Adițional, mai avem cel puțin două cerințe privitoare la natura mărimii anselmiene maxime: (6'a) și (6''b)*. (S-ar putea să mai fie

* E interesant de notat că, potrivit reconstrucției făcute aici, pentru ca ceva să aibă mărime anselmiană maximă nu trebuie presupus că acel ceva posedă o existență necesară; aceasta, pentru că prin (1'c) se vorbește despre o sau unele lumi posibile, iar prin celelalte două premise se fac afirmații condiționale despre ceva care posedă mărime

și altele dacă luăm în seamă principiul (A). Totuși, mai jos nu voi cerceta acest lucru, fiindcă el cade în afara obiectivului propus aici).

Să vedem acum în ce fel decurge argumentului ontologic, în reconstrucția dată aici. Avem:

(7) În $w: (\exists w')w'(\exists x)M(x)$ (din (1'c) și (2'c.1), prin logica predicatelor¹).

(8) În $w: w(\exists x)M(x)$ (din (7) și (2''c.2), prin *modus ponens*)

Argumentul este așadar *valid*, cu concluzia (3a), reconstruită desigur ca:

(3'a) În $w: (3a)$,
adică (8).

Se observă cu ușurință că argumentul *nu* poate fi reconstruit însă astfel încât să aibă drept concluzie și pe (3b), reconstruită desigur ca:

(3'b) În $w: (3b)$.

Rămân însă două probleme. Prima: putem avea încredere în premisele argumentului? A doua: ce spune concluzia? Le voi lua pe rând. De bună seamă, în ce privește prima problemă, greu cade pe consistența proprietății a avea mărime anselmiană maximă. O cale de a proba așa ceva este de a construi un model consistent al premiselor. Am putea, bunăoară, să încercăm traducerea lor în limbajul standard al logicii modale.

Fie X o propoziție; vom ține cont de faptul că o expresie ca $(\exists w)wX$ poate fi înțeleasă ca spunând că X este posibilă, iar o expresie ca $(\forall w)wX$ poate fi înțeleasă ca spunând că X e necesară. Voi scrie $\Box X$ pentru X e necesară, și $\Diamond X$ pentru: X e posibilă. Vom avea atunci:

(1d) $(\exists x)\Diamond M(x)$

anselmiană maximă. Iar concluzia, fie ea (3a), fie ea (3b) nu asertează altceva decât existența a ceva având mărime anselmiană maximă relativ la lumea actuală (fie *în ea*, fie *despre aceasta*).

$$(2d.1) \Box(\forall x)M(x) \supset (\forall x)\Box M(x)$$

$$(2d.2) \Diamond(\exists x)M(x) \supset (\exists x)\Diamond M(x)$$

propoziția (2d.1) este conversa formulei Barcan care, în multe abordări ale logicii modale, e luată ca validă. Aici însă nu se cere ca (2d.1) să fie așa pentru orice M , ci numai pentru unul anume – a avea mărime anselmiană maximă și deci plauzibilitatea ei este chiar mai mare.

Propoziția (2d.2) cred că ar putea fi justificată apelând la caracteristicile modale ale lui M , exprimate prin (6b). Dar nu este ușor să traducem propozițiile de tipul lui (6b) în limbajul standard al logicii modale². Și, în esență, nici una din propozițiile de tip d construite mai sus nu cred că redă corect intențiile formulărilor de tip c , realizate în cadrul semanticii reflexive. Căci, mai întâi, în acest limbaj nu se poate formula cerința privind caracterul reflexiv al lumii actuale; apoi nu se pot manevra contexte mai complicate: de pildă, s-ar putea deosebi între (3a) și (3'a)?

Dar nu premisele de tip (2) cred că pun problemele cele mai grave. În situația aceasta se află prima premisă – cea de posibilitate. De la Leibniz încoace, în toate formulările modale ale argumentului ea a avut un rol central. Două întrebări s-au pus în legătură cu ea: 1) Cum o putem justifica? 2) Servește ea la ducerea la bun sfârșit a argumentului? Răspunsul meu este următorul: în ce privește a doua întrebare, *da*. Ea servește în acest sens. Însă e foarte greu să se formuleze un atare răspuns pozitiv. Chiar și reconstrucția lui Plantinga, atât de sofisticată, nu este satisfăcătoare căci, cum am văzut în paragraful consacrat perihorezei lumilor posibile, felul în care el apelează la o premisă de acest tip nu îi permite să derive concluzia dorită. Așadar, apelul la premise de posibilitate nu e trivial; ele nu conduc automat, fără invocarea unor asumptii logico-semantice complexe, la concluzia argumentului. Faptul că premisele de posibilitate pun ele însele probleme dificile e una dintre concluziile cele mai importante pe care vreau să le trag.

De la Leibniz încoace, în legătură cu astfel de premise s-a considerat că fundamentală e prima întrebare. Am văzut care au fost cărările pe care le-a explorat Leibniz însuși; am văzut, de

asemenea, ce s-a încercat după el. În fond, când cerem să justificăm o *premisă de posibilitate*, ceea ce vrem e să arătăm că ea *este posibilă*. Ar fi atunci susținerea unei posibilități a unei posibilități. O poziție non-modalistă ne va conduce către eliminarea *posibilității* posibilității, adică spre reducerea acesteia la altceva (bunăoară, la consistența sintactică ori la existența unui model al acelei premise). Un modalist, așa cum sunt eu, va admite însă că posibilitatea posibilității – iterarea unei modalități – produce un context ireductibil și, în același timp, favorabil unei înțelegeri mai în adâncime a problemei. (Semantica reflexivă, într-un sens, nu e altceva decât o încercare de a scoate în evidență rolul esențial al iterării modalităților și al manevrării unor atare contexte).

Nu aș vrea totuși să intru aici prea în amănunt în discutarea posibilității premisei de posibilitate a argumentului ontologic. Și aceasta din următorul motiv. Eu am o altă diagnoză a semnificației acestui argument decât cea considerată de obicei. Anume, de obicei se admite că rostul argumentului ontologic e acela de a proba existența lui Dumnezeu. Dar, atunci, pentru a fi siguri de ceea ce am conchide, trebuie să fim siguri și de premise. Va fi sigur că Dumnezeu există, dacă e sigur că Dumnezeu e posibil. Or, se pare că argumentul ontologic are o altă noimă: eu nu cred că ceea ce se conchide cu acest argument e că Dumnezeu există, ci altceva: concluzia este că acea entitate (Dumnezeu) despre care se vrea să se afirme că există trebuie să fie construită (concepută) într-un anumit fel – și anume ca entitate reflexivă. Deci, argumentul nu trebuie luat ca probând că ceva există, ci altceva: că nu poate fi luat ca existent decât ceva care satisface anumite cerințe logico-semantice. Atunci, se schimbă și statutul premisei de posibilitate: pentru ca ea să fie admisă, nu suntem forțați să admitem că e adevărată, adică nu suntem forțați să acceptăm că ceva e posibil. Nu, ceea ce se cere e altceva: ca, prin forma ei logică, premisa de posibilitate să indice *genul, natura* entităților despre care vorbește concluzia.

Mai precis, eu susțin că argumentul ontologic nu e menit să arate că Dumnezeu există, ci altceva: că, *dacă este ca Dumnezeu să existe, acesta nu poate fi construit decât ca Logos intrupat, ca*

*entitate cu caracter reflexiv**. Adică: pentru mine argumentul probează că dacă se poate dovedi că Dumnezeu există, atunci singura concluzie e că Hristos există. Ca urmare, premisa de posibilitate a argumentului ontologic trebuie să fie astfel încât să nu împiedice posibilitatea Logosului întrupat; să statueze cadrul semantic adecvat constituirii mecanismelor ce garantează existența entității reflexive.

Această judecată asupra argumentului ontologic ne-a mutat deja la cea de-a doua problemă pe care anunțam că vreau să o ating: ce spune concluzia argumentului? Trebuie desigur, subliniat de pe acum că ea urmează să fie cercetată în legătură cu premisa de posibilitate. Deci, ne vom concentra asupra supozițiilor:

$$(1'c) \text{ În } w: (\exists w')(\exists x)w'M(x)$$

sau, într-o formă mai simplă,

$$(1''a) \text{ În } w: (\exists x)w'M(x), \text{ pentru un } w'$$

și

$$(3'a) \text{ În } w: w(\exists x)M(x)$$

În premisa de posibilitate (1''a) cuantificatorul este posibilist relativ la lumea w' ; așadar, *despre* w' se afirmă că există un obiect astfel încât în w' acela are mărime anselmiană. Acel obiect

* Revin aici asupra unei observații făcute în prima parte a lucrării, și care pleacă de la posibilitatea ca cititorul să fie nemulțumit de insistența folosire a termenului „obiect”, aplicat lui Dumnezeu. Căci s-ar putea replica, ipostasele divine sunt *persoane*, nu obiecte. Sunt pe deplin de acord cu această observație. Eu folosesc termenul „obiect” într-un sens foarte larg, pentru orice este entitate. A spune că despre ceva – despre Dumnezeu, bunăoară – trebuie să vorbim apelând la expresia „persoană” pentru mine nu înseamnă însă decât că numele „Dumnezeu” trebuie să fie considerat ca având anumite caracteristici semantice. Și cred că acele caracteristici semantice cuprinse în ideea de *reflexivitate* sunt necesare pentru a da sens ideii că propoziția „Iisus Hristos este persoană” e adevărată. Tot sub specia reflexivității cade și pronumele „eu”, iar lucrul acesta se vede și din aceea că are sens să spun și: „Eu sunt persoană”.

(potrivit lui (6'a) și (6''b), acela, dacă este, e *unic*) nu se presupune că există în w' . El e un obiect posibil. Forma lui (1''c) pare să indice însă că acel x există în w , lumea actuală! Căci avem: *în* w , există x astfel încât se întâmplă ceva. Aici e primul lucru care trebuie accentuat: când folosim relativ la o lume un cuantificator actualist și cu ajutorul lui descriem (prin diverse constrângeri) un singur obiect, încă nu am afirmat că acel obiect *există* în acea lume. Căci, noi doar *punem* existența acelui obiect, nu o și afirmăm. Ce vreau să spun prin aceasta este că, dacă avem o expresie de forma $w'(\exists x)P(x)$ (iar în w' se admite că acel x este unic), noi afirmăm în w' ceva despre acest x . Dar încă nu afirmăm că el există. E posibil așa ceva, fiindcă *în* w' putem aserta ceva despre x dar fără a fi, prin aceasta, angajați cu privire la existența lui x . Cum am încercat să argumentez în capitolul anterior, pentru a manevra situațiile în care se asertează sau se respinge existența a ceva într-o lume nu e suficient apelul la un cuantificator (existențial) actualist; mai e nevoie de ceva: de *iterarea*, în situația dată, a lumii posibile în care se realizează acea susținere (de existență ori de non-existență). Astfel, prin $w'(\exists x)P(x)$ nu pot să afirm decât că în w' acel x are proprietatea P , dar nu și că acel x există în w' . Pot să spun ceva mai mult – și anume, că acel x există în w' – dacă am la dispoziție și ceva de felul: $w'w'(\exists x)P(x)$.

Așadar, dacă avem situații caracterizate prin iterarea unei lumi (oarecare) w' , în care se asertează că un x are o proprietate P , atunci suntem îndreptățiți să ridicăm problema dacă x există. Întâlnim aici o altă instanță (relativ la o lume oarecare w') a principiul discutat pe larg în prima parte a acestei lucrări:

(E) Dacă ceva are o proprietate P , atunci acel ceva există.

Noi avem concluzia (3'), în care realmente avem o iterare; spunem: în w , $w...$ (unde w e lumea actuală). Putem admite că principiul (E) este valid. Dar validitatea lui se bazează pe faptul că avem la dispoziție contexte iterate de genul: în w , $w...$, care, pe temeiul discuțiilor din capitolul anterior, am văzut că permit susțineri de existență. Am putea așadar să conchidem că acel x care *are* mărime anselmiană maximă *în* lumea actuală de asemenea *există în* lumea actuală.

Problema ar fi prin urmare aceasta: dacă nu am avea o reconstrucție a putinței de a aserta *în lumea actuală* existența acelui ceva care are mărime anselmiană maximă, atunci tot ce am putea spune (admițând că am avea un argument valid!) ar fi că – relativ la cadrul constituit de clasa lumilor posibile considerate: w , w' , w'' etc. – există ceva care are mărime anselmiană maximă. Acel ceva transcende lumea actuală, nu e legat de ea mai mult decât de oricare altă lume posibilă (intuitiv, cerința aceasta era exprimată prin ideea existenței necesare a lui Dumnezeu). Ceea ce are mărime anselmiană maximă se comportă la fel relativ ca orice lume (fie ea cea actuală w , fie ea o altă lume w'). Prin condiții de acest gen, nu putem afirma nimic despre existența acelui ceva, ci numai că despre o lume suntem în poziția de a afirma ceva despre el. Însă dacă tot ce am urmări prin argumentul ontologic așa ceva – și dacă am reuși în această încercare a noastră – atunci despre Dumnezeu (= ceea ce satisface proprietatea mărimii anselmiane maxime) nu am putea spune decât că El *există despre* lumea noastră. Nu mai mult: El poate fi admis ca o entitate a cărei existență trebuie presupusă atunci când vorbim despre ce se întâmplă (în lumea actuală); ca o condiție a felului actual de a fi al lumii; ca un principiu al felului ei de a fi – dar nu și ca ceva care *există în* această lume, alături de celelalte obiecte care există în ea.

Concluzia noastră este însă (3'a). Putem dovedi că *în* w , $w(\exists x)M(x)$ – cu corolarul ei: Dumnezeu există în w . Ceea ce susțin eu este că (3'a) exprimă existența lui Dumnezeu nu ca o condiție despre lumea actuală, ci ca una *în interiorul* ei, ca Logos întrupat, în sensul că există alături de celelalte obiecte, în rând cu ele, cu același statut ontic ca și ele. Iisus Hristos este om, în cel mai deplin sens al cuvântului, alături de ceilalți oameni, de ispitirile și păcatele lor. Totuși (3'a) pare că nu reușește să arate că acea entitate care satisface mărimea anselmiană maximă e, în același timp, Logos. Adică, nu reușește să arate că Dumnezeu e un principiu al felului de a fi al lumii actuale. Nu e însă așa. Vom putea observa cu ușurință că din (3'a) și (6''b) obținem:

(9) În w : $(\forall y)(w'((\exists y')(y=y' \cdot M(y))) \supset y = \text{Dumnezeu})$, pentru orice w' .

Or, aici cuantificatorul ($\forall y$) slujește în același fel în care slujea în (3'b) cuantificatorul ($\exists x$) pentru a formula o condiție despre o lume w' oarecare și, în consecință, și despre lumea w , cea actuală.

Concluzia dorită vine singură de aici: acel x care satisface mărimea anselmiană maximă are trup în lumea actuală; dar, în același timp, e un principiu.

Cu aceasta, am încheiat argumentul ontologic. Doar două sunt observațiile care mai trebuie făcute. Mai întâi, cum am văzut, Dumnezeu e construit aici ca logos întrupat; în limbajul semanticii la care am făcut apel: ca *entitate reflexivă*. Pentru a reuși în această întreprindere, am utilizat două mecanisme logice: 1) reconstrucția ideii de existență ca predicat reflexiv, adică a) ca predicat alături de celelalte predicate reale; și b) ca predicat transcendental – aceasta, prin mijlocirea celor două genuri de cuantificări: a') actualistă; și b') posibilistă; și 2) rolul *lumii actuale* ca lume cu statut reflexiv. Se poate remarca fără dificultate că acest al doilea mecanism logic a fost esențial în construcția premisei (3'a). Va decurge de aici că, într-un fel, statutul reflexiv al lui Dumnezeu este o chestiune care se sprijină în mod esențial pe cele două mecanisme reflexive amintite mai devreme.

A doua observație e oarecum mai generală. Cititorul care va fi avut răbdarea să urmărească întreaga argumentare din această carte își va putea pune întrebarea: dacă, până la urmă, argumentul ontologic e valid, este el și convingător? Din păcate, cred că răspunsul e negativ. Dar, de bună seamă, atunci când am scris cartea am fost într-un totuși conștient de acest risc.

Ceea ce am încercat însă aici a fost altceva, poate nu mai puțin important pentru argumentul ontologic, și – cred eu – deosebit de generos. Am încercat să arăt că principiul de căpetenie al creștinismului – recunoașterea Dumnezeirii ca Logos întrupat – exprimă o schemă conceptuală pe care încă nu am apreciat-o îndeajuns; o schemă conceptuală pe care o putem reconstrui în cadre logico-semantice contemporane. Și poate că nu va fi în van strădania de a afla cât mai multe instanțe ale gândului la rădăcina cărora ea se află așezată.

APPENDIX 1: Logica modală elementară

Să încercăm să vedem care sunt relațiile dintre modalități. Pentru aceasta, e nevoie să exprimăm modalitățile într-un limbaj. Vom presupune că L e un atare limbaj, și vom presupune că L e un limbaj de ordinul întâi, că am construit formulele și propozițiile lui. (O propoziție este o formulă în care nu apare nici o variabilă liberă. Dacă, de pildă, în L avem predicatul „filosof” și numele „Socrate”, atunci „ x este filosof”, unde x e o variabilă individuală, este o formulă, iar „Socrate este filosof” și „Există un x care este filosof” sunt propoziții). Acum putem adăuga modalitățile: dacă p , q etc. sunt formule, atunci vom scrie Np , Nq etc., pentru „Este necesar că p ” respectiv „Este necesar că q ” etc., și vom scrie Mp , Mq etc. pentru „Este posibil că p ”, respectiv „Este posibil că q ” etc.

Problema care se pune este aceea a principiilor modale care urmează să fie acceptate. Ele vizează: 1) aspectele propoziționale; 2) combinarea cuantificării cu modalitatea. Pe tot parcursul acestei lucrări am avut prilejul să urmărim câteva dintre dificultățile ce răsar în cel de-al doilea caz. Să ne oprim aici asupra primului. Formulele vor fi tratate ca întreg (iar, pentru simplitate, de aici încolo, prin p , q etc. vom înțelege doar propoziții). Vom discuta în cele ce urmează două chestiuni: 1) combinarea modalităților cu funcțiile de adevăr; 2) combinarea modalităților între ele.

Vom admite dintru început că necesitatea și posibilitatea sunt interdefinibile. Făcând alegerea de a lua necesitatea ca noțiune primitivă, vom avea:

$$D. Mp = \neg N\neg p$$

adică: p este posibil dacă și numai dacă nu e necesar non- p .

Acum, ne întrebăm care este *logica* necesității; altfel zis, care sunt principiile pe care le satisface operatorul N al necesității. Acceptarea unui anumit principiu modal și respingerea lui se pot face pe diverse criterii. Așa cum am văzut, înțelegerea expresiei „este necesar” ca exprimând necesitatea logică, cea metafizică ori cea fizică, proprietatea de a fi omnitemporal etc. conduc la admiterea unor colecții diferite de principii modale. Logicianul nu

este însă interesat atât de chestiunea dacă o atare colecție este alcătuită sau nu în chip rezonabil sub anumite exigențe (aici e, mai degrabă, locul în care filosoful se poate desfășura), cât de trăsăturile logice ale acesteia: care sunt consecințele principiilor modale. De aceea, logicianul oferă, ca produse ale activității sale, diverse *sisteme de logică modală*, care încorporează colecții diferite de principii modale. Dar el nu își propune să le evalueze altfel decât în privința trăsăturilor lor logice.

Cel mai simplu sistem de logică modală este sistemul *K*. Așa cum am văzut, logica modală se edifică pe baza logicii predicatelor de ordinul întâi. Așadar, în *K* sunt teoreme toate teoremele logicii predicatelor de ordinul întâi. În particular, cum logica propozițiilor e inclusă în logica predicatelor, înseamnă că toate teoremele logicii propozițiilor (= toate *tautologiile*) sunt teoreme ale lui *K*. Apoi, în *K* este valabil principiul:

$$(K) N(p \& q) \equiv Np \& Nq$$

adică: *p* și *q* sunt împreună necesare dacă și numai dacă fiecare în parte este astfel. De asemenea, este valabilă regula:

(N) Dacă *A* este o teoremă a lui *K*, atunci *NA* este o teoremă a lui *K*.

Dacă acestui sistem de logică modală îi adăugăm principiul care afirmă că orice propoziție necesară este și adevărată, obținem sistemul *T*:

$$(T) Np \supset p$$

În *T* se pot demonstra multe teoreme interesante. Iată câteva dintre ele:

$$T1. N(p \supset q) \supset (Np \supset Nq)$$

$$T2. p \supset Mp$$

$$T3. Np \supset Mp$$

$$T4. M(p \vee q) \equiv Mp \vee Mq$$

$$T5. M(p \& q) \supset Mq$$

$$T6. Np \supset N(p \vee q)$$

$$T7. Np \supset N(q \supset p)$$

$$T8. \neg Mp \supset N(p \supset q)$$

Ultimele două teoreme afirmă că o propoziție necesară e implicată de orice propoziție, respectiv că o propoziție imposibilă implică orice propoziție. Să notăm că din principiul (T) decurge (substituind pe p cu Np):

$$T9. NNp \supset Np$$

și, analog, din T2 decurge

$$T10. Mp \supset MMp$$

Însă conversele lor nu pot fi obținute ca teoreme în T . Tot așa, substituind în T3 pe p cu Np vom avea:

$$T11. NNp \supset MNp$$

iar substituindu-l cu Mp obținem

$$T12. NMp \supset MMp$$

Dar conversele acestor teoreme, anume expresiile

$$MNp \supset NNp \quad \text{și} \quad MMp \supset NMp$$

nu sunt teoreme în T . Să notăm că, de aceea, nu sunt teoreme nici echivalențele:

$$NNp \equiv Np$$

$$MMp \equiv Mp$$

$$NNp \equiv MNp$$

$$NMp \equiv MMp$$

Totuși, dacă adăugăm lui T unele principii modale, este posibil să recuperăm unele (sau chiar toate) aceste echivalențe. Ele permit să reducem șirurile mai lungi de modalități la șiruri mai scurte. De pildă, prima echivalență spune că o propoziție e necesară dacă și numai dacă ea este în chip necesar necesară. Cele mai cunoscute sisteme modale mai tari decât T care au fost cercetate sunt următoarele:

a) S4, obținut prin adăugarea la T a axiomei:

$$(S4) Np \supset NNp$$

(deci a conversei teoremei T9). Acest principiu, ținând cont de D1 și de principiul contrapozitiei din logica propozițiilor, este echivalent cu:

$$MMp \supset Mp$$

deci cu conversa teoremei T10. În sistemul S4 se pot demonstra următoarele echivalențe:

$$T13. NNp \equiv \dot{N}p$$

$$T14. MMp \equiv Mp$$

$$T15. (NM)(NM)p \equiv NMp$$

$$T16. (MN)(MN)p \equiv MNp$$

În general, în S4 se poate arăta că toate șirurile de modalități – altfel zis, toate modalitățile iterate – se pot reduce la (= sunt echivalente cu) unul din următoarele șiruri:

$$Np; Mp; NMp; MNp; NMNp; MNMp$$

sau la negația unuia din aceste șiruri. Așadar, în S4 există 12 modalități proprii ireductibile (iar dacă acestora le adăugăm afirmarea și negarea unei propoziții – deci p și $\neg p$ – atunci vom avea 14 modalități ireductibile).

b) Sistemul B, obținut prin adăugarea la T a axiomei

$$(B) p \supset NMp$$

(dacă o propoziție e adevărată, atunci ea este în chip necesar posibilă). Axioma caracteristică acestui sistem se observă cu ușurință că este echivalentă cu

$$T17. MNp \supset p$$

Expresia (B) poartă numele de principiul lui Brouwer (întemeietorul intuiționismului). Se știe că în logica intuiționistă principiul dublei negații este invalid. Este teoremă expresia

$$p \supset \neg\neg p$$

(dacă o propoziție e adevărată, atunci e fals că e falsă), dar expresia

$$\neg\neg p \supset p$$

(dacă e fals că o propoziție e falsă, atunci ea e adevărată) nu este acceptată. Acum, principiul (B) poate fi scris în felul următor:

$$(B') p \supset (\neg M)(\neg M)p$$

adică: dacă o propoziție e adevărată, atunci e imposibil ca ea să fie imposibilă. Dacă interpretăm imposibilitatea ca negație (intuiționistă), atunci (B') va exprima partea validă intuiționist a principiului dublei negații.

c) Sistemul S5, obținut prin adăugarea la T a axiomei:

$$(S5) Mp \supset NMp$$

Să observăm, mai întâi, că în sistemul S5 se pot demonstra axiomele specifice sistemelor S4 și B. Într-adevăr, avem:

(i) În S5 e demonstrabil (B). Ținem seamă de teorema T2 (care e teoremă a lui T , și pentru că T e inclus în S5, T2 e teoremă și a lui S5). Atunci, prin tranzitivitatea implicației, din (S5) și T2 decurge imediat (B).

(ii) În S5 se demonstrează (S4). Principiul (S5) este echivalent, prin contrapozitie și ținând cont de D1, cu

$$1. MNP \supset Np$$

Acum, să substituim în T2 pe p cu Np . Obținem

$$2. Np \supset MNP$$

Din (1) și (2) avem

$$3. Np \equiv MNP$$

În (T) vom substitui pe p cu Mp . Avem:

$$4. NMP \supset Mp$$

Dar (4) și (S5) ne permit să conchidem:

$$5. Mp \equiv NMP$$

Să substituim în consecventul lui (2) pe M cu NM (conform cu (5)). Obținem:

$$6. Np \supset NMNp$$

Grupăm modalitățile din consecventul lui (6) astfel:

$$7. Np \supset N(NM)p$$

și apelând la (3) vom avea:

$$8. Np \supset NNp$$

adică (S4).

În sistemul S5 se poate arăta că toate șirurile de modalități iterate se pot reduce la expresii de forma Np sau Mp , sau la negații ale acestor două feluri de expresii. Așadar, în plus față de T13-T16 avem:

$$T18. NMp \equiv Mp$$

$$T19. MNp \equiv Np$$

$$T20. NMNp \equiv Np$$

$$T21. MNMp \equiv Mp$$

Așadar, în S5 expresiile: e posibil că p e posibilă și e necesar că p e posibilă sunt echivalente cu: p e posibil; iar expresiile: e posibil că p e necesară și e necesar că p e necesară sunt echivalente cu: p e necesară. Iterarea modalităților nu aduce nici o informație nouă.

APPENDIX 2: Logica lumilor posibile – o abordare formală

Voi prezenta mai jos câteva rezultate formale care întemeiază susținerile făcute în ultimele două capitole¹.

În cele ce urmează voi studia unele proprietăți logice ale limbajelor modale în care actualitatea este exprimabilă. De obicei, astfel de limbaje se obțin dintr-un limbaj modal standard prin introducerea unui nou operator corespunzător locuțiunii adverbiale „în mod actual”. Când acesta este aplicat unei propoziții ϕ a limbajului, el produce o nouă propoziție, „în mod actual, ϕ ”. Spre exemplu, să considerăm propoziția:

Quine este un filosof important. (1)

Aplicând operatorul „în mod actual” vom obține o altă propoziție:

În mod actual, Quine este un filosof important. (2)

Se pune atunci întrebarea: care ar fi logica acestui operator? Într-un mod sau altul, tendința este de a corela acest operator cu „lumea actuală”: la modul general spus, funcția principală și firească a operatorului actualității este gândită ca fiind aceea de a sprijini definirea evaluării enunțului din domeniul operatorului relativ la lumea actuală. O bună aproximare a acestei idei ar fi să considerăm că un enunț ca (2) are înțelesul:

În lumea actuală, Quine este un filosof important. (3)

Prin această analogie, în sensul sau primar „actual” indică o lume posibilă, aceea care, spre deosebire de celelalte lumi, are proprietatea de a fi actuală. Să observăm însă că (3) este un caz special de propoziție indexată relativ la lumi precum:

În lumea w , Quine este un filosof important. (4)

În general, dacă ϕ este o propoziție, atunci enunțul că ϕ este cazul la lumea w , adică: în w , ϕ (sau $w\phi$ prescurtat) este o propoziție w -indexată. Astfel, propoziții precum: „În lumea w ,

Quine este un filosof important”, sau chiar: „În lumea w' e cazul că Quine este un filosof important în lumea w ” etc., sunt indexate după lumi. Ceea ce încerc să susțin este că o explicație a logicii propozițiilor indexate după lumi are o importantă semnificație pentru înțelegerea comportamentului logic al propozițiilor privitoare la actualitate precum (3).

Investigația noastră se confruntă însă cu o problemă serioasă. Să considerăm spre exemplu cazul propozițiilor indexate după lumi, precum (3). Pe de o parte, când folosim operatorul „în lumea actuală”, noi considerăm ceea ce se întâmplă într-o lume, anume în cea actuală. Propoziția (3) este adevărată dacă starea de lucruri conform căreia Quine este un filosof important are loc în lumea actuală. Pe de altă parte, limbajul care conține propoziții indexate după lumi, precum (3) și (4), este modal. O semantică de tip Kripke pentru acest limbaj postulează o clasă de entități numite în mod uzual tot „lumi”. Propozițiile (1) și (3) sunt atunci adevărate sau false în fiecare din aceste lumi. Dintre acestea, noi putem alege o lume care să fie cea actuală. Starea de lucruri conform căreia Quine este un filosof important poate avea loc în unele dintre aceste lumi, cum ar fi în cea pe care o considerăm actuală; dar poate să nu aibă loc în multe altele. Problema este cum putem fi siguri că vorbim despre aceleași lumi în ambele cazuri? Cum putem fi siguri că lumea pe care o luăm în considerare când folosim operatorul „în lumea actuală”, și lumea care, dintre cele postulate semantic, este considerată actuală, sunt una și aceeași entitate?

Părerea mea este că, pentru început, nu avem nici o garanție că există vreo corespondență sistematică între cele două clase de lumi. Susțin, dimpotrivă, că este destul de anevoios să definim condițiile în care lumile considerate sintactic se află printre cele postulate semantic. Așadar, doar în astfel de condiții speciale, o teorie a actualității poate fi dezvoltată.

În primele trei secțiuni dezvolt o semantică pentru limbajul modal în care sunt acceptate propoziții indexate după lumi. În secțiunile IV și V discut posibilitatea construirii unei corespondențe biunivoce între lumile considerate sintactic și cele postulate semantic. În secțiunea finală mă voi întoarce la propozițiile

indexate relativ la lumea actuală ca la un caz special al celor indexate după lumi și voi discuta câteva posibile abordări ale logicii actualitățiiⁱⁱ.

I

Limbajul modal $\mathcal{L}$ pe care îl vom studiaⁱⁱⁱ cuprinde o mulțime S de litere propoziționale **S**, precum și simbolurile logice $\wedge, \vee, \supset, \neg, \equiv$ și $\Box$. De asemenea, $\mathcal{L}$ cuprinde o mulțime W de simboluri pentru lumi w, w', w'' etc. Pentru fiecare simbol pentru lumi $w \in W$, fie $\langle w \rangle$ operatorul de indexare relativ la lume: „în lumea w ”. Ideea de la care plec este următoarea: dacă prefixăm o propoziție φ cu operatorul $\langle w \rangle$, obținem o altă propoziție, anume aceea că φ este cazul la w . Propozițiile limbajului $\mathcal{L}$ sunt membrii celei mai mici mulțimi care conține: (i) toate literele propoziționale; (ii) expresiile $\varphi \wedge \psi, \varphi \vee \psi, \varphi \supset \psi, \varphi \equiv \psi$, ori de câte ori ea conține expresiile φ și ψ ; (iii) expresiile $\neg \varphi, \Box \varphi$ și $\langle w \rangle \varphi$, ori de câte ori ea conține pe φ . Singurul element nou pe care îl aduce această definiție față de cele obișnuite este la punctul (iii), anume că, intuitiv, indexarea față de o lume produce de asemenea o propoziție. Dacă φ este o propoziție, iar $\langle w \rangle$ este un operator care indexează față de o lume, atunci expresia că φ este cazul la w , adică $\langle w \rangle \varphi$, este de asemenea o propoziție.

Simbolul pentru lume w și operatorul care indexează față de o lume $\langle w \rangle$ sunt lucruri foarte diferite. Dar, pentru a simplifica notația, voi folosi următoarea convenție: voi scrie $w\varphi$ în loc de $\langle w \rangle \varphi$, având totuși întotdeauna în minte faptul că în șirul de simboluri $w\varphi$, w este numai o prescurtare pentru $\langle w \rangle$. Am speranța că de fiecare dată contextul va face ca această ambiguitate să nu producă încurcături.

Să pornim investigația noastră. Pare natural să avansăm următoarele cerințe privind comportamentul propozițiilor w -indexate, pentru fiecare lume w . Ideea intuitivă e aceea de a încerca să mimăm în limbajul nostru $\mathcal{L}$ constrângeri puse în mod obișnuit în semantica lumilor posibile. De pildă, cerem ca $\neg \varphi$ să fie cazul la o lume w dacă și numai dacă φ nu este cazul la w ;

* În continuare voi scrie prescurtat *ddacă* pentru: *dacă și numai dacă*.

$\varphi \vee \psi$ este cazul la w ddacă φ este cazul la w sau ψ este cazul la w etc.

- 1.1. $\vdash w \neg \varphi \equiv \neg w \varphi$, pentru orice w
- 1.2. $\vdash w(\varphi \wedge \psi) \equiv (w \varphi \wedge w \psi)$, pentru orice w
- 1.3. $\vdash w(\varphi \vee \psi) \equiv (w \varphi \vee w \psi)$, pentru orice w
- 1.4. $\vdash w(\varphi \supset \psi) \equiv (w \varphi \supset w \psi)$, pentru orice w
- 1.5. $\vdash w(\varphi \equiv \psi) \equiv (w \varphi \equiv w \psi)$, pentru orice w .

La aceste cerințe o voi mai adăuga pe aceea că orice propoziție demonstrabilă are loc la fiecare lume w :

- 1.6. Dacă $\vdash \varphi$, atunci $\vdash w \varphi$, pentru orice w .

Pentru început voi presupune că logica modală subiacentă este sistemul standard K. Teoremele lui K sunt toate tautologiile, toate expresiile de forma:

- 1.7. $\Box(\varphi \supset \psi) \supset (\Box \varphi \supset \Box \psi)$,

precum și toate expresiile deductibile din ele prin regulile detașării și necesității (regula că dacă $\vdash \varphi$, atunci $\vdash \Box \varphi$). Din motive care vor deveni evidente în cele ce urmează, voi numi LK (K local) logica pe care o putem caracteriza prin condițiile menționate mai sus.

Iată o primă teoremă a lui LK:

- 1.8. $\vdash w \varphi \vee w \neg \varphi$.

Pentru orice propoziție φ , sau φ este cazul la w , sau $\neg \varphi$ este cazul la w . Într-adevăr, aplicând pe (1.6) la tautologia $\varphi \vee \neg \varphi$, obținem $w(\varphi \vee \neg \varphi)$, iar din (1.3) ajungem direct la (1.8). Dacă, mai departe, aplicăm aceiași pași plecând de la (1.8), vom avea:

- 1.9. $\vdash w' w \varphi \vee w' w \neg \varphi$, pentru fiecare φ .

Nu foarte riguros zis, (1.9) exprimă faptul că pentru fiecare propoziție φ , lumea w' spune că sau φ este cazul la w , sau $\neg \varphi$ este cazul la w , altfel zicând lumea w' creează în interiorul său o imagine a tot ceea ce se întâmplă în w . Ea reflectă sau oglindește pe w . Lumea w' spune cum w se raportează la fiecare propoziție φ . Să observăm, de asemenea, că nimic nu ne garantează că felul în care lumea w este oglindită în w' este identic cu felul în care lumea w este „în realitate”. Căci este posibil ca pentru o propoziție φ , să avem $w' w \varphi$, dar în același timp $w \neg \varphi$: lumea w' să pretindă că φ este cazul la w , chiar dacă de fapt φ nu este cazul la w . Dar să presupunem că, potrivit lui w' , φ este cazul la w ddacă în realitate

φ este cazul la w ; ceva mai formal scris: $w'w\varphi \equiv w\varphi$. Dacă lucrurile stau astfel, atunci lumea w' o reflectă sau o oglindește în mod adecvat pe w : w' spune că ceva se petrece la w dacă și numai dacă acel ceva realmente se petrece la w .

Să formulăm toate acestea într-un mod ceva mai riguros. Cel mai important concept pe care îl voi folosi e acela de w -localizare a unei mulțimi Σ de propoziții ale lui $\mathcal{L}$. Dacă Σ este o astfel de mulțime, atunci w -localizarea ei, prescurtat $LOC_w(\Sigma)$, se definește astfel:

$$1.10. LOC_w(\Sigma) =_{df.} \{ \varphi : w\varphi \in \Sigma \}$$

Așadar, $LOC_w(\Sigma)$ este mulțimea acelor propoziții ale lui $\mathcal{L}$ care, la Σ , sunt cazul la w . Dată fiind (1.9), așteptarea noastră este ca, dacă Σ este LK-consistentă și maximală, atunci $LOC_w(\Sigma)$ va fi de asemenea LK-consistentă și maximală. Demonstrația faptului că lucrurile stau într-adevăr astfel este fundamentală pentru toate rezultatele care vor fi menționate în cele ce urmează.

1.11. (*Lema de maximalitate locală*) Dacă Σ este o mulțime de propoziții ale lui $\mathcal{L}$ care este LK-consistentă și maximală, atunci la fel vor fi și w -localizările lui Σ .

Demonstrație. Mai întâi, voi arăta că $LOC_w(\Sigma)$ este LK-consistentă. Într-adevăr, dacă ar fi inconsistentă, atunci pentru cel puțin o propoziție ψ am avea atât $\psi \in LOC_w(\Sigma)$ cât și $\neg\psi \in LOC_w(\Sigma)$. Însă, potrivit definiției (1.10), vom avea atunci atât $w\psi \in \Sigma$ cât și $w\neg\psi \in \Sigma$. Potrivit lui (1.1), am avea de asemenea $\neg w\psi \in \Sigma$, ceea ce ar contrazice presupunerea că Σ este LK-consistentă. În al doilea rând, voi arăta că $LOC_w(\Sigma)$ este maximală. Căci, dacă nu ar fi astfel, atunci pentru o propoziție ψ , nu am avea nici $\psi \in LOC_w(\Sigma)$ și nici $\neg\psi \in LOC_w(\Sigma)$. Dar, întrucât (1.8) este o teoremă a lui LK, avem $w\psi \vee w\neg\psi \in \Sigma$ și deci sau $w\psi \in \Sigma$ sau $w\neg\psi \in \Sigma$. Însă atunci, potrivit definiției (1.10), am avea sau $\psi \in LOC_w(\Sigma)$ sau $\neg\psi \in LOC_w(\Sigma)$, ceea ce contrazice presupunerea făcută în legătură cu $LOC_w(\Sigma)$.

Să presupunem, de exemplu, că Σ descrie în mod maximal felul în care faptele sunt „realmente”. Atunci, pentru fiecare w , w -localizarea lui Σ este modul în care w spune (la Σ) că sunt faptele. Să observăm, de asemenea, că deși este posibil ca pentru o lume w , w -localizarea $LOC_w(\Sigma)$ lui Σ să fie exact Σ , la LK nu putem

demonstra că lucrurile se petrec întotdeauna astfel^{iv}, deci că (la Σ) o lume este astfel încât ea descrie faptele așa cum sunt ele „în realitate”. Acum să presupunem că w' -localizarea lui $\text{LOC}_w(\Sigma)$ este exact $\text{LOC}_{w'}(\Sigma)$, pentru o lume w' :

$$1.12. \text{LOC}_w(\text{LOC}_{w'}(\Sigma)) = \text{LOC}_{w'}(\Sigma)$$

Evident, $\text{LOC}_w(\text{LOC}_{w'}(\Sigma))$ este (la Σ) reflectarea lumii w' de către w . Căci, potrivit definiției (1.10), $\varphi \in \text{LOC}_w(\text{LOC}_{w'}(\Sigma))$ ddacă $w'\varphi \in \text{LOC}_{w'}(\Sigma)$, ddacă $ww'\varphi \in \Sigma$, pentru orice φ , pe de altă parte, $\varphi \in \text{LOC}_{w'}(\Sigma)$ ddacă $w'\varphi \in \Sigma$. Atunci, (1.12) este echivalentă cu: $(ww'\varphi \equiv w'\varphi) \in \Sigma$, pentru toate propozițiile φ , altfel zis (la Σ) lumea w o reflectă în mod adecvat pe w' .

II

În această secțiune voi prezenta o semantică a lumilor posibile pentru sistemul LK. Un model pentru $\mathcal{L}$ este o structură $\mathfrak{C} = \langle K, R, F, \mathcal{U} \rangle$, unde K este o mulțime de indici, R este o relație binară pe K , F este o funcție de la $W \times K$ la K , iar $\mathcal{U}$ este o funcție care atașează fiecărei propoziții o valoare de adevăr, relativ la fiecare element k al lui K . Definiția lui $\mathcal{U}$ este cea standard, desigur cu un caz nou pentru propozițiile de forma $w\varphi$, cu w în W :

2.1. Definiția lui $\mathcal{U}$:

(i) Dacă φ este o literă propozițională, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ sau $\mathcal{U}(\varphi, k) = 0$;

(ii) dacă φ este $\neg\psi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, k) = 0$;

(iii) dacă φ este $\psi \vee \xi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, k) = 1$ sau $\mathcal{U}(\xi, k) = 1$;

(iv) dacă φ este $\psi \wedge \xi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, k) = \mathcal{U}(\xi, k) = 1$;

(v) dacă φ este $\psi \supset \xi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, k) = 0$ sau $\mathcal{U}(\xi, k) = 1$;

(vi) dacă φ este $\psi \equiv \xi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, k) = \mathcal{U}(\xi, k)$;

(vii) dacă φ este $\Box\psi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, k') = 1$ pentru toți k' astfel încât $R(k, k')$;

(viii) dacă φ este $w\psi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, F(w, k)) = 1$.

Modelele pentru $\mathcal{L}$ diferă de modelele obișnuite în semantica lumilor posibile prin aceea că ele conțin funcția F . Ideea este aceea

de a face ca lumile pe care le folosim în $\mathcal{U}$ să mimeze indicii din K : ori de câte ori la k este adevărat că φ este cazul la w , atunci la elementul k' al lui K corespunzător prin F lui w (relativ la k) propoziția φ va fi adevărată. Decurge de aici că lumea w oglindește sau reflectă în k elementul $k' = F(w, k)$ din K ; k' este reflectată în k drept w . În general, $F(w, k)$ variază o dată cu k : în diferite k , un element k' nu este reflectat ca o lume fixată w . Ca urmare, în k diferiți colecțiile propozițiilor φ pentru care φ este cazul la lumea w nu trebuie neapărat să coincidă.

Voi spune că o propoziție φ este adevărată într-un model $\mathfrak{G} = \langle K, R, F, \cup \rangle$, și voi scrie $\mathfrak{G} \models \varphi$ în această situație, dacă $\cup(\varphi, k) = 1$ pentru orice k din K ; de asemenea, voi spune că o propoziție φ este LK-validă, și voi scrie $\models_{LK} \varphi$ în această situație, dacă ea este adevărată în toate modelele. (Ori de câte ori nu este pericol de confuzie, voi omite indicii.)

E foarte important să notăm că de obicei elementele lui K sunt numite „lumi”. Dar desigur că aceste lumi sunt diferite de vechile lumi w, w', w'' etc. la care noi am apelat până acum. Deși obiectivul nostru aici este acela de a corela cât se poate de strâns „lumiile” precum w, w', w'' etc. cu „lumiile” precum k, k', k'' etc., la momentul de față al analizei trebuie să le deosebim totuși cu mare băgare de seamă. Voi numi „LUMI” elementele lui K , în timp ce membrii lui W vor fi în continuare numite „lumi”.

Putem să formulăm acum cel mai important rezultat al acestei secțiuni:

2.2. $\vdash_{LK} \varphi$ dacă $\models_{LK} \varphi$.

Demonstrație. Mai întâi, suficiența. Aceasta e un rezultat direct al următoarelor rezultate:

2.3.1. Dacă φ este o tautologie, atunci $\models \varphi$.

2.3.2. $\models \Box(\varphi \supset \psi) \supset (\Box\varphi \supset \Box\psi)$.

2.3.3. Dacă $\models \varphi$, atunci $\models \Box\varphi$.

2.3.4. $\models \neg w\varphi \equiv w\neg\varphi$

2.3.5. $\models w(\varphi \wedge \psi) \equiv w\varphi \wedge w\psi$

2.3.6. $\models w(\varphi \vee \psi) \equiv w\varphi \vee w\psi$

2.3.7. $\models w(\varphi \supset \psi) \equiv w\varphi \supset w\psi$

2.3.8. $\models w(\varphi \equiv \psi) \equiv (w\varphi \equiv w\psi)$

2.3.9. $\models w\varphi \vee w\neg\varphi$

2.3.10. $\models \neg(w\varphi \wedge w\neg\varphi)$

2.3.11. Dacă $\models \varphi$, atunci $\models w\varphi$ pentru orice φ .

De exemplu, pentru a demonstra pe (2.3.4), fie $\mathfrak{G}$ un model și fie k o LUME. Atunci: $\mathcal{U}(\neg w\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(w\varphi, k) = 0$, ddacă $\mathcal{U}(\varphi, F(w, k)) = 0$, ddacă $\mathcal{U}(\neg\varphi, F(w, k)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(w\neg\varphi, k) = 1$. Pentru a demonstra pe (2.3.6), să observăm că $\mathcal{U}(w(\varphi \vee \psi), k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi \vee \psi, F(w, k)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(\varphi, F(w, k)) = 1$ sau $\mathcal{U}(\psi, F(w, k)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(w\varphi, k) = 1$ sau $\mathcal{U}(w\psi, k) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(w\varphi \vee w\psi, k) = 1$. Pentru a demonstra pe (2.3.11), să presupunem că $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ pentru toți k , dar $\mathcal{U}(w\varphi, k') = 0$ pentru un k' . Însă $\mathcal{U}(w\varphi, k') = 0$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi, F(w, k')) = 0$. Dar, cum F este o funcție, $F(w, k')$ este o LUME k'' , despre care noi am presupus deja că $\mathcal{U}(\varphi, k'') = 1$.

Pentru a demonstra necesitatea, să presupunem că un anumit φ nu este LK-demonstrabil (altfel zis, $\vdash_{LK} \varphi$ nu are loc). Vom arăta că există un model $\mathfrak{G}$ astfel încât nu e adevărat că $\mathfrak{G} \models \varphi$. Lucrul acesta se întâmplă dacă pentru o LUME k avem $\mathcal{U}(\varphi, k) = 0$. Or, dacă φ nu este LK-demonstrabilă, atunci mulțimea $\{\neg\varphi\}$ este LK-consistentă. Ca urmare ea poate fi extinsă la o mulțime LK-maximal consistentă Σ . Modelul $\mathfrak{G}$ e construit astfel: mai întâi, K este mulțimea tuturor mulțimilor LK-maximal consistente. Evident, $\Sigma \in K$. În al doilea rând, $R(\Sigma', \Sigma'')$ are loc ddacă mulțimea tuturor propozițiilor φ astfel încât $\Box\varphi$ este în Σ' e inclusă în Σ'' . În al treilea rând, să punem $F(w, \Sigma') = \text{LOC}_w(\Sigma')$. Conform cu lema maximalității locale, $\text{LOC}_w(\Sigma')$ este în K . În sfârșit, fie $\mathcal{U}(\varphi, \Sigma') = 1$ ddacă $\varphi \in \Sigma'$ ori de câte ori φ este o literă propozițională. Demonstrația constă în a arăta că pentru orice propoziție φ , avem $\varphi \in \Sigma'$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi, \Sigma') = 1$. Singurele cazuri dificile sunt acelea în care $\varphi = w\psi$ și $\varphi = \Box\psi$:

(i) φ are forma $w\psi$. Atunci: $\mathcal{U}(w\psi, \Sigma') = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, F(w, \Sigma')) = 1$ ddacă $\psi \in F(\psi, \Sigma')$ ddacă $w\psi \in \Sigma'$. Mai întâi, $\psi \in F(\psi, \Sigma')$ implică $w\psi \in \Sigma'$. Să presupunem că $w\psi$ nu este în Σ' . Potrivit definiției lui $F(w, \Sigma')$ și lemei maximalității locale, nici ψ nu va aparține lui $F(w, \Sigma')$. Conversa rezultă printr-o aplicație simplă a definiției lui F .

(ii) φ are forma $\Box\psi$. Atunci: $\mathcal{U}(\Box\psi, \Sigma') = 1$ ddacă pentru orice Σ'' , dacă $R(\Sigma', \Sigma'')$, atunci $\mathcal{U}(\psi, \Sigma'') = 1$; ddacă pentru orice Σ'' , dacă

$R(\Sigma', \Sigma'')$, atunci $\psi \in \Sigma''$; ddacă $\Box\psi \in \Sigma'$. Pasul dificil este acela de a arăta că dacă $R(\Sigma', \Sigma'')$ implică $\psi \in \Sigma''$, pentru orice Σ'' , atunci $\Box\psi \in \Sigma'$. Vom arăta că dacă $\Box\psi$ nu este în Σ' , atunci există o mulțime Σ'' LK-maximal consistentă astfel încât $R(\Sigma', \Sigma'')$, dar ψ nu este în Σ'' . Mulțimea $\Gamma = \{\xi : \Box\xi \in \Sigma'\} \cup \{\neg\psi\}$ este LK-consistentă. Ca urmare, ea poate fi extinsă la o mulțime LK-consistentă și maximală Γ' . Se poate observa cu ușurință că pentru orice ξ astfel încât $\Box\xi \in \Sigma'$, avem $\xi \in \Gamma'$, și deci $R(\Sigma', \Gamma')$. Dar, întrucât Γ' îl conține pe $\neg\psi$ și este consistent, nu avem $\psi \in \Gamma'$ - contradicție.

Pentru a încheia demonstrația lui (2.2), este suficient să se arate că φ nu este adevărată în modelul $\mathfrak{C}$. Într-adevăr, deoarece Σ este în K , iar $\neg\varphi \in \Sigma$, avem $\mathcal{U}(\neg\varphi, \Sigma) = 1$, deci $\mathcal{U}(\varphi, \Sigma) = 0$.

E important să ținem seamă de următoarea observație. Fie LUMEA k' astfel încât există o lume w pentru care are loc că $\mathcal{F}(w, k) = k'$. Atunci $\mathcal{U}(w\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k')$, pentru orice propoziție φ . Altfel formulat, φ este adevărată la k' ddacă este adevărat la k că φ are loc la w . Însă în acest caz LUMEA k furnizează o reflectare a lui k' în sine; mai precis spus, ea reflectă LUMEA k' drept lumea w . Așa cum arată din perspectiva lui k , lumea w este o copie exactă a LUMII k' . De fapt, această situație poate fi exprimată într-un mod mai general, căci k creează în sine o imagine a oricărei LUMI k' care este $\mathcal{F}$ -conectată cu k printr-o lume w .

Aflăm aici un prim sens în care se poate spune că semantica dezvoltată în această secțiune este una „locală”: fiecare element al lui K (o LUME) simulează alte LUMI prin intermediul lumilor. Să observăm totuși că de aici nu decurge că LUMEA k creează în interiorul ei o imagine completă și exactă a LUMILOR din K .

Întrebarea care apare acum este următoarea: cum este posibil să se creeze în interiorul unei LUMI o astfel de imagine? Următoarele trei secțiuni se concentrează pe dezvoltarea unei strategii care să ne permită să dăm un răspuns acestei întrebări. În următoarea secțiune voi arăta cum este posibil să simulăm relația de alternativitate R cu ajutorul unei relații surogat, definită în termenii funcției $\mathcal{F}$. În secțiunile IV și V voi analiza posibilitatea de a crea, în fiecare LUME, o imagine adecvată a tuturor celorlalte LUMI, precum și a relației de alternativitate dintre ele. Greul argumentului va consta în demonstrația unor rezultate de

completitudine în care vor fi luate în considerare numai acele modele în care avem relații de corespondență biunivocă între LUMI și lumi. Ca urmare, în acele modele fiecare LUME va crea, cu ajutorul lumilor sale, o imagine completă și adecvată a întregului model. Ca urmare, va fi posibil să tratăm semantica noastră ca „locală” într-un al doilea sens, mai puternic, acela că fiecare LUME din model reușește să furnizeze toată informația pe care o posedă toate LUMILE din model.

III

Dacă tratăm lumile ca entități care mimează LUMILE, pare natural să încercăm să abordăm relația dintre ele și modalități. Potrivit clauzei (2.1vii), o propoziție φ este necesară la o LUME ddacă ea este adevărată la toate LUMILE care sunt alternative lui k . Dar acum intervine ideea fondatoare a semanticii lumilor posibile: problema este aceea de a putea defini, în termeni de lumi, și nu de LUMI, condițiile privitoare la faptul că o propoziție φ este necesară la k . Dacă ne angajăm pe acest drum, următoarea condiție ne vine imediat în minte:

3.1. $\mathcal{U}(\Box\psi, k) = 1$ ddacă pentru toate lumile w , $\mathcal{U}(w\psi, k) = 1$.

La LUMEA k propoziția ψ este necesară ddacă la k , potrivit tuturor lumilor w , este cazul că ψ .

În această secțiune voi defini acele condiții care să ducă la acceptarea lui (3.1). Să observăm dintru început că susținerea că pentru toate lumile w , avem $\mathcal{U}(w\psi, k) = 1$ este echivalentă cu fiecare dintre expresiile următoare:

3.2a. $(\forall w)\mathcal{U}(\psi, F(w, k)) = 1$

3.2b. $(\forall w)(\forall k')(F(w, k) = k' \supset \mathcal{U}(\psi, k') = 1)$

3.2c. $(\forall k')((\exists w)F(w, k) = k' \supset \mathcal{U}(\psi, k') = 1)$

Să ne uităm la antecedentul $(\exists w)F(w, k) = k'$ din (3.2c). Următoarea observație este esențială: a afirma pe $(\exists w)F(w, k) = k'$ înseamnă a afirma că o anumită relație binară are loc între k și k' . Să numim $\mathfrak{R}$ această relație. Intuitiv, k și k' (în această ordine) sunt relaționate prin $\mathfrak{R}$ ddacă k' este reflectată (în chip adecvat) în k drept o lume. Ca urmare, (3.2c) poate fi reformulată astfel:

3.2d. $(\forall k')(\mathfrak{R}(k, k') \supset \mathcal{U}(\psi, k') = 1)$

Potrivit lui (3.2d), o propoziție ψ este necesară la o LUME k ddacă ea este adevărată la toate LUMILE care sunt reflectate (în chip adecvat în k drept o lume).

Mai departe, să scriem pe (2.1vii) în forma următoare: $(\forall k')(R(k, k') \supset \mathcal{U}(\psi, k') = 1)$. Dar atunci analogia dintre ea și (3.2d) este izbitoare. Singura diferență este că în timp ce în antecedentul lui (2.1vii) se face apel la relația de alternativitate R , în (3.2d) găsim relația de reflectare $\mathfrak{R}$. Dar atunci obiectivul nostru de a găsi condițiile care fac ca o propoziție să fie adevărată la o LUME ddacă îndeplinește condițiile exprimate în partea dreaptă a lui (3.1) se reduce la a determina sub ce condiții $R(k, k')$ are loc ddacă $\mathfrak{R}(k, k')$ are loc. Un răspuns precis este dat de teorema (3.4) care va fi formulată mai jos. Ca să ajungem acolo, mai este nevoie de câteva observații. Mai întâi, să notăm cu LT (sistemul T local) logica rezultată prin adăugarea la LK a

3.3.1. tuturor propozițiilor de forma $\Box\varphi \supset w\varphi$, pentru orice φ ;

3.3.2. regulii: dacă $\vdash_{LT} w\varphi$ pentru orice w , atunci $\vdash_{LT} \Box\varphi$.

Condiția (3.3.1) este pandantul local al principiului standard din sistemul T: $\Box\varphi \supset \varphi$. Această din urmă expresie spune că dacă o propoziție φ este necesară, atunci φ este adevărată (în LUMEA luată ca referință). Să ne raportăm acum la (3.3.1); vom avea: dacă o propoziție φ este necesară, atunci ea este adevărată la orice lume w . Condiția (3.3.2) este pandantul local al regulii necesității. Potrivit ei, dacă $w\varphi$ este LT-demonstrabilă pentru orice lume w , atunci și $\Box\varphi$ este LT-demonstrabilă. Intuiția aflată în spatele lui (3.3.1) și (3.3.2) este aceea că lumile sunt similare LUMILOR, iar prin impunerea celor două condiții se încearcă să redăm, relativ la lumi, condiții standard asupra LUMILOR. Atunci:

3.4. O propoziție φ este LT-demonstrabilă ddacă φ este adevărată în toate modelele $\mathfrak{G}$ în care relațiile R și $\mathfrak{R}$ au loc pentru exact aceleași argumente.

Pentru a proba această teoremă, voi folosi metoda substituției^v. Plecând de la (3.3.1), voi arăta că ea definește condiția:

3.3.1'. $(\forall w)(\forall k)R(k, \mathcal{F}(w, k))$

Într-adevăr, (3.3.1) poate fi tradusă în următoarea expresie a logicii de ordinul doi:

$$3.3.1a. (\forall P)(\forall k)(\forall w)((\forall k')(R(k, k') \supset P(k')) \supset P(F(w, k)))$$

Dacă punem $R(k, *) = *$ în locul lui $P(*)$, obținem:

$$3.3.1b. (\forall k)(\forall w)((\forall k')(R(k, k') \supset R(k, k')) \supset R(k, F(w, k)))$$

De aici (3.3.1') rezultă imediat ce observăm că antecedentul lui (3.3.1b) este o instanță a unei tautologii. Ca urmare, prin calcule simple, se observă că (3.3.1') este echivalentă cu

$$3.3.1c. (\forall w)(\forall k)(\forall k')(F(w, k) = k' \supset R(k, k'))$$

și mai departe cu

$$3.3.1d. (\forall k)(\forall k')((\exists w)(F(w, k) = k') \supset R(k, k'))$$

adică $\mathfrak{R} \rightarrow R$. Am obținut astfel jumătate din (3.4). Cealaltă parte se obține dacă facem unele transformări asupra traducerii lui (3.3.2). Într-adevăr, avem:

$$3.3.2a. (\forall P)((\forall w)(\forall k)P(F(w, k)) \supset (\forall k)(\forall k')(R(k, k') \supset P(k')))$$

Să substituim pe $P(*)$ cu $(\exists w')F(w', k) = *$. Vom avea:

$$3.3.2b. ((\forall w)(\forall k)((\exists w')(F(w', k) = F(w, k)) \supset (\forall k)(\forall k')(R(k, k') \supset (\exists w')(F(w', k) = k'))$$

Cum antecedentul lui (3.3.2b) este întotdeauna adevărat, obținem:

$$3.3.2c. (\forall k)(\forall k')(R(k, k') \supset (\exists w')(F(w', k) = k')),$$

care afirmă exact ce doream – anume că $R \supset \mathfrak{R}$, q.e.d.

Este așadar posibil la LT să obținem $\Box\varphi$ la o LUME k ddacă $\mathcal{U}(\varphi, k') = 1$ pentru toți k' pentru care $\mathfrak{R}(k, k')$. Dar astfel am ajuns la modalitatea standard de a defini valoarea de adevăr a unei propoziții necesare la o LUME, desigur ținând cont că relația $\mathfrak{R}$ înlocuiește relația mai obișnuită R de alternativitate. Să mai observăm că definiția lui $\mathfrak{R}$ se face apelând numai la funcția F , și nu depinde de componenta R a modelului. Dar atunci am putea modifica definiția unui model $\mathfrak{G}$: acesta ar fi pur și simplu o structură $\langle K, F, \mathcal{U} \rangle$. Atunci însă vom putea apela la (3.2d) pentru a modifica definiția (2.1vii) în felul următor:

2.1vii'. Dacă φ este $\Box\psi$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi, k')$ pentru toți k' pentru care $\mathfrak{R}(k, k')$.

Dacă ne amintim de expresiile (3.1) și (3.2), această manevră ne permite să ajungem la rezultatul că $\mathcal{U}(\Box\varphi, k) = 1$ este definibilă ca: pentru toți w , $\mathcal{U}(w\varphi, k) = 1$. Ca urmare, la k o propoziție φ este necesară ddacă pentru orice w propoziția φ este cazul la w . Să

notăm că dacă o logică modală îl conține pe LT, atunci semantica ei poate fi simplificată în mod corespunzător folosind numai modelele precum $\mathfrak{G} = \langle K, F, \mathcal{U} \rangle$.

Voi încheia această secțiune cu o teoremă importantă a lui LT:

3.5. $\vdash_{LT} \Box\varphi \supset \neg\Box\neg\varphi$

Demonstrația face apel la (3.3.1). Din $\Box\varphi \supset w\varphi$ și $\Box\neg\varphi \supset w\neg\varphi$ obținem: $(\Box\varphi \wedge \Box\neg\varphi) \supset (w\varphi \wedge w\neg\varphi)$, deci $(\Box\varphi \wedge \Box\neg\varphi) \supset (w\varphi \wedge \neg w\varphi)$, ceea ce ne dă: $\neg(\Box\varphi \wedge \Box\neg\varphi)$; or, această expresie este echivalentă cu (3.5)! Remarcă: lui (3.5) îi corespunde următoarea condiție semantică: $(\forall k)(\exists k')\mathfrak{R}(k, k')$, ceea ce spune că $\mathfrak{R}$ este serială^{vi}.

IV

Fie LM logica modală care rezultă adăugând la LT axioma:

4.1. $\vdash \Box\varphi \supset \Box\Box\varphi$

Semantic, se știe că (4.1) solicită ca relația $\mathfrak{R}$ să fie tranzitivă. Fie acum $\mathfrak{G} = \langle K, F, \mathcal{U} \rangle$ un LM-model. Vom arăta mai întâi că la $\mathfrak{G}$ are loc că:

4.2. Pentru orice w și w'' există un w' astfel încât pentru orice φ , $\mathcal{U}(ww''\varphi \equiv w'\varphi, k) = 1$.

Demonstrație. Știm că (4.1) exprimă faptul că $\mathfrak{R}$ este tranzitivă: dacă există un w_1 astfel încât $F(w_1, k) = k'$ și există un w_2 astfel încât $F(w_2, k') = k''$, atunci există un w_3 astfel încât $F(w_3, k) = k''$. Să presupunem că pentru un w_1 și un w_2 avem: $F(w_1, k) = k'$ și $F(w_2, k') = k''$. Atunci pentru orice φ avem $\mathcal{U}(w_1\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k')$, și $\mathcal{U}(w_2\varphi, k') = \mathcal{U}(\varphi, k'')$. Potrivit definiției lui $\mathcal{U}$ pentru propozițiile de forma $w\psi$, avem de asemenea: $\mathcal{U}(w_1w_2\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k'')$. Cum $\mathfrak{R}$ este tranzitivă, obținem că există un w_3 astfel încât pentru orice φ , $\mathcal{U}(w_3\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k'')$. Ca urmare, pentru orice φ , $\mathcal{U}(w_1w_2\varphi, k) = \mathcal{U}(w_3\varphi, k)$; sau, exprimat diferit, pentru orice w_1 și w_2 există un w_3 astfel încât pentru orice φ , $\mathcal{U}(w_1w_2\varphi \equiv w_3\varphi, k) = 1$.

Să definim acum pentru orice lume w o mulțime $[w]_k$ astfel: $w \in [w]_k$ ddacă $\mathcal{U}(w\varphi \equiv w'\varphi, k) = 1$ pentru orice propoziție φ . Ideea intuitivă este că la LUMEA k din $\mathfrak{G}$ lumile w și w' sunt indiscernabile. Mai departe, să considerăm o funcție μ care alege din fiecare mulțime $[w]_k$ un element al acesteia: $\mu([w]_k) \in [w]_k$.

Acum, plecând de la un element $k \in K$, vom construi un nou model $\mathfrak{G}_{k,\mu} = \langle K_k, \mathcal{F}_{k,\mu}, \mathcal{U}_{k,\mu} \rangle$ al lui LM cu proprietatea că în el LUMILE și lumile sunt corelate biunivoc. Voi spune că $\mathfrak{G}_{k,\mu}$ este un model oglindă al lui LM. Componentele lui $\mathfrak{G}_{k,\mu}$ se definesc după cum urmează:

(i) $K_k = \{k_w : w \in W\}$;

(ii) $\mathcal{U}_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$ la $\mathfrak{G}_{k,\mu}$ ddacă $\mathcal{U}(w\varphi, k) = 1$ la $\mathfrak{G}$.

Mulțimea LUMILOR lui $\mathfrak{G}_{k,\mu}$ e definită astfel încât elementele ei sunt corelate biunivoc cu lumile din W . O aplicare simplă a definiției lui $\mathcal{U}$ și a lemei de maximalitate locală implică următorul rezultat: mulțimea propozițiilor φ care sunt astfel încât $\mathcal{U}_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$ este LM-maximal consistentă, și deci $\mathcal{U}_{k,\mu}$ satisface condițiile (i)-(vi) din definiția (2.1). Pentru a arăta că ea satisface și condițiile (vii)-(viii), este necesar să definim funcția $\mathcal{F}_{k,\mu}$. Vom proceda astfel:

(iii) $\mathcal{F}_{k,\mu}(w''k_w) = k_{w'}$ ddacă există un w''' astfel încât: 1) $\mathcal{U}(ww''\varphi \equiv w''' \varphi, k) = 1$ are loc la $\mathfrak{G}$ pentru orice φ ; și 2) $\mu([w''']) = w'$.

Faptul că $\mathcal{F}_{k,\mu}$ este într-adevăr o funcție decurge din (4.2), care garantează că w''' , și deci și $[w''']$ există, precum și din definiția lui μ , care ne conduce la unicitatea lui w' . Să mai observăm că $\mathcal{U}_{k,\mu}(w''\varphi, k_w) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(ww''\varphi, k) = 1$. Conform cu (4.2) și definiția lui μ , avem $\mathcal{U}(w'\varphi, k) = 1$, și deci $\mathcal{U}_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$, ceea ce demonstrează condiția (viii) a definiției (2.1). Condiția (vii) decurge ușor, dacă apelăm la faptul că la $\mathfrak{G}$ funcția $\mathcal{U}$ a fost deja definită pentru propozițiile de forma $w\psi$. În sfârșit, vom defini în mod obișnuit relația $\mathfrak{R}_{k,\mu}$ prin: $\mathfrak{R}_{k,\mu}(k_w, k_w)$ ddacă există un w'' astfel încât $\mathcal{F}_{k,\mu}(w''k_w) = k_w$.^{vii} Cu aceasta am încheiat demonstrația că $\mathfrak{G}_{k,\mu}$ este un model al lui LM.

Să notăm totuși că este posibil ca o propoziție φ să fie adevărată la un model $\mathfrak{G} = \langle K, \mathcal{F}, \mathcal{U} \rangle$ numai la LUMI k care au următoarea proprietate: nu există nici o LUME k' astfel încât $\mathfrak{R}(k', k)$, și să fie falsă în orice alte LUMI. Voi spune că o astfel de propoziție φ este de bază în $\mathfrak{G}$. Dacă așa stau lucrurile, atunci evident că nu există nici un model oglindă $\mathfrak{G}_{k,\mu}$ al lui LM astfel încât φ să fie adevărată în el. Voi spune, de asemenea, că o

propoziție φ este de bază în LM dacă pentru orice model $\mathfrak{G}$ al lui LM, φ este de bază în $\mathfrak{G}$. Atunci:

4.3. Dacă φ nu este de bază în LM, atunci $\{\varphi\}$ este LM-consistentă ddacă există un model oglindă $\mathfrak{G}_{k,\mu} = \langle K_k, \mathcal{F}_{k,\mu}, \mathcal{U}_{k,\mu} \rangle$ al lui LM astfel încât $\mathcal{U}_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$ pentru un $k_w \in K_k$.

Demonstrație: dacă $\{\varphi\}$ este LM-consistentă și φ nu este de bază în LM, atunci există un LM-model $\mathfrak{G} = \langle K, \mathcal{F}, \mathcal{U} \rangle$ astfel încât $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ pentru un $k \in K$ pentru care, pentru un k' , avem $\mathfrak{R}(k', k)$. Atunci există o lume w astfel încât $\mathcal{U}(w\varphi, k') = 1$, și deci la $\mathfrak{G}_{k',\mu}$ avem $\mathcal{U}_{k',\mu}(\varphi, k_w) = 1$. Mai departe, potrivit teoremei de completitudine pentru LM, dacă există un model $\mathfrak{G} = \langle K, \mathcal{F}, \mathcal{U} \rangle$ și $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ pentru un $k \in K$, atunci $\{\varphi\}$ este LM-consistentă. Să presupunem, invers, că la $\mathfrak{G}_{k,\mu} = \langle K_k, \mathcal{F}_{k,\mu}, \mathcal{U}_{k,\mu} \rangle$ avem $\mathcal{U}_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$ pentru un k_w . Atunci la $\mathfrak{G}$ are loc că $\mathcal{U}(w\varphi, k) = 1$. Dar în această situație dacă $\mathcal{F}(w, k) = k'$, atunci $\mathcal{U}(\varphi, k') = 1$, dar $\mathfrak{R}(k, k')$, altfel zis $\{\varphi\}$ este LM-consistentă, iar φ nu este de bază în LM.

V

Din nefericire, teorema (4.3) nu e foarte promițătoare. Căci, mai întâi, rezultatul e formulat relativ la o clasă specială de propoziții. În al doilea rând, la LM noi nu putem demonstra că există propoziții de bază. Desigur, aceste aspecte ar putea fi abordate în moduri diferite. În această secțiune voi investiga unul dintre ele, anume cel care se bazează pe ideea de a respinge posibilitatea ca o LUME să fie astfel încât să nu aibă nici $\mathfrak{R}$ -antecedent^{viii}. În acest scop, să plecăm de la următoarele două condiții:

5.1. $\vdash \Box \varphi \supset \varphi$

5.2. Dacă $\vdash \Box \varphi$ atunci $\vdash \varphi$

Să numim LM1, respectiv LM2, cele două logici care se obțin adăugând pe (5.1), respectiv pe (5.2), lui LM. Motivul pentru care ne vom raporta la aceste logici este acela că, sub condițiile (5.1), respectiv (5.2), la orice model pentru orice LUME k există a alta k' astfel încât are loc $\mathfrak{R}(k', k)$ – și deci nu există propoziții de bază. Ca să vedem că lucrurile stau într-adevăr astfel, să pornim cu (5.1). Un rezultat standard este acela că (5.1) definește condiția ca relația $\mathfrak{R}$ să fie reflexivă. De aici decurge că pentru fiecare LUME k există

cel puțin o LUME k' , anume k însăși, astfel încât $\mathfrak{R}(k',k)$. Condiția (5.2) definește exact condiția ca pentru orice k să existe un k' astfel încât $\mathfrak{R}(k',k)$. Că așa stau lucrurile se poate vedea dacă substituim expresia $P(*)$ cu $(\exists k')\mathfrak{R}(k',*)$ în traducerea de ordinul doi a lui (5.2):

$$5.3.1. (\forall P)((\forall k)(\forall k')(\mathfrak{R}(k,k') \supset P(k')) \supset (\forall k)P(k))$$

Obținem:

$$5.3.1'. ((\forall k)(\forall k')(\mathfrak{R}(k,k') \supset (\exists k')\mathfrak{R}(k',k')) \supset (\forall k)(\exists k')\mathfrak{R}(k',k))$$

Întrucât antecedentul lui (5.3.1') este un adevăr logic, vom avea imediat:

$$5.3.1''. (\forall k)(\exists k')\mathfrak{R}(k',k).$$

Astfel, la LM1 și LM2, dacă o propoziție φ este consistentă, atunci nu există nici un model $\mathfrak{G}$ la care φ să fie de bază. Acum putem demonstra cu ușurință o teoremă de completitudine pentru LM1 în care facem apel numai la modele oglindă:

5.4. $\{\varphi\}$ este LM1-consistentă ddacă există un model oglindă $\mathfrak{G}_{k,\mu} = \langle K_k, F_{k,\mu}, \mathcal{U}_{k,\mu} \rangle$ al lui LM1 la care $\mathcal{U}_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$, pentru cel puțin un $k_w \in K_k$

Așa cum se procedează de obicei, vom spune că φ este LM1-validă, și vom scrie $\models_{\text{LM1}} \varphi$ în acest caz, dacă propoziția φ este adevărată în toate modelele lui LM1. Mai departe, vom spune că φ este LM1-validă-în oglindă (și vom scrie $\models_{\text{LM1(M)}} \varphi$ în acest caz) dacă φ este adevărată în toate modelele oglindă ale lui LM1. Putem observa că avem un corolar important al teoremei (5.4):

$$5.5. \vdash_{\text{LM1}} \varphi \text{ ddacă } \models_{\text{LM1(M)}} \varphi.$$

Logica noastră LM1 posedă proprietatea pe care o căutam: propozițiile demonstrabile în ea sunt exact acele propoziții care sunt adevărate în toate modelele în care LUMILE și lumile sunt corelate biunivoc.

Totuși, relativ la LM2 nu putem demonstra un rezultat analog. Putem arăta numai că:

$$5.6. \vdash_{\text{LM}} \varphi \text{ ddacă } \models_{\text{LM2(M)}} \varphi.$$

Motivul e acela că regula (5.2) nu e valabilă la modelele oglindă ale lui LM2. Căci să presupunem că pentru orice $k_w \in K_k$, avem $\mathcal{U}_{k,\mu}(\Box \varphi, k_w) = 1$, dar există un k_w'' astfel încât $\mathcal{U}_{k,\mu}(\neg \varphi, k_w'') = 1$. Atunci pentru orice w , $\mathcal{U}(w\Box \varphi, k) = 1$. Ca urmare, avem

$\mathcal{U}(\Box\varphi, k) = 1$, iar prin (4.1), $\mathcal{U}(\Box\Box\varphi, k) = 1$. Vom dovedi că aceasta este echivalentă cu: pentru orice w și w' , $\mathcal{U}(ww'\varphi, k) = 1$. Avem, într-adevăr: $\mathcal{U}(\Box\Box\varphi, k) = 1$ ddacă pentru orice w , $\mathcal{U}(w\Box\varphi, k) = 1$; ddacă pentru orice w și k' , dacă $F(w, k) = k'$, atunci $\mathcal{U}(\Box\varphi, k') = 1$; ddacă pentru orice w și k' , dacă $F(w, k) = k'$, atunci pentru orice w' , $\mathcal{U}(w'\varphi, k') = 1$; ddacă pentru orice w și w' , $\mathcal{U}(w'\varphi, F(w, k)) = 1$; ddacă pentru orice w și w' , $\mathcal{U}(ww'\varphi, k) = 1$. Pe de altă parte, din $\mathcal{U}_{k, \mu}(\neg\varphi, k_w) = 1$ obținem $\mathcal{U}(w\neg\varphi, k) = 1$. Astfel, avem pentru orice w și w' , $\mathcal{U}(ww'\varphi, k) = 1$, dar $\mathcal{U}(w\neg\varphi, k) = 1$, pentru un w'' . Argumentul e blocat, fiindcă nu putem folosi pe (4.2) pentru a obține o contradicție: nu putem fi siguri că w'' însăși este printre lumile pentru care avem $\mathcal{U}(w''\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(ww'\varphi, k) = 1$, pentru o pereche w și w' de lumi.

Am putea, cu toate acestea, să procedăm după cum urmează: fie LM3 logica obținută dacă adăugăm lui LM condițiile:

5.2.1. Dacă $\vdash\Box\varphi$ atunci $\vdash\varphi$

5.2.2. $\Box\Box\varphi \supset \Box\varphi$.

Nu e greu să dovedim că (5.2.2) definește condiția:

5.2.2'. Pentru orice k și w există w' și w'' astfel încât pentru orice φ , $\mathcal{U}(w\varphi \equiv ww'\varphi, k) = 1$.

Se știe, într-adevăr, că (5.2.2) definește densitatea relației $\mathfrak{R}$: dacă $\mathfrak{R}(k, k')$, atunci există un k'' astfel încât $\mathfrak{R}(k, k'')$ și $\mathfrak{R}(k'', k')$. Fie acum w o lume, iar k o LUME^{ix} . Atunci există un k' astfel încât $F(w, k) = k'$. În mod evident, aceasta implică faptul că $\mathfrak{R}(k, k')$. Dată fiind definiția lui $\mathcal{U}$, avem pentru orice φ , $\mathcal{U}(w\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k')$. Cum $\mathfrak{R}$ este densă, există k'' , w' și w'' astfel încât $F(w', k) = k''$ și $F(w'', k'') = k'$. Atunci pentru orice φ , $\mathcal{U}(w'\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k'')$ și $\mathcal{U}(w''\varphi, k'') = \mathcal{U}(\varphi, k')$. Ca urmare, pentru orice φ , $\mathcal{U}(w'w''\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k')$. De aici și din $\mathcal{U}(w\varphi, k) = \mathcal{U}(\varphi, k')$ obținem: $\mathcal{U}(w'w''\varphi, k) = \mathcal{U}(w\varphi, k)$.

Acum apelând la (5.2.2') vom vedea imediat că regula (5.2) e valabilă la modelele oglindă. Atunci:

5.7. $\{\varphi\}$ este LM3-consistentă ddacă există un model oglindă $\mathfrak{G}_{k, \mu} = \langle K_k, F_{k, \mu}, \mathcal{U}_{k, \mu} \rangle$ al lui LM1 astfel încât $\mathcal{U}_{k, \mu}(\varphi, k_w) = 1$ pentru un $k_w \in K_k$

Un corolar imediat e acela că:

5.8. $\vdash_{LM3} \varphi$ ddacă $\models_{LM3(M)} \varphi$.

În cele ce urmează mă voi centra asupra modelelor oglindă și voi menționa în mod explicit situațiile în care voi face apel la modelele obișnuite ale logicilor analizate. De aceea, pentru simplitate voi omite indicii atașați F și $\bar{U}$. De asemenea, este extrem de important să notăm că la aceste modele oglindă putem să corelăm întotdeauna lumile și LUMILE: o LUME k_w corespunde în mod evident unei lumi w ; și, convers, o lume w corespunde în mod evident unei LUMI k_w . Vom putea de aceea să simplificăm notația și să scriem, de exemplu, $F(w, w') = w$ "în loc de $F_{k, \mu}(w, k_w) = k_w$ ", și $\bar{U}(w \varphi, w') = 1$ în loc de $\bar{U}_{k, \mu}(w \varphi, k_w) = 1$.

Am rămas totuși cu o întrebare căreia nu i-am dat răspuns: cum este relaționată o LUME k_w cu o lume w ? Ca să formulăm un răspuns, fie $\mathfrak{G}$ un model oglindă al lui LM1, iar w una dintre LUMILE acestuia. Putem demonstra următoarea teoremă:

5.9.1. Există un w' astfel încât pentru orice φ , $\bar{U}(w' \varphi, w) = 1$ ddacă $\bar{U}(\varphi, w) = 1$.

Demonstrație. Am văzut deja că axioma (5.1) a lui LM1 definește reflexivitatea relației $\mathfrak{R}$. Dar $\mathfrak{R}(w, w)$ este echivalentă cu: pentru un w' , $F(w', w) = w$. Atunci, pentru o propoziție φ arbitrar aleasă, avem: $\bar{U}(\varphi, w) = 1$ ddacă $\bar{U}(\varphi, F(w', w)) = 1$, ddacă $\bar{U}(w' \varphi, w) = 1$.

Teorema (5.9.1) spune că orice LUME w este reflectată în sine ca o lume w' . Dar la LM1 putem demonstra ceva și mai tare, anume că la w orice fiecare lume reflecă o LUME a modelului:

5.9.2. Pentru orice lume w există o LUME w' astfel încât pentru orice propoziție φ avem $\bar{U}(\varphi, w) = 1$ ddacă $\bar{U}(w' \varphi, w) = 1$.

Demonstrație. Să ținem cont de faptul că argumentele noastre privesc modelele oglindă. Teorema (5.9.2) e valabilă ddacă modelul original avem: pentru orice w și w'' există un w' astfel încât pentru orice φ , $\bar{U}(w' \varphi, k) = 1$ ddacă $\bar{U}(w w'' \varphi, k) = 1$, adică $\bar{U}(w' \varphi \equiv w w'' \varphi, k) = 1$, ceea ce este evident adevărat dacă acceptăm pe (4.2).

Totuși, să observăm, mai întâi, că pe baza lui (5.9.1) la w nu avem nici un motiv să presupunem că lumea care este reflectare a LUMII w la ea însăși este chiar w . În al doilea rând, deși potrivit

lui (5.9.2) la w fiecare lume w "este o reflectare a unei LUMI w' , nu putem susține, invers, că fiecare LUME este reflectată în w ca o lume. În al treilea rând, nu avem nici o garanție că LUMEA w reflectă LUMEA w' așa cum w' este realmente. Ultima parte a secțiunii de față încearcă să atace aceste întrebări.

Bazându-ne pe teorema (5.9.1), suntem tentați în chip natural să considerăm că lumea care reflectă o LUME w la sine să fie chiar w . Pentru aceasta, va trebui să trecem de la: există un w' astfel încât $F(w',w) = w$ la:

$$5.10. F(w,w) = w$$

adică LUMEA w se auto-oglindește^x. Care este însă pandantul sintactic al condiției (5.10)? Pentru a-l detecta, voi folosi un argument de tip du-te vino; în mare zis, el e cam așa: pornim cu o condiție semantică la un model oglindă. Apoi, trecem la modelul original și încercăm să detectăm dacă ea definește acolo o condiție sintactică. Cum modelul oglindă, cel original și lumea care generează modelul oglindă sunt alese în chip arbitrar, conchidem că acea condiție sintactică găsită e valabilă la orice model și, prin teorema de completitudine, ea e o teoremă. În sfârșit, ne mutăm, apelând la teorema de completitudine pentru modelele oglindă, la adevărul acelei condiții în orice model oglindă. În cazul nostru, dacă (5.10) e valabilă, atunci pentru orice propoziție φ trebuie să avem $\mathcal{U}(w\varphi \equiv \varphi, w) = 1$. La modelul și LUMEA origine avem: $\mathcal{U}(ww\varphi \equiv w\varphi, k) = 1$. Astfel, vom pune

$$5.10.1. \vdash ww\varphi \equiv w\varphi$$

care trebuie să fie adevărată la orice model oglindă. Voi numi LM4 logica rezultată prin adăugarea axiomei (5.10.1) la LM1.

În al doilea rând, să încercăm să vedem cum este posibil la o LUME w ca orice LUME w' să fie reflectată ca o lume w . Să observăm că această condiție este echivalentă cu: $(\forall w)(\forall w')(\exists w'')F(w'',w) = w'$, și mai departe cu: $(\forall w)(\forall w')\mathcal{R}(w,w')$. Ca să ne asigurăm că aceasta are loc, se vede cu ușurință că, date fiind (4.1) și (5.1), nu trebuie decât să adăugăm la LM4 axioma:

$$5.11. \varphi \supset \Box \Diamond \varphi$$

Fie LM5 noua logică. Evident, logica sa modală subiacentă este sistemul standard S5.

În sfârșit, să abordăm ideea că orice LUME w' va fi reflectată în w exact ca w' . Mai riguros formulat, am avea:

5.12.1. Pentru orice propoziție φ , $\mathcal{U}(\varphi, w') = 1$ dacă $\mathcal{U}(w'\varphi, w) = 1$.

Pentru a-I detecta corespondentul sintactic, voi folosi din nou un argument de tip du-te vino. La modelul și LUMEA originare, obținem, pentru orice propoziție φ , $\mathcal{U}(w'\varphi \equiv ww'\varphi, k) = 1$. Cum modelul original și LUMEA k din el sunt arbitrar alese, putem pune:

5.12.2. $\vdash w'\varphi \equiv ww'\varphi$

Mutându-ne la modelul oglindă de la care am plecat, această expresie va fi adevărată la el. Fie LM6 logica rezultată prin adăugarea lui (5.12.2) la LM5. La LM6, indexarea repetată relativ la lumi nu aduce nimic nou: odată indexată, o propoziție este nesenzitivă la context. Orice șir de lumi colapsează la cea din urmă din șir. Mai mult, cum și w este aleasă arbitrar, la LM6 putem proba:

5.12.3. $\vdash w'\varphi \equiv \Box w'\varphi$

De exemplu, fie φ propoziția: „Quine este un filosof important” și să presupunem că ea este adevărată în mod contingent la w' . Dar se poate susține că (la o LUME w^{xi}) propoziția „La w' Quine este un filosof important” este nu numai adevărată, ci în chip necesar adevărată^{xii}. Altfel spus, deși $w' \Box \varphi$ este falsă (la w), deoarece φ este adevărată numai în chip contingent la w' , propoziția $\Box w'\varphi$ trebuie să fie adevărată (la w). Unor filosofi pesemne că le-ar plăcea mult această concluzie. Scopul meu, în acest loc, nu este acela de a argumenta pentru sau împotriva ei: căci el este doar acela de a defini condiții logice din ce în ce mai puternice care să ne permită să reconstruim astfel de poziții filosofice într-un mod mai riguros^{xiii}.

VI

În secțiunile anterioare am încercat să formulez un răspuns problemei preliminare pe care o consider esențială dacă încercăm să abordăm ideea de actualitate: cum este posibil să corelăm lumile

posibile considerate sintactic și LUMILE posibile postulate semantic? Pe această bază, voi reveni la ideea de actualitate și mă voi concentra asupra cazului nostru favorit de propoziții indexate relativ la lumi, anume la propozițiile prefixate de operatorul „în lumea actuală”. Pentru a fi mulțumitoare, investigația noastră va trebui să ne ofere o abordare a felului în care expresia „lumea actuală” denotă o anumită LUME, anume pe cea care este *actuală* (orice ar fi să însemne acest lucru). Voi prezenta două abordări ale acestei probleme. Prima este motivată sintactic. Ideea este aceea de a selecta dintre membrii mulțimii W a limbajului nostru $\mathcal{L}$ un operator special α , care considerăm că înseamnă: „în lumea actuală” și apoi de a-l studia în analogie cu ceilalți operatori care indexează relativ la lumi. Să presupunem așadar că suntem la logica LM1 și că α este unul dintre elementele lui W . Atunci, apelând la axiomele și teoremele acestei logici, avem, de pildă:

$$6.1.1. \alpha \neg \varphi \equiv \neg \alpha \varphi$$

$$6.1.2. \alpha(\varphi \wedge \psi) \equiv \alpha \varphi \wedge \alpha \psi$$

$$6.1.3. \text{Dacă } \vdash \varphi, \text{ atunci } \vdash \alpha \varphi$$

$$6.1.4. \Box \varphi \supset \alpha \varphi$$

etc. Există și alte proprietăți ale operatorului α ? Ei bine, răspunsul nostru depinde de perspectiva asupra actualității pe care noi o adoptăm. Să ne uităm, de exemplu, la următoarele două propoziții:

$$6.2. w\alpha\varphi \equiv \alpha\varphi$$

$$6.3. w\alpha\varphi \equiv w\varphi$$

Potrivit primei propoziții, indexarea relativă la o lume posibilă oarecare e parazită pe indexarea relativă la α : ea nu aduce nimic nou privitor la statutul unei propoziții deja indexate relativ la α . Dimpotrivă, dacă admitem cea de-a doua propoziție, indexarea relativă la α este superfluă relativ la ceilalți operatori care indexează: dacă propoziția φ va fi indexată, nu contează dacă ea a fost deja indexată relativ la α . Cele două propoziții, așa cum vom vedea imediat, diverg într-un mod foarte adânc: fiecare dintre ele este consistentă cu una dintre cele două perspective concurente asupra actualității – cea rigidă și, respectiv, cea indexicală^{xiv}.

Perspectiva rigidă. Potrivit acesteia, α reflectă la orice lume una și aceeași lume, anume pe cea actuală. Și face acest lucru în

chip rigid, adică oricare ar fi lumea de evaluare pe care o alegem, „ α ” ne trimite întotdeauna la una și aceeași lume α . Formal, avem:

6.4. $F(\alpha, w) = \alpha$, pentru orice w .

Pentru a vedea care este corespondentul sintactic al lui (6.4), voi face din nou apel la un argument de tip du-te vino. Obținem, pentru orice φ , $\mathcal{U}(\varphi, \alpha) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi, F(\alpha, w)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(\alpha\varphi, w) = 1$. Mergând înapoi la LUMEA și modelul originare, obținem $\mathcal{U}(\alpha\varphi \equiv w\alpha\varphi, k) = 1$, din care rezultă că (6.2) trebuie să fie o teoremă, și deci că va fi adevărată la modelul oglindă.

Astfel, potrivit perspectivei rigide φ este adevărată în mod actual la o lume w ddacă ea este adevărată în mod actual, adică la lumea actuală. Operatorul α invocă întotdeauna *lumea actuală*. Dacă schimbăm lumea de evaluare, atunci lumea la care trimite „ α ” nu se schimbă^{xv}. Ideea intuitivă aflată în spatele lui (6.2) este că α este un operator care privește înapoi: lumea curentă w la care noi vrem să vedem ce se întâmplă în mod actual parazitează pe cea actuală.

Lumea actuală are o proprietate foarte interesantă: operatorul α este redundant atunci când lumea actuală este în același timp lumea relativ la care facem evaluarea:

6.5. $\alpha\varphi \equiv \varphi$

este întotdeauna adevărată la α , altfel zis avem $\mathcal{U}(\alpha\varphi \equiv \varphi, \alpha) = 1$. Echivalența dintre: „Quine este un filosof important” și „Actualmente Quine este un filosof important” nu poate fi falsă la lumea actuală^{xvi}. Dar expresia (6.5) nu e neapărat adevărată la alte lumi: căci ea este adevărată numai în chip actual (= la lumea actuală) nu în chip necesar.

Perspectiva indexicală. Potrivit acesteia, α va reflecta la fiecare lume exact acea lume. La w , α reflectă pe w însăși; la w' , α reflectă pe w' etc. De aceea, care lume este actuală depinde de punctul din care facem evaluarea: a fi lumea actuală nu este altceva decât a fi punctul de evaluare. Dacă schimbăm punctul de evaluare, se schimbă și lumea care joacă rolul celei actuale. Pentru a obține acest rezultat, e suficient să punem:

6.6. $F(\alpha, w) = w$, pentru orice w .

Folosind din nou un argument de tip du-te vino, se poate arăta că (6.6) face propoziția (6.3) adevărată la orice model oglindă. Cum (6.3) este echivalentă cu:

$$6.3.1. w(\alpha\varphi \equiv \varphi)$$

decurge că propozițiile:

$$6.3.2. \Box(\alpha\varphi \equiv \varphi)$$

$$6.3.3. \alpha\varphi \equiv \varphi$$

vor fi și ele adevărate la toate lumile din model. Diferența față de perspectiva rigidă este acum evidentă: potrivit aceleia, $\alpha\varphi \equiv \varphi$ e adevărată numai la lumea actuală; potrivit celei indexicale, ea este adevărată la orice lume.

Cele două perspective au totuși în comun ideea că logica actualității este captată cel mai bine prin specificarea unui operator α care indexează relativ la lumi, din mulțimea W a lumilor limbajului nostru $\mathcal{L}$, iar comportamentul acestui operator e modelat prin analogie cu cel al celorlalți operatori care indexează relativ la lumi. Dar este posibil să producem și o altă abordare, semantică de data aceasta, a actualității. Potrivit acesteia, nu e nevoie să specificăm, din mulțimea operatorilor de forma „în lumea w ”, care indexează relativ la lumi, un operator care va însemna „în lumea actuală”. Mai degrabă ar trebui să încercăm să definim condiții semantice care să ne conducă la faptul că o anumită lume joacă rolul celei actuale. Pentru a vedea cum poate fi elaborată o astfel de abordare, să ne aducem aminte că la LM1 axioma (5.1): $\Box\varphi \supset \varphi$ definește proprietatea standard de reflexivitate a relației de alternativitate $\mathcal{R}$: pentru orice w , $\mathcal{R}(w, w)$, adică:

$$6.7. (\exists w') \mathcal{F}(w', w) = w, \text{ pentru orice } w.$$

Astfel, pentru orice lume w , există o reflectare adecvată w' a ei în ea însăși: avem $\mathcal{U}(w' \varphi \equiv \varphi, w) = 1$ pentru orice propoziție φ . Dar dacă așa stau lucrurile, e dificil să rezistăm tentației de a lua pe w' ca exact lumea actuală la w . La w , operatorul „în lumea w' ” joacă rolul lui: „în lumea actuală”^{xvii}. De aceea, vom cere să avem:

$$6.8. \mathcal{F}(w, w) = w, \text{ pentru orice } w$$

Această condiție este desigur mai tare decât (6.7) și implică faptul că pentru orice propoziție φ , $\mathcal{U}(w \varphi \equiv \varphi, w) = 1$ ^{xviii}.

S-ar părea că această abordare semantică face dreptate perspectivei indexicale asupra actualității, în raport cu cea rigidă.

Aceasta, pentru că în fiecare lume w , chiar w este lumea actuală. Și în lumi diferite vor fi actuale lumi diferite. Entitatea la care trimite expresia „în lumea actuală” depinde de contextul de evaluare. Această sugestie este adevărată. Dar ea este parțială. Căci ignoră o trăsătură specifică construcției semantice prezentate aici. Anume, la logicile care include pe LM1 teorema (5.9.1) are loc și la modelul originar $\mathfrak{C}$ și la LUMEA k . Dar atunci este adevărat că pentru o lume w , avem $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(w\varphi, k) = 1$, pentru orice propoziție φ . Atunci la modelul oglindă generat de $\mathfrak{C}$ și k (și de funcția μ), va exista o LUME k_w astfel încât $\mathcal{U}(\varphi, k) = 1$ la modelul originar ddacă $\mathcal{U}(\varphi, k_w) = 1$ la modelul oglindă. Conform definiției modelelor oglindă, la modelul nostru inițial LUMEA k cuprinde în sine o copie completă și adecvată a întregului model oglindă. Ca urmare, fie w LUMEA care reproduce la modelul oglindă LUMEA k . Atunci la w vom avea susțineri complete cu privire la ceea ce se petrece în fiecare lume din modelul oglindă. Mai departe, să presupunem că la w lumea w însăși este lumea actuală. Dar atunci, cum w este o copie exactă a întregului model, decurge că într-un sens w este lumea actuală nu numai la w , ci și la întregul model. Susținerea că prin prezentul cadru semantic este favorizată o perspectivă rigidă sau una indexicală asupra actualității e atunci ambiguă. Dacă vom considera modelul ca atare, perspectiva indexicală apare ca favorită. Dar dacă privim în interiorul LUMII care este imaginea oglindă a LUMII originare și ținem seamă de faptul că în ea vom găsi o reflectare completă a întregului model, atunci perspectiva rigidă asupra actualității apare ca preferată.

NOTE

I. INTRODUCERE: STRUCTURA PROBLEMATICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

¹. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 474.

². *Critica rațiunii pure*, p. 483.

³. Este binevenită consultarea studiului introductiv *Viața Sfântului Anselm* de E. Grosu în Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Polirom, Iași, 1997, pp. 11-45.

⁴. Citatele se dau după G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. al II-lea, Editura Academiei, București, 1964, pp. 265-266.

⁵. *Psalmi*, XIII, 1.

⁶. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Editura Academiei, București, 1969, p. 438.

⁷. *Prelegeri de filosofie a religiei*, p. 437.

⁸. C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 132-133.

⁹. *Devenirea întru ființă*, p. 131.

¹⁰. *Devenirea întru ființă*, p. 136.

¹¹. *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, Editura Minerva, București, vol. 1, pp. 149-150; traducere de Octavian Nistor. Am păstrat aici citatele din Anselm, așa cum au fost date ele în prima apariție a acestui text, în volumul *Ce nu e existența*, Editura Șansa, București, 1994. Între timp au fost realizate două traduceri în românește ale textului lui Anselm, una de către Gh. Vlăduțescu și o alta de Al. Baumgarten. Iată cum sună el în traducerea lui Baumgarten (Editura Apostrof, Cluj, 1996, pp. 13-14:

Prin urmare, Doamne, care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum credem. Apoi că ești ceea ce credem. Căci fără îndoială

creдем că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci *spuse-n inima lui nesocotitul: Nu este Dumnezeu?* E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spune – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este. Căci una este ca un fapt să fie în minte, și alta a înțelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândește ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă nu înțelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a pictat, el va avea și-n minte, dar va și înțelege că lucrarea sa există. Este convins, așadar, nesocotitul că există ceva, fie și în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înțelege; iar ceea ce este înțeles, se află în intelect. Și e sigur că acela decât care nu-i cu puțință a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este și în fapt. Așadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e doar în intelect, atunci acesta însuși este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că așa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, și în intelect, și în fapt.

¹². Acest principiu a fost asumat de A. Plantinga în *God and Other Minds*, London, 1963, p. 67.

¹³. *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. I, p. 150.

¹⁴. Editura Științifică, București, 1957.

¹⁵. Voi avea în vedere în special *Meditațiile filosofice*, cu referire specială la Primele replici la Meditația a V-a, precum și unele comentarii critice: M. Wilson, *Descartes*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978 și W. Edelberg, „The Fifth Meditation”, în *The Philosophical Review*, XCIX (1990), pp. 493 - 533.

¹⁶. Abordarea de aici diferă de cea a lui Edelberg. Pentru el, conceptul central nu e cel al analizei, ci al implicării (*entailment*).

¹⁷. *Les Principes de la philosophie*, '53.

¹⁸. *Idem*, p. 64.

¹⁹. *Idem*, p. 65.

²⁰. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 464. În continuare voi folosi sigla *CRP* pentru a trimite la această lucrare, în ediția citată.

²¹. Printre mai noile luări de poziție pe această temă pot fi citate: G. Vick, *Existence was a predicate for Kant*, în „Kant-Studien”, 62 (1970); J. Hintikka, *Kant on Existence, Predication and the Ontological Argument*, în S. Knuutila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, D. Reidel, Dordrecht, 1986.

²². L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.323. Cf. traducerea lui Al. Surdu în ediția românească a lucrării, Humanitas, București, 1991.

²³. *Idem*, 3.324.

²⁴. *Idem*, 4.112.

²⁵. În al său *Eseu asupra intelectului omenesc*, cartea a IV-a, capitolul I, '7.

²⁶. D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, în *Oeuvres philosophiques*, Alcan, Paris, 1912, pp. 257-259.

²⁷. D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 66-67.

²⁸. *Op. cit.*, p. 96n.

²⁹. *Op. cit.*, pp. 94-95.

³⁰. *Metafizica*, E2, 1026a, 33; Editura Academiei, București, 1965, p. 210. Să menționăm că, dacă în acest loc Aristotel numește patru folosiri ale lui *to on*, în Z1, 1028a (p. 218) el apelează la aceeași formulă pentru a caracteriza vorbirea despre ființă potrivit celor zece categorii.

³¹. *Respingerile, sofistice*, 5, 166b-167a. Cf. *Organon*, IV, Editura Științifică, București, 1963, p. 280.

³². *Categorii*, 10, 13b. În *Organon*, I, Editura Științifică, București, 1957, p. 180.

³³. *Despre interpretare*, în *Organon*, I, pp. 239-240.

³⁴. Pentru o altă interpretare în sensul că cele două pasaje nu se contrazic, a se vedea și R.M. Dancy, *Aristotle on Existence*, în S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, pp. 66-67.

³⁵. Cf. *Monologium*, VI; a se vedea A. Koyré, *L'idée de dieu dans la philosophie de St. Anselm*, Vrin, Paris, 1923, p. 51 ș.u.

³⁶. R.M. Dancy, *Aristotle and Existence*, p. 79. Autorul îi critică aici pe W. Thorp, după care în EI, 1026a Aristotel indică patru *folosiri* ale lui „este”: 1) cea accidentală; 2) cea καθ' αὐτό; 3) cea care semnifică faptul că ceva e adevărat; și 4) cea care semnifică ființarea actuală sau potențială (cf. D7, 1017a), dar după care în Z1 suntem puși în fața unor *înțelesuri* diferite (după cele zece categorii) ale lui „este”.

³⁷. *Idem*, p. 59. În *Identity and Predication in Plato* (în S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*), B. Mates argumentează că nici în cazul lui Platon nu putem susține teza lui Frege-Russell. În același volum e cuprins și studiul lui Ch. Kahn, *Retrospect of the Verb „To Be” and the Concept of Being*, unde autorul combate pe larg această teză. În continuare voi prezenta ceva mai în detaliu, pe baza acestui studiu, poziția lui Kahn.

³⁸. Ch. Kahn, *Retrospect of the Verb „To Be” and the Concept of Being*.

II. LOGICA „EXISTENȚEI”

¹. G. Frege, *Funcție și obiect*, în *Scrieri logico-filosofice*, I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, pp. 269-270.

². *Ibidem*, p. 206.

³. *Ibidem*.

⁴. G. Frege, *Despre concept și obiect*, în *Op. cit.*, pp. 300-301.

⁵. *Despre concept și obiect*, p. 299.

⁶. *Existential Presuppositions and their Elimination*, în J. Hintikka, *Models for Modalities*, D. Reidel, Dordrecht, 1969. În ce privește aplicarea acestor unelte logice în analiza argumentului ontologic a se vedea, în același volum, eseul *On the Logic of Ontological Argument*.

⁷. În același sens, a se vedea și B. Russell: „un nume propriu e lipsit de sens dacă nu există un obiect al cărui nume este”, în *Human Knowledge*, G. Allen & Unwin, London, 1966, p. 87.

⁸. Cf. P.F. Strawson, *On Referring*; în E. Nagel, R.B. Brandt (ed.), *Systematic Readings in Epistemology*, Harcourt, Brace & World, New York, 1965, pp. 109-119.

⁹. Pentru Russell, sunt de fapt trei condiții pe care trebuie să le satisfacă o expresie pentru a fi nume propriu: 1) să denote un obiect existent; 2) să fie un simbol simplu, iar nu compus; 3) obiectul denotat să fie unul despre care avem o cunoaștere directă (acquaintance) – să îl avem în fața ochilor, zice Russell în *On Denoting*, în R.C. Marsh (ed), *Logic and Knowledge*, G. Allen & Unwin, London, 1976, p. 41. În continuare citatele din această lucrare se vor da sub sigla „OD”. Traducerea în românește îi aparține lui M.R. Solcan și se dă după „Buletinul informativ” nr. 1/1981, „Lucrări de filosofie și sociologie”, editat de Academia de Studii Social Politice; paginile menționate sunt cele ale ediției lui Marsh. Cele trei criterii care fac ca o expresie să fie nume propriu sunt date de Russell în *Introduction to Mathematical Philosophy*, Simon & Schuster, New York, 1971, cap. 16.

¹⁰. Cf. B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 104-105.

¹¹. G. Frege, *Sens și semnificație*, în *Logică și filosofie*, Editura Politică, București, 1966.

¹². A. Meinong, *The Theory of Objects*, în R. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Illinois, 1960. În continuare, referirile la această lucrare se vor face sub sigla „TO”.

¹³. Russell scria următoarele: „În ce mă privește, eu găsesc că e mai comod să se definească falsul astfel încât orice frază care are înțeles să fie ori falsă ori adevărată” (B. Russell, *M. Strawson et la référence*, în *Histoire de mes idées philosophiques*, pp. 304-305. Așadar, Russell

spune deslușit că o propoziție are înțeles dacă și numai dacă e fie adevărată, fie falsă. Totuși, să notăm că pentru Strawson a spune că o propoziție este semnificativă (*significant*) nu e același lucru cu a spune că ea este fie adevărată, fie falsă.

¹⁴. G. Frege, *Sens și semnificație*, în special p. 71n.

¹⁵. R. Carnap, în *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972, § 8, întreprinde o analiză extinsă a acestei proceduri de a trata descrițiile.

¹⁶. A. J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, Mac-Millan, London, 1971, p. 32.

¹⁷. G. Frege, *Sens și semnificație*, p. 69.

¹⁸. *Ibidem*, p. 55.

¹⁹. B. Russell, *Les problèmes de la Philosophie*, Alcan, Paris, 1923, p. 107. Distincția, apărută cu strășnicie de Russell încă din *The Principles of Mathematics*, 1903, va dispărea cu încetul, din 1914 nemaifiind explicită în textele sale. Dar ea rămâne, implicit, ca distincție între universali și particulari (cel puțin în perioada când Russell a susținut o ontologie dualistă: a particularilor și universalilor; după 1940 el a elaborat însă un program de eliminare a particularilor).

²⁰. A se vedea contribuția lui M.S. Gram în E.D. Klemke (ed.), *Essays on Bertrand Russell*, Univ. of. Illinois Press, Urbana, 1970.

²¹. W.J. Rapaport, *Non-Existent Objects and Epistemological Ontology*, în „Grazer Philosophische Studien”, 1985-1986, pp. 162-66.

²². *Ibidem*, p. 65.

²³. W. Quine, *Russell's Ontological Development*, în E.D. Klemke (ed.), *Essays on Bertrand Russell*.

²⁴. *Ibidem*.

²⁵. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 169-170.

²⁶. B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în *Logic and Knowledge*, p. 223.

²⁷. De exemplu, D.A. Griffith, *Russell on Existence and Description*, în „Philosophical Quarterly”, 26 (1976) sau *A Reconsideration of*

Russell's Early Ontological Development, în „Philosophical Quarterly”, 31 (1981). Potrivit lui Griffith, ontologia lui Russell din *Principiile Matematicii* era mai degrabă fregeană decât meinongiană.

²⁸. J. Vuillemin, *Leçons sur la première philosophie de Russell*, A. Colin, Paris, 1968.

²⁹. N. Griffin, *Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects*, în „Grazer Philosophische Studien”, 1985-1986, p. 378.

³⁰. Semnificația modelor mecanice ale eterului este analizată pe larg, de exemplu, în P. Duhem, *La théorie physique. Son objet et sa structure*, Paris, 1906.

³¹. W. Rapaport, *Non-Existent Objects and Epistemological Ontology*, p. 72. Am folosit termenul „semantic” într-un sens care îl acoperă pe cel de „epistemologic” din textul lui Rapaport.

³². A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. I, cap. 14. În *PM* autorii fac apel la cuantificatori. În loc de „pentru toți x , $f(x)$ ”, în *OD* se spunea: „ $f(x)$ este întotdeauna adevărată”; în loc de „există un x astfel încât $f(x)$ ”, în *OD* se spunea: „este fals că $\neg f(x)$ este falsă” e întotdeauna adevărată” etc. Aparatul logic e complicat, și redarea în cadrul lui a unei propoziții precum „Regele de astăzi al Franței e înțelept” este foarte greoaie. Această procedură are dezavantajul de a cere ca ori de câte ori folosim o descripție să vorbim în *metalimbaj* – și nu în limbajul obiect! – despre funcții propoziționale și despre felul în care sunt ele satisfăcute. Vezi A.J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, p. 34.

³³. W. Quine, *Russell's Ontological Development*.

³⁴. B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 293.

³⁵. A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. I, p. 131. Formula de mai sus are numărul care i s-a acordat în lucrarea citată.

³⁶. B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în *Logic and Knowledge*, p. 232.

³⁷. A.J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, p. 35.

³⁸. W. Quine, *Methods of Logic*, §42, p. 249.

³⁹. O analiză detaliată a ontologiei lui Quine se află, de exemplu, în P. Gochet, *Quine en perspective*, Flammarion, Paris, 1978, cap. V și VI. A se vedea și I.C. Popescu, *Quine. Corabia lui Tezeu*, Paideia, București, 1997, cap. III.

⁴⁰. Cum am văzut, Russell sugera că folosirea confuză în limbajul comun al termenului „existență” duce la dificultăți atât sintactice, cât și metafizice. Despre acestea din urmă nu am pomenit însă nimic. În a sa *Istorie a filosofiei occidentale*, Russell le abordează și pe ele. E instructivă, bunăoară, critica pe care o face teoriei lui Platon a existenței (cf. *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 173; 843).

⁴¹. *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 105.

⁴². *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 105.

⁴³. A se vedea capitolul dedicat acestei chestiuni în *Les problèmes de la philosophie*.

⁴⁴. *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 106.

⁴⁵. Compară *Principia Mathematica*, vol. I, p. 67. Problema e deci că astfel adevărul unei propoziții din limbajul obiect ar depinde de anumite fapte pe care nu le putem exprima decât de metalimbaj – situație pe care e greu să o acceptăm.

⁴⁶. De pildă, în *Human Knowledge. Its Scope and Limits*.

⁴⁷. Mai pe larg, chestiunea e cercetată în A.J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, pp. 37-47.

⁴⁸. G. Ryle, *Systematically Misleading Expressions*, în A. Flew (ed). *Logic and Language* (first series), Blackwell, Oxford, 1963, pp. 14 – 15. Studiul lui Ryle a fost publicat pentru întâia oară în anul 1932.

⁴⁹. *Idem*, p. 18.

⁵⁰. B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 105. A se vedea și *Logic and Knowledge*, p. 328, unde Russell scrie că „o consecință importantă a teoriei descripțiilor este că e fără sens să spui că «A există» dacă «A» nu este (sau nu stă pentru) o sintagmă de forma «acel așa-și-așa»”.

- ⁵¹. A.N. Prior, *Existence*, în P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Mac Millan, New York, 1967, p. 145.
- ⁵². G.E. Moore, *Is Existence a Predicate?*, în A. Flew (ed.), *Logic and Language* (second series), Blackwell, Oxford, 1964, pp. 82-94.
- ⁵³. C.J.F. Williams, *What is Existence?*, Oxford, 1981, p. 79.
- ⁵⁴. St. Read, „*Exists*” is a predicate, în „Mind”, July 1980.
- ⁵⁵. K. Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*, în *New Readings in Philosophical Analysis*.

III. TEORII ALE REFERINȚEI

- ¹. Cf. P. Ziff, *Semantic Analysis*, Cornell Univ. Press, Ithaca, New York, 1960, pp. 111-112.
- ². Parmenide, *Fragmentul B2*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 232.
- ³. J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969, p. 79.
- ⁴. Cratylos, *Fragmentul 4*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 376.
- ⁵. De exemplu, H. Putnam, *Modele și realitate*, în *Metamorfoze actuale în filosofia științei*, Editura Politică, București, 1988.
- ⁶. Am tratat unele dintre aceste exemple pe larg în alte locuri: rolul banilor în lumea mărfurilor în *Realitate și practică socială*, Editura Politică, București, 1989, paragrafele 5.5 și 5.6; rolul lumii actuale între celelalte lumi, precum și rolul anselmian al lui Iisus Hristos în lumea oamenilor vor fi abordate în partea a II-a a lucrării de față.
- ⁷. A se vedea, de pildă, K. Nielsen, *Agnosticism*, în P.P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. I, Ch. Scribner's Sons, New York, 1968, pp. 17-27.
- ⁸. Russell, cum am văzut, încerca să păstreze totuși numele proprii. Dar mulți autori au adoptat o poziție contrară: nu mă gândesc numai la Quine, ci la acei exegeți ai lui Russell care s-au îndoit de succesul

încercărilor sale în acest sens. Un exemplu este Ayer, cu a sa carte *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, în special pp. 44-47.

⁹. Aceasta ar fi o interpretare posibilă a doctrinei lui Russell din OD.

¹⁰. În cele urmează mă voi ghida în principal de studiile lui N. Griffin, *Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects*, D.Jacquette, *Meinong's Doctrine of the Modal Moment*, ambele în „Grazer Philosophische Studien”, 1985-1986 și J. Farrell Smith, *The Russell-Meinong Debate*, în „Philosophy of Phenomenological Research”, 1985.

¹¹. R. Chisholm, *Meinong, Alexius*, în P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, p. 261.

¹². A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig, 1915, p. 266 Apud D. Jacquette, *Meinong's Doctrine of the Modal Moment*, p. 428. În cele ce urmează simplific foarte mult discuția.

¹³. *Idem*, p. 171-174. Apud N. Griffin, *Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects*, p. 393. În prezentarea deosebirii dintre cele două feluri de negații îl urmez îndeaproape pe Griffin.

¹⁴. A se vedea *Mysticism and Logic*, Allen Unwin, London, 1963, p. 163. Russell pare să considere în acest loc, în mod greșit, că (LNC-p) privește propozițiile de forma subiect-predicat și nu relațiile de predicatie, care nu sunt propoziționale.

¹⁵. H.Putnam, *The Meaning of „Meaning”*, în *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, 1975.

¹⁶. S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, în G. Harman (ed.), *Semantics of Natural Languages*, D. Reidel, Dordrecht, 1972.

¹⁷. K. Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*.

¹⁸. H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 58.

¹⁹. S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 258. Traducerea îi aparține lui M.R. Solcan și se găsește după caietul documentar, *Filosofia contemporană*, București, 1982, p. 228.

²⁰. H.Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, p. 58.

²¹. L. Laudan, *Perspective critice asupra axiologiei și metodologiei realiste*, în *Metamorfoze actuale în filosofia științei*, Editura Politică, București, 1988, p. 92.

²². Am abordat-o pe larg în *Realitate și practică socială*, Editura Politică, București, 1989, §§ 4.1 și 5.1.

²³. În lucrarea citată mai devreme am discutat pe larg și alte motive care pledează pentru respingerea încercării de a întemeia realismul („metafizic”, cum îi spune Putnam) pe ideea de existență în sens absolut. Am cercetat apoi, mai în amănunțime, două specii de realism interior: cel intern (al lui Putnam) și cel local sau reflexiv, susținut în această lucrare.

²⁴. Alte argumente ale realistului în sprijinul aceleiași aserțiuni sunt discutate în *Realitate și practică socială*, pp. 142-143.

²⁵. A se vedea și *Realitate și practică socială*, paragrafele 4.1.4 și 5.1.

IV. LUMILE POSIBILE: CE ESTE EXISTENȚA?

¹. G. W. Leibnitz, *Nouveau Essais sur l'entendement humain*, Paris, f.a., p. 388.

². *Nou sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor*, în G.W. Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, Editura Științifică, București, 1972, p. 333.

³. *Nouveau Essais sur l'entendement humain*, p. 389.

⁴. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 498.

⁵. G.W. Leibniz, *Monadologia*, §45, în *Opere filosofice*, p. 517.

⁶. G.W. Leibniz, *Meditație cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*, în *Opere filosofice*, p. 30.

⁷. Aici Leibniz trimite la Hobbes, *De corpore*, partea I, cap. 3, §§ 7-8.

⁸. *Idem*, p. 29.

⁹. *Ibidem*.

¹⁰. *Ibidem*.

¹¹. *Idem*, pp. 29-30.

¹². *Monadologia*, § 45, în *Opere filosofice*, p. 517.

¹³. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schritten*, editat de C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890; vol. III, p. 405; *apud* R.M. Adams, *Presumption and the Necessary Existence of God*, în „*Nous*”, XXII (1988), pp. 19-323. În continuare citatele la această ediție se fac prin intermediul studiului lui Adams.

¹⁴. A se vedea J.N. Findlay, „Can God's Existence Be Disproved?”, în *Mind*, 57 (1948), pp. 176-183.

¹⁵. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, p. 444.

¹⁶. Pentru aceasta a se vedea, de exemplu, *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, în *Oeuvres de Locke et Leibniz*, Paris, 1839, p. 521; numeroase pasaje din partea I a *Eseurilor de teodicee* (Editura Polirom, Iași, 1997) cuprind ideile sale în acest sens, cu accent pe înțelegerea lumii efective ca cea mai bună dintre toate lumile posibile. Pentru o analiză amănunțită a acestei idei leibniziene, cf. B. Mates, *Leibniz on Possible Worlds*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, North-Holl, Amsterdam, 1968 și, mai pe larg, B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford University Press, Oxford, 1986. O prezentare accesibilă a felului în care poate fi pusă la lucru teoria lumilor posibile în acest caz se găsește în G.E. Hughes, M.J. Cresswell, *An Introduction Modal Logic*, Methuen and Co., London, 1972. În românește, cititorul interesat poate consulta studiul lui S. Vieru, *Semantica „lumilor posibile” și logica modală*, în vol. *Direcții în logica contemporană*, Editura Științifică, București, 1974, precum și cap. III din Gabriel Andreescu, *Sistemele axiomatice ale logicii limbajului natural. Funcții și operaționalizare*, Editura ALL, București, 1992.

¹⁷. Sistemele de logică modală S4 și S5 sunt definite mai jos în Appendix 1.

¹⁸. „Actualism and Possible Worlds”, în *Theoria*, 42 (1976), pp. 139-160.

¹⁹. Cea de-a doua a fost tratată pe larg în prima variantă a acestei lucrări, apărută la Editura ALL cu titlul *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, la pp. 94 – 112.

V. EXISTENȚA NECESARĂ

¹. N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, în „*Philosophical Review*”, 1960; retipărit în *Knowledge and Certainty*, Eaglewood Cliffs, New Jersey, 1963.

- ². Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, La Salle, Illinois, 1963, Apud J. Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, în P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, MacMillan, The Free Press, New York, 1972, pp. 538-542.
- ³. Sau, dacă preferăm să folosim tot modalitatea necesității, *nu e necesar să nu existe o ființă perfectă*.
- ⁴. Se folosește regula: dacă $p \supset q$ e demonstrată, atunci e demonstrată și $Mp \supset Mq$, aplicată expresiei (1').
- ⁵. A se vedea Appendix-ul 1.
- ⁶. J. Hick, *op. cit.*
- ⁷. D. Lewis, *Counterpart – Theory and Quantified Modal Logic*.
- ⁸. D. Lewis, *Anselm and Actuality*, p. 17.
- ⁹. *Idem*, p. 20.
- ¹⁰. Argumentul acesta vine chiar de la Anselm. A se vedea A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselm*, Paris, 1923, pp. 47-49.
- ¹¹. Augustin, *Mărturisiri*, cartea a unsprezecea, XI; XIII; vezi *Scrieri alese*, partea întâi, București, 1985, pp. 248; 249-250.
- ¹². *Psalmul* 101, 28.
- ¹³. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, pp. 198-220.
- ¹⁴. În continuare voi folosi numerotarea din cartea lui Plantinga.
- ¹⁵. Discuția se face pe baza articolului lui W.E. Mann, *Modality, Morality and God*, în „*Nous*”, 23/1989, pp. 83-89.
- ¹⁶. W. Mann, care propune cele două nume, accentuează că aici nu trebuie să fim preocupați de îndreptățirea istorică a acestora (p. 87).
- ¹⁷. *Op. cit.*, p. 90.
- ¹⁸. *Idem*, I, 8, pp. 49; 52.
- ¹⁹. Astfel de cazuri sunt analizate formal în articolul meu „*Worlds Within Worlds*”, în *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 2 (1997), pp. 25-40.
- ²⁰. La fel am putea manevra distincția între lumi posibile create – actuale – și lumi posibile necreate de Dumnezeu – deci doar posibile; ideea este de a arăta că o lume doar posibilă w' are imaginea în w indiscernabilă de cea a unei alte lumi w'' , în schimb imaginea ei într-o a treia lume w'' este discernabilă de imaginea în w'' a lui w' .

²¹. A se vedea, cu privire la aceste chestiuni, și al treilea paragraf din capitolul de față.

²². Cele mai multe dintre dificultățile menționate în paragraful de față își au originea în cerința ca lumile posibile să posede, în ce le privește, o cunoaștere absolută. Formal, am văzut că lucrul acesta revine la cere ca pentru orice propoziție X și lume w să avem $wwX \equiv wX$. Desigur însă că s-ar putea renunța la această cerință, așa cum, de altfel, am procedat și în lucrarea citată, *Realitate și practică socială*, p. 107, unde am admis că: $wwX \equiv w'X$, unde w' e o lume diferită de w . Problema ce răsare, odată adoptată această cale, e aceea de a manevra ideea de *relativitate a faptelor*; aceasta, împreună cu cea complementară, de *invariant semantic*, constituie pandantul încercărilor de aici de a face față teoremelor de felul celor ale lui Cantor și Gödel. Deși îmi pare cea mai promițătoare strategie de abordare a problematicii noastre, în cele ce urmează nu voi insista, din lipsa de spațiu, asupra ei.

²³. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harper, New York, 1960 apărută și în traducere românească la Editura Humanitas.

²⁴. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 506-507.

²⁵. *Critica rațiunii pure*, pp. 475-481.

²⁶. *Realitate și practică socială*, pp. 117-119.

VI. CONCLUZIE: O RECONSTRUCȚIE VALIDĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

¹. Se folosește următoarea secvență logică: din

$$(\forall x)(f(x) \supset g(x))$$

decurge

$$(\exists x)f(x) \supset (\exists x)g(x)$$

Acum, cu premisa

$$(\exists x)f(x)$$

rezultă, prin *modus ponens*, concluzia:

$$(\exists x)g(x)$$

². Am putea propune:

$$(6''b) (\exists x)(\Diamond M(x) \supset (\forall y)(\Diamond M(y) \supset x = y))$$

APPENDIX 2: Logica lumilor posibile – o abordare formală

ⁱ. Textul care urmează reprezintă o traducere a articolului meu „Actuality and World-Indexed Sentences”, apărut în *Studia Logica*, 63 (1999), pp. 311-330.

ⁱⁱ. Logica dezvoltată în continuare diferă într-un sens esențial de cea la care am făcut apel în capitolele anterioare, prin aceea că aici nu apelez la cuantificarea asupra lumilor posibile. Consider totuși că, în mare măsură, rezultatele prezentate anterior sunt valabile, raportate la cele tehnice discutate mai jos, întrucât folosirea cuantificării nu este esențială pentru discuțiile noastre. Pur și simplu (de cele mai multe ori) am putea parafraza expresiile în care apar astfel de cuantificări, folosind numai în limbajul netehnic expresii precum „oricare” sau „există o” lume posibilă.

ⁱⁱⁱ. În primele trei secțiuni rezum rezultatele prezentate în „Worlds Within Worlds”, în *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 1 (1997), 2, pp. 26-40.

^{iv}. Dar a se vedea mai jos condiția (5.9.1) la LM1.

^v. A se vedea J. van Benthem, „Correspondence Theory”, în D. Gabbay, F. Guenther (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, vol. II, D. Reidel, Dordrecht, 1984, pp. 167 - 247.

^{vi}. Această concluzie este de bună seamă o consecință imediată a faptului că F este o funcție.

^{vii}. Exercițiu: să se arate că $\mathfrak{R}_{k,\mu}$ este tranzitivă și serială.

^{viii}. O altă alternativă ar fi să se accepte propoziții de bază, *via*, de exemplu, logica demonstrabilității. Deși foarte tentantă, ea nu va fi discutată aici. (Pentru logica demonstrabilității și legăturile ei cu logica modală a se vedea G. Boolos, *The Logic of Probability*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; C. Smoryński, *Self-Reference and Modal Logic*, Springer Verlag, New York, Berlin 1985, etc.) Alternativa nu e ușor de dezvoltat, datorită incompatibilității dintre (3.5) și axioma lui Löb:

$$(L) \quad \Box (\Box \varphi \supset \varphi) \supset \Box \varphi.$$

Într-adevăr, dacă acceptăm condiția (L) se poate demonstra că $\Box \varphi \supset \neg \Box \neg \varphi \equiv \neg \Box \perp$, și, dat fiind (3.5), am avea de asemenea $\vdash \neg \Box \perp$.

^{ix}. Dacă acceptăm pe (5.2.2), dar nici o LUME nu este reflexivă, atunci mulțimea W desigur că trebuie să fie infinită, dacă vrem să obținem un model imagine pentru LM3.

^x. În „Worlds Within Worlds”, p. 28, spuneam că w este conștientă de sine.

^{xi}. Evident, deoarece (5.12.2) are loc, LUMEA w trebuie să reflecte în mod adecvat pe w' .

^{xii}. A se vedea un argument analog al lui A. Plantinga privitor la proprietățile indexate relativ la lumi în A. Plantinga, „Actualism and Possible Worlds”, în *Theoria*, 42 (1976), pp. 139 - 160.

^{xiii}. De fapt, eu cred că o astfel de poziție nu este corectă; ea se întemeiază, în opinia mea, pe o simplificare exagerat de mare a comportamentului propozițiilor indexate relativ la lumi.

^{xiv}. Perspectiva indexicală este susținută de D. Lewis în „Anselm and Actuality”, în *Philosophical Papers*, vol I, Oxford University Press, Oxford, 1983; A. Plantinga, în *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974, argumentează în favoarea perspectivei rigide. A se vedea de asemenea G. Forbes, *Languages of Possibility: An Essay in Philosophical Logic*, Blackwell, Oxford, 1989, pentru o tratare lămuritoare a dezbaterii actuale asupra problemei.

^{xv}. Să notăm însă că la acest moment nu avem nici o garanție că α este unică.

^{xvi}. Acest lucru se poate exprima formal prin:

$$3.5.2. \quad \Box(\alpha\varphi \equiv \varphi),$$

care, dacă acceptăm pe (6.2), este o teoremă.

^{xvii}. Totuși, nimic nu împiedică situația ca pentru un φ , să avem atât $\mathcal{U}(w'\varphi, w) = 1$ cât și $\mathcal{U}(\varphi, w') = 0$. Numai la w , lumea w' arată ca w ; la o altă lume w'' , ea ar putea arăta cu totul diferită de w .

^{xviii}. Să notăm că (6.8) este vechiul nostru prieten (5.10), care definește expresia: $ww\varphi \equiv w\varphi$. Dar dacă o adoptăm, atunci ne deplasăm de la LM1 la LM4.



ANTHROPOS



Colecția Anthropolos stă sub semnul celebrei afirmații a lui Terențiu „Sunt om și nimic din ce este omenesc nu mi-e străin”. Cățile din această colecție de nivel academic sunt lucrări de filosofie, antropologie, sociologie, psihologie elaborate de cercetători români și străini de mare prestigiu științific.

ISBN 973-471-313-2



9 789734 713134

Având ca punct de plecare celebrul argument ontologic pentru existența lui Dumnezeu, formulat în veacul al XI-lea de Anselm din Canterbury, lucrarea analizează pe larg cele două mari strategii filosofice de construire a conceptului de existență și, în consecință, a ontologiei. Autorul realizează în fond „o reconstrucție validă a argumentului ontologic”, evaluând atât punctul de vedere tradițional, potrivit căruia existența este o proprietate a obiectelor, cât și strategia lui Kant, Frege și Russell ce susțin faptul că existența este o proprietate de ordin superior și ori de câte ori facem o aserțiune despre existență noi afirmăm ceva despre un concept.