

FILOSOFIE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil: Lector dr. MARIN BĂLAN

Membri: Prof. dr. RADU J. BOGDAN
(Universitatea Tulane, New Orleans)
Prof. dr. ROMULUS BRÂNCOVEANU
Prof. dr. MIRCEA DUMITRU
Prof. dr. MIRCEA FLONTA
(m. c. al Academiei)
Prof. dr. ADRIAN-PAUL ILIESCU
Prof. dr. VASILE MORAR
Prof. dr. VALENTIN MUREȘAN
Prof. dr. ILIE PÂRVU
(m. c. al Academiei)
Conf. dr. MIHAELA POP
Prof. dr. RADU-MIHAIL SOLCAN
Conf. dr. CONSTANTIN STOENESCU
Lector dr. GHEORGHE ȘTEFANOV
Conf. dr. SAVU TOTU
Conf. dr. VIOREL VIZUREANU
Prof. dr. GHEORGHE VLĂDUȚESCU
(m. al Academiei)

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

Redacția *ANALELE UNIVERSITĂȚII*

Tehnoredactor: *Emeline-Daniela Avram*

Șos. Panduri, nr. 90-92, București

Telefon: 021.410.31.78/131, Fax.: 021.410.23.84

E-mail : editura_unibuc@yahoo.com

Internet : www.editura.unibuc.ro

ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

FILOSOFIE

2006

SUMAR • SOMMAIRE • CONTENTS

JOHN STUART MILL – 1806-2006

Conferință Internațională organizată la Facultatea de Filosofie, în perioada 3-4 noiembrie 2006

CONSTANTIN STOENESCU, Adevăruri de rațiune și cunoaștere matematică. O interpretare epistemologică a concepției lui John St. Mill

.....

5

DORINA CUCU, O apărare *sui generis* a utilitarismului

.....

11

CRISTIAN IFTODE, Proiectul unei etici minimale. Dificultăți și ambiguități

.....

21

ANDREI MĂRĂȘOIU, The Insufficient Connotation of Proper Names

.....

45

EMILIAN MIHAILOV, John Stuart Mill și problema filosofică a numelor proprii

.....
.....
53
IONUȚ UNTEA, Între credință și speranță: John Stuart Mill, profetul religiei umanității

.....
.....
71

VARIA

MARIN BĂLAN, Cultură biblică și cultură clasică în tratatul teologic al lui Boethius
Contra Eutychen et Nestorium

.....
.....
87

MIHAELA POP, O definiție negativă a autorității politice românești de la începutul
secolului al XVIII-lea (Disoluția imaginii voievodului în *Istoria Ieroglifica* a lui
Dimitrie Cantemir)

.....
.....
99

GABRIEL VACARIU, The Epistemologically Different Worlds Perspective and Some
Pseudo-Notions from Quantum Mechanics

.....
.....
123

LUIZA IANCU, Locul silogismului categoric în studiile de psihologie a raționamentului

.....
.....
135

ANDREEA EȘANU, Un model al independenței logice pentru propozițiile elementare ale
Tractatus-ului *Logico-Philosophicus*

.....
.....
153

JOHN STUART MILL
1806-2006

**Conferință Internațională organizată la Facultatea de Filosofie
în perioada 3-4 noiembrie 2006**

În perioada 3-4 noiembrie 2006, a avut loc la București, în organizarea Centrului de Cercetare în Etica Aplicată al Facultății de Filosofie și a Colegiului Noua Europă, conferința internațională *John Stuart Mill 1806-2006*. Conferința a pus un spațiu de discuție academică comun la dispoziția cercetătorilor interesați de contribuțiile lui Mill în domenii foarte diferite ale filosofiei, de la etică și filosofie politică la logică, epistemologie sau filosofia limbajului.

Reuniunea s-a bucurat de participarea unor autori importanți în peisajul internațional al studiilor milliene, printre care John Lucas și Christopher Kirwan (Oxford University), John Skorupski (St. Andrews University), Eldon Eisenach (University of Tulsa) sau Dimitris Sotiropoulos (Universitatea Patras, Atena), împreună cu profesori și studenți ai Facultății de Filosofie din București.

O parte a lucrărilor prezentate în cadrul conferinței au fost reunite într-un volum editat de Valentin Mureșan și Cristian Ducu (*Proceedings of the International Conference "John Stuart Mill 1806-2006"*, Editura Universității din București, 2008).

Grupajul de față cuprinde alte șase contribuții care ilustrează teza dominantă în discuții, potrivit căreia temele sau argumentele dezvoltate de marele filosof englez în zone mai puțin „frecventate” de comentarii operei sale se pot constitui în puncte de pornire fertile pentru dezbaterile filosofice actuale.

Valentin Mureșan, Emanuel-Mihail Socaciu

**ADEVĂRURI DE RAȚIUNE ȘI CUNOAȘTERE MATEMATICĂ.
O INTERPRETARE EPISTEMOLOGICĂ
A CONCEPȚIEI LUI JOHN ST. MILL**

CONSTANTIN STOENESCU

1. O nișă pentru un millian

În *Fundamentele aritmeticii* Frege nu pierde nici o ocazie pentru a-l ridiculiza pe Mill în privința concepției sale empiriste despre cunoașterea matematică. De atunci încoace critica făcută de Frege a fost considerată concludentă și, dacă nu i-a îndepărtat, cel puțin i-a determinat pe mulți comentatori să plaseze însemnările lui Mill printre curiozitățile desuete ale unui empirism a cărui resuscitare nu ar fi o muncă filosofică prea onorabilă. Într-adevăr, unele dintre argumentele lui Mill sunt neîntemeiate sau echivoce. Dar chiar atacul critic de factură epistemologică întreprins de Frege scoate la iveală posibilitatea unei strategii empiriste pentru a explica, așa cum ar zice Kant, „buna conviețuire” dintre științele naturii și matematică. Ideea că aplicabilitatea matematicii ar face cu puțință punerea în relație explicativă a certitudinii matematicii cu foarte numeroasele ei confirmări empirice ar duce la limită la teza că însuși axiomele aritmeticii au de partea lor dovezi empirice și acceptă interpretări empirice. În acest caz, ar fi legitim să susținem că diferența dintre adevărurile logice și adevărurile empirice este doar una de grad și că, în ultimă instanță, ambele tipuri de adevăruri depind, cel puțin într-un mod holist, de experiența noastră¹.

¹ Chiar și un logician precum ALFRED TARSKI sugerează o asemenea interpretare în tradiție milliană. Astfel, într-o scrisoare din 1944, publicată de M. White abia în 1987 (vezi *Journal of Philosophy*, 84, pp. 28-32), Tarski scrie că este tentat să creadă că adevărurile logice și matematice nu diferă în privința originii lor de adevărurile empirice, și unele și altele fiind rezultatul experienței acumulate. De exemplu, legea noncontradicției ar fi o generalizare făcută pe baza numeroaselor cazuri particulare în care este adevărată. Pe de altă parte, axiomele logicii ar fi respinse în același fel în care respingem ipotezele empirice, între ele nefiind, în principiu, nici o deosebire. Tarski crede că ne putem imagina unele experiențe care ne pot determina să modificăm unele legi ale logicii, iar mecanica cuantică ar indica o asemenea posibilitate.

2. Mill, văzut de Frege

Tema principală a criticii, ironice și devastatoare în intenție, întreprinsă de Frege o reprezintă natura propozițiilor aritmetice, formule numerice și legi ale aritmeticii deopotrivă.

Să luăm în considerare demonstrarea identităților numerice de către Leibniz. Fie cazul identității numerice $2 + 2 = 4$. Leibniz, folosind definițiile (a) $2 = 1 + 1$, (b) $3 = 2 + 1$, (c) $4 = 3 + 1$, precum și axioma „înlocuind egali prin egali, egalitatea persistă”, demonstrează că $2 + 2 = 2 + 1 + 1$ (din definiția (a)) = $3 + 1$ (din definiția (b)) = 4 (din definiția (c))². Despre 1, 2, 3 și 4 nu trebuie să știm nimic altceva decât ceea ce este cuprins în definiții.

Mill pornește de la teza că aritmetica, asemenea geometriei, este o știință empirică. El își propune să critice teoriile de tradiție leibniziană și kantiană care susțineau că matematica are un caracter *a priori*, altfel spus, într-o reformulare cvasi-actuală, că primele principii ale matematicii sunt definiții al căror adevăr poate fi recunoscut *a priori* prin simpla cunoaștere a limbajului.

După Mill, citit corect de Frege, definițiile folosite mai sus de Leibniz nu stabilesc doar semnificația unei expresii, ci afirmă totodată și un fapt observat. De exemplu, în cazul definiției numărului 3 este asertat faptul care constă în existența unor colecții de obiecte care produc asupra simțurilor noastre impresia care corespunde figurii ○ ○

○ și care pot fi separate în două părți, și anume, ○ ○ și ○ . Faptul că putem opera această separație este o dovadă în favoarea identității numerice $3 = 2 + 1$.

Față de această susținere, Frege formulează câteva obiecții.

Mai întâi, unde anume în demonstrația dată de Leibniz ar trebui să inserăm faptul propriu identității numerice $2 + 2 = 4$? Nu găsim la Mill nici o indicație în această privință.

În al doilea rând, revenind la exemplul dat de Mill cu privire la faptul care corespunde identității numerice $3 = 2 + 1$, nu știm cum anume trebuie să rezolvăm într-un mod consecvent empirist problema diversității impresiilor senzoriale care constau în ascultarea a trei bătăi ale unui orologiu ori în perceperea succesivă a trei senzații gustative diferite sau corespund expresiei

² Pentru rigurozitate, să menționăm că Frege descoperă o lacună în această demonstrație, și anume, enunțarea de către Leibniz a asociativității adunării, proprietate pe care demonstrația se bazează în mod implicit. Leibniz ar fi trebuit să introducă în demonstrație propoziția $2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1$, ca în caz particular a lui $a + (b + c) = (a + b) + c$. Vezi Gottlob Frege, *Fundamentele aritmeticii*, în *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, traducere Sorin Vieru.

„trei metode de rezolvare a unei ecuații”, toate acestea fiind diferite de impresia senzorială produsă de ○ ○

○

În al treilea rând, dacă o definiție a unei identități numerice devine admisibilă numai după ce au fost observate faptele corespunzătoare, atunci, în cazul identității numerice $1\ 000\ 000 = 999\ 999 + 1$, cum vom putea observa colecția respectivă și separarea ei în părți?

Pe scurt, „Mill confundă în permanență aplicațiile posibile ale unor propoziții aritmetice, aplicații care sunt adesea de natură fizică și presupun fapte observate, cu înseși propozițiile pur matematice”³. Că semnul plus poate avea aparența de a corespunde modului de colectare a unor lucruri într-o grămadă nu înseamnă că aceasta ar fi semnificația lui matematică. Adunarea nu corespunde unei relații fizice, iar legile generale ale adunării nu sunt legi ale naturii, conchide Frege.

Critica făcută de Frege este importantă întrucât stabilește o miză epistemologică. Premisa crucială în argumentul lui Frege este aceea că deși relația parte-întreg este abstrasă pornind de la obiectele fizice, este ilegal să o extindem la alte domenii, cum ar fi aritmetica. Sau, într-o formulare a lui Glenn Kessler, „dacă ajungem să avem o noțiune pe baza unor instanțe fizice, atunci ea nu poate avea instanțe nonfizice”⁴. Faptul că Frege folosește termenul „abstracție” într-un sens epistemologic, acela consacrat în filosofia modernă prekantiană, este în afara oricărei îndoieli.

3. Înapoi la Mill

Critica făcută de Frege poate fi folosită ca un punct de plecare pentru o interpretare epistemologică a textelor lui Mill despre geometrie și aritmetică. Acesta își expune concepția în capitolele V-VII ale cărții a doua din *Sistem de logică deductivă și inductivă*⁵.

Mill pornește de la discuția inaugurată de Descartes despre certitudinea matematică și despre caracterul rațional evident al demonstrațiilor matematice și în replică la tradiția raționalistă își propune să argumenteze că în orice raționament există un pas inductiv. Prin urmare, nu putem vorbi despre adevăruri necesare, independente de experiență.

Să considerăm cazul geometriei. După Mill, atunci când afirmăm despre concluziile geometriei că sunt adevăruri necesare, necesitatea constă doar în

³ FREGE, *op. cit.*, p. 51.

⁴ GLENN KESSLER, „Frege, Mill and foundations of arithmetic”, *Journal of Philosophy*, 77, (1980), p. 76.

⁵ Am utilizat ediția JOHN STUART MILL, *A system of Logic Ratiocinative and Inductvie*, Books I-III, în seria *Collected Works*, ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1974.

aceea că aceste concluzii sunt derivate corect din ipoteze. „Singurul sens în care necesitatea poate fi atribuită concluziilor oricărei cercetări științifice constă în «legitimitatea» ce rezultă din anumite ipoteze care, în condițiile cercetării, nu pot fi puse la îndoială”⁶. Ca urmare, adevărurile oricărei științe deductive sunt derivate din ipotezele care o fundamentează.

Axiomele sunt pentru Mill adevăruri experimentale, generalizări ale observațiilor. De exemplu, propoziția „două linii drepte nu pot delimita o suprafață” este obținută pe cale inductivă pornind de la evidența senzorială. Nu am ajunge la o asemenea concluzie dacă nu am fi văzut niciodată o linie dreaptă.

Ca și în cazul geometriei, în orice pas al calculului aritmetic sau algebric avem o inducție, numai că propozițiile numerice au particularitatea de a fi propoziții care se aplică tuturor lucrurilor cunoscute prin experiență, deoarece toate lucrurile posedă cantitate, constau din părți care pot fi numărate și, prin aceasta, au toate proprietățile pe care le atribuim numerelor. Că jumătate din patru este egal cu doi trebuie să fie adevărat indiferent de ceea ce denumește cuvântul ”patru” (patru mere, patru sunete sau bătăi ale inimii). Propoziția $2(a + b) = 2a + 2b$ este un adevăr aplicabil universal.

Pe de altă parte, se susține că propozițiile algebrice asertează simpla identitate dintre nume. Mill remarcă însă că expresiile „doi copii plus un copil” și „trei copii”, deși stau pentru aceeași mulțime de obiecte, nu stau pentru același fapt fizic. Ele sunt nume ale acelorași obiecte, dar ale acestor obiecte în două stări diferite: deși *denotă* aceleași lucruri, *conotatul* este diferit. Trei copii în două bănci și trei copii într-o singură bancă nu produc aceeași impresie senzorială asupra simțurilor noastre. Aserțiunea că aceiași copii pot fi așezați diferit în bănci pentru a produce impresii vizuale diferite este un adevăr pe care îl cunoaștem prin experiență. De aici Mill conchide că și așa-numitele adevăruri *a priori* ale aritmeticii se bazează de fapt pe evidența senzorială.

Pentru a înțelege concepția lui Mill despre adevărurile matematice trebuie să luăm în considerare și distincția dintre *definiții logice* și *definiții factuale*. Primele explicitează conotatul în mod direct, când au forma „ x este un nume care conotă attributele a, b, \dots ” sau indirect, când în locul numelui ce urmează să fie definit predicăm un alt nume, care conotă aceleași attribute, dar al cărui înțeles este deja cunoscut⁷. Definițiile factuale presupun existența cel puțin posibilă a lucrurilor denotate de numele definit. Mill susține că deși propozițiile matematicii par să fie definiții logice indirecte, ele sunt în realitate definiții factuale. De aceea, putem numi propoziția „Trei este doi plus unu” o definiție a lui „trei”, dar calculele care depind de acea propoziție nu rezultă din definiția însăși, ci din teorema aritmetică propusă de ea, și anume, că există colecții de obiecte care ne impresionează simțurile în așa fel încât pot fi separate în două părți.

În termenii lui Mill, deși putem spune că propozițiile aritmetice sunt adevărate în virtutea conotatului expresiilor pe care le conțin, nu putem afirma

⁶ MILL, *op. cit.*, p. 227.

⁷ Definițiile logice indirecte sunt propoziții analitice, „simple propoziții verbale”, după cum le numește MILL.

că avem astfel o cunoaștere *a priori* a judecăților exprimate de aceste propoziții. Dacă experiența ne oferă dovezi că anumite concepte nu sunt adecvate realității, atunci înseamnă că nu mai avem nici un temei pentru a formula propoziții care conțin aceste concepte, chiar dacă adevărul acestor propoziții rezultă din conotatul termenilor pe care îi conțin. Mill oferă un exemplu. La începutul secolului al nouăsprezecelea chimiștii au fixat conotatul termenului „acid”, incluzând proprietatea de a conține oxigen. Ca urmare, acești chimiști puteau aserta propoziția „Toți acizii conțin oxigen” doar pe baza înțeleșurilor termenilor care o alcătuiesc. După descoperirea acidului clorhidric, definiția termenului „acid” a fost revizuită, deși unii chimiști tradiționaliști au continuat să folosească vechiul limbaj și să caute oxigenul din acizi. Acești chimiști au apelat la vechiul limbaj pornind de la faptul că înțelegerea unui limbaj permite o întemeiere locală a opiniilor noastre, dar au ignorat dovezile empirice care se aflau la baza unui asemenea demers. Putem spune despre acești chimiști care foloseau termenul „acid” cu vechiul înțeles că ei știau că acizii conțin oxigen? Desigur că nu.

În concluzie, Mill acceptă că unele propoziții pot fi considerate adevărate doar în virtutea înțelesului termenilor care le compun, dar aceasta nu înseamnă că aceste propoziții sunt independente de experiență. Dovezile empirice pot arăta că înțelesurile termenilor nu convin unor lucruri care există în realitate. Drept consecință, pentru a avea temeiuri pentru acceptarea definițiilor pe care se bazează aritmetica trebuie să avem dovezi empirice că aceste definiții sunt aplicabile.

4. Interpretarea epistemologică revizuită

Într-o formulare concentrată putem afirma că teza lui Mill este aceea că definițiile folosite în matematică presupun descrierea unor fapte, ceea ce înseamnă că axiomele matematicii pot primi o interpretare empirică și pot fi sprijinite de dovezi empirice. Această strategie a fost reluată de Philip Kitcher⁸, iar rezultatul întreprinderii sale poate fi considerat o revizuire a interpretării epistemologice produsă de critica făcută de Frege.

După Kitcher, teza lui Mill poate fi dezvoltată *atomist* sau *holist*. Mill însuși propune o dezvoltare de tip atomist: uzul definițiilor aritmetice individuale presupune un fapt observat. Revenind la un exemplu anterior, vom spune că definiția „ $2 + 2 = 4$ ” presupune faptul că există colecții de obiecte care pot produce asupra noastră impresii senzoriale corespunzătoare celor doi membri ai identității numerice. Acest demers atomist este acela care îl duce pe Mill la dificultăți. Frege îi cerea pe bună dreptate lui Mill să ne indice faptele presupuse de definițiile lui 777804 și 0. Abordarea holistă permite evitarea acestei dificultăți. Vom susține că uzul *sistemului* definițiilor aritmeticii poate fi justificat prin aplicabilitatea acestor definiții la experiența noastră și

⁸ Vezi PHILIP KITCHER, *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, 1983, precum și articolul „Arithmetic for the millian”, *Philosophical Studies*, 37 (1980), pp. 215-236.

interpretarea holistă ar fi în acord cu exigențele empiriste ale lui Mill de vreme ce acesta cere nu o instanțiere a fiecărui concept, ci doar ca ele să fie aplicabile.

Pe de altă parte, Mill nu acceptă discursul despre obiecte abstracte. Pentru el, toate numerele trebuie să fie numele a ceva, altfel spus, numeralele conotă proprietăți fizice ale fenomenelor. Numeralele sunt nume generale care se aplică unor obiecte care pot fi considerate împreună. În acest sens, Mill blochează reînțoarcerea oricărei versiuni, oricât de slabă a platonismului, pe care ar fi putut să o inducă ideea că numeralele denotă colecții de obiecte, deci mulțimi. Pentru Mill noțiunea cheie nu este aceea de colecție, ci aceea de colectare a obiectelor. Putem separa, combina și aranja obiectele fizice în diverse feluri. Avem o indicație pentru asemenea interpretare într-un pasaj în care Mill pune conotatul numeralelor în legătură cu modurile în care obiectele pot fi grupate. Propoziția „Două pietre plus încă o piatră fac trei pietre” ar fi echivalentă, după Mill, cu propoziția „Dacă adăugăm o piatră lângă două pietre, atunci avem trei pietre”. Pe scurt, enunțurile aritmeticii nu exprimă proprietăți ale tipurilor de colecții, ci proprietăți ale tipurilor de activități de colectare, de genul celor pe care le fac copiii atunci când învață să numere.

În concluzie, în interpretarea lui Kitcher, Mill ar fi un tip special de constructivist, și anume, unul care susține că aritmetica descrie construcții care sunt *publice*, iar nu transformări într-o intuiție mintală. Dar nu construim oricum, ci numai în limitele a ceea ce lumea ne permite să facem cu ea. Aritmetica descrie acele proprietăți structurale ale lumii în virtutea cărora putem combina obiectele, iar aceste proprietăți devin manifeste pentru noi în operațiile noastre efective de separare, combinare și aranjare a obiectelor. În acest sens, putem construi numeralele ca predicate ale unor operații de grupare a obiectelor.

TRUTH OF REASON AND MATHEMATICAL KNOWLEDGE.

AN EPISTEMOLOGICAL INTERPRETATION OF MILL'S IDEAS ABOUT MATHEMATICS

Summary

Frege's objections against Mill's empirical view about mathematical knowledge were thought as conclusive. Really, many of Mill's arguments are not only unconvincing, but wrong grounded and equivocal. Nevertheless, the epistemological criticism undertaken by Frege reveal the possibility of an empirical strategy in order to explain that good suitability, mentioned by Kant, between natural sciences and mathematics. The claim that the applicability of mathematics could make possible an explicative link between mathematical certainty and empirical confirmations (applications) of mathematical theorems would have as a final consequence the idea that mathematical axioms themselves are supported by empirical proofs and are opened to empirical interpretations. In this sense, in a new millian standpoint proposed by Kitcher, mathematical truths depend in a holistic way on our experience.

O APĂRARE *SUI GENERIS* A UTILITARISMULUI

DORINA CUCU

În articolul de față va fi pusă în discuție teza utilitaristă a lui John Stuart Mill, anume că *fericirea este dezirabilă și este singurul lucru dezirabil ca scop*. Ceea ce îmi propun este să arăt că atacul întreprins de G. E. Moore împotriva acestui principiu utilitarist nu este unul justificat. Aceasta, neînsemnând, chiar dacă păstrând un registru apologetic, că principiul propus de Mill este unul necriticabil.

Structura lucrării mele va fi compusă din două părți. Mai întâi voi face o prezentare schematică a analizei critice pe care o aduce Moore în a sa *Principia Ethica (PE)*, punând în evidență elementele cheie care stau la baza acesteia. Acestei prime părți îi voi contrapune o a doua care vine să respingă unele dintre considerațiile care fac substanța demersului lui Moore pe marginea temei despre utilitarism.

Principiul utilitarist văzut de Moore

Luând în discuție utilitarismul lui Mill, Moore contestă temeiurile aduse în sprijinul principiului pe care se fundamentează această etică. Potrivit lui Moore, principiul utilității (PU), în formularea pe care o primește în *Utilitarismul*, cap IV, 2, nu poate să sprijine o doctrină etică adevărată. O astfel de doctrină, pentru a fi adevărată ar trebui să îndeplinească următoarele principii metodologice:

1. Să nu fie comisă eroarea naturalistă (Williams 1985: 121-122; Frankena 1939);
2. Să nu fie confundate scopurile cu mijloacele (*PE*, III, 38).

Moore mai notează că cele două principii metodologice ale sale se află în legătură unul cu altul. Astfel, odată comisă eroarea naturalistă⁹ este încălcă 2 mod inevitabil și cel de-al doilea principiu.

În ce privește prima condiție aș vrea să fac următoarea precizare. Deși Moore vorbește de eroare naturalistă, el nu are în vedere același lucru tot timpul. S-ar putea spune mai curând că avem de-a face cu două tipuri de eroare naturalistă. Pentru unul dintre ele am să rezerv sintagma de *eroare definistă* (Flew 1996). Aceasta deoarece face trimitere la confundarea a două noțiuni, noțiuni care deși nu se suprapun în totalitate, una fiind non-naturală, iar cealaltă naturală¹⁰, sunt folosite totuși în mod interșanjabil. Cel de-al doilea tip de eroare naturalistă va fi menționat în lucrarea de față pur și simplu cu numele de *eroare naturalistă*. În acest caz este vorba de trecerea nepermisă de la nivelul descriptiv la cel prescriptiv sau normativ.

Astfel, legat de felul în care Moore va încerca să submineze temeiurile aduse în favoarea PU, identificăm următoarea strategie. Mai întâi, va argumenta

⁹ Chestiunea erorii naturaliste este una controversată, și aceasta nu numai pentru că nu poate fi considerată în mod exclusiv o problemă a naturalismului, ci și datorită faptului că ceea ce se consideră a fi o eroare logică nu este o eroare *stricto sensu*, chiar dacă, la limită, prin teoria pe care o susține, Moore poate fi îndreptățit să susțină o eroare de acest tip (WILLIAMS, 1985: 121,2). Pe aceeași linie, spune Ridge (2003), eroarea *stigmatizată* nu reprezintă altceva decât un argument de tip entimemă: astfel, o afirmație de tipul următor „X este plăcut prin urmare X este bun”, nu numai că este corectă din punct de vedere logic, chiar dacă una din premise nu este pusă în evidență în mod explicit dar, mai mult, premisa lipsă sau premisa ascunsă sau suprimate în mod intenționat care poate fi „Orice X care este plăcut este bun” odată scoasă la vedere (prin formularea respectivă), va face ca aceasta să nu mai poată genera obiecții nici măcar din partea non-naturaliștilor. Ceea ce ar putea respinge, în cazul de față, non-naturaliștii ar fi, cel mult, teza potrivit căreia premisa respectivă este adevărată în virtutea unei identități a binelui cu anumite proprietăți naturale (a fi plăcut, de exemplu). Însă dacă este să admitem ca îndreptățită această poziție critică (a lui Moore), atunci ar trebui admis că așa numita „eroare naturalistă” nu referă decât cel mult o opinie greșită despre ceea ce ar reprezenta reducibilitatea „binelui” (*goodness*), cea mai eronată din punctul lor de vedere, probabil, fiind aceea că „bine” înseamnă (poate fi redus la) „plăcut”. Însă, a presupune și a susține, totodată, că ori de câte ori o „persoană confuză metafizic și semantic este în același timp vinovată și de comiterea erorii naturaliste, înseamnă a-i «jefui» termenului utilizat de aceasta acel înțeles standard sau obișnuit, pe care îl folosește, în general, toată lumea” (FRANKENA, 1939).

¹⁰ Distincția între termeni non-naturali și cei naturali îi aparține lui Moore. Un exemplu, de termen non-natural ar fi cel de „bine” deoarece, spune acesta, nu poate fi definit în termeni de calități naturale. Această teză nu este lipsită de controverse. Nu mai departe, chiar Moore (1942: 582), într-o lucrare ulterioară, admite că încercarea sa din *Principia*, de a explica în ce sens „bine-le” (*goodness*) poate fi înțeles ca proprietate non-naturală, este una nesustenabilă, astfel că unii teoreticieni consideră că, datorită acestei deficiențe, „brand-ul impus de Moore și anume «non-naturalismul etic» solicită cerințe metafizice și epistemologice inacceptabile” (RIDGE, 2003). Non-naturalismul în meta-etică reprezintă ideea că filosofia morală este autonomă în mod fundamental de științele naturale. În acest context, „non-naturalismul poate denota o teză semantică potrivit căreia predicatul moral nu pot fi analizate în termeni non-normativi” (GIBBARD, 2002: 153). În alte contexte discursive, „non-naturalismul ar denota mai degrabă o teză epistemologică potrivit căreia cunoașterea principiilor morale de bază și judecățile de valoare sunt evidente în sine” (FRANKENA, 1963: 85,6 *apud* RIDGE, 2003).

că felul în care Mill definește și operează cu PU conduce la nerespectarea principiilor metodologice menționate mai sus. Așadar, s-ar conchide că atât PU, cât și etica pe care Mill o eșafodează pornind de la acesta nu satisfac exigențele impuse de Moore unei etici adevărate.

În ceea ce privește prima condiție metodologică, Moore va susține că PU nu o satisface, aducând argumente ce iau în considerare comiterea ambelor tipuri de erori naturaliste. Astfel, ni se semnalează apariția unei erori definite atunci când Mill definește noțiunea de «fericire» în cadrul PU. Pe de o parte, ni se spune că „fericirea este dezirabilă” (U IV, 2), adică ea este pusă în postura de noțiune naturală sau, altfel zis, este definită printr-o proprietate naturală, iar pe de altă parte aflăm că „fericirea este un bine” (U IV, 3), ceea ce conduce la o perspectivă non-naturală a fericirii. Ca atare, se efectuează o suprapunere nepermisă a două noțiuni, cea de „bine” cu „ceea ce este dorit” („dezirabil”). Această observație ar putea fi mai explicită dacă facem apel la „argumentul întrebării deschise”¹¹ sau, altfel spus, „argumentul definiției incorecte”. În cazul unei definiții corecte întrebarea pe care o elaborăm trebuie să fie lipsită de sens sau închisă, adică *definiendum*-ul și *definiens*-ul trebuie să aibă același înțeles, iar atunci când întrebi dacă ele sunt același lucru întrebarea nu mai poate fi continuată cu o altă întrebare. În schimb, dacă definiția nu este una corectă, întrebarea care se poate pune este una deschisă. În cazul de față, Moore consideră că suntem în situația unei definiții incorecte a lui „bine” pentru că dacă spui „bine” este „dezirabil”, întrebarea „dacă ceea ce este dezirabil este bun” este după Moore una deschisă.

Mai mult, Moore pretinde că Mill se face vinovat și de eroarea naturalistă. Mill întemeiază PU apelând la o serie de dovezi de ordin empiric, cât și la analogia dintre „văzut”/„vizibil” și „dorit”/„dezirabil”. Astfel, Mill spune că așa cum orice lucru care este văzut este și unul vizibil, iar dat fiind că binele este ceva dorit, ar urma în baza analogiei de mai sus că binele este ceva dezirabil. Ca o primă observație pe care o face Moore aici este că analogia de care face uz Mill nu ține. Conotația lui „vizibil” este aceea de „poate fi văzut”, în vreme ce înțelesul lui „dezirabil” este echivalent cu al lui „trebuie dorit”.

În orice caz, Mill ar considera că „singura dovadă (temei) ce se poate aduce în favoarea faptului că ceva este dezirabil e că oamenii doresc efectiv

¹¹ Argumentul întrebării deschise reprezintă în cadrul teoriilor etice, într-o accepțiune mai generală, un test al definirii corecte a termenilor morali. În viziunea lui Moore, dacă „ceva” considerat „bine” va fi analizat și definit prin intermediul unor calități (proprietăți) naturale, acest „ceva” va fi vulnerabil argumentului întrebării deschise. Această vulnerabilitate face analiza falacioasă și definiția termenilor una incorectă. O definiție va fi corectă numai dacă în urma asertării că „ceva este X” nu va mai apărea întrebarea dacă „acel ceva este Y”, tot așa cum odată afirmat că „I este burlac (B)” nu va mai fi nevoie să întrebi dacă „I este necăsătorit (N)” (RIDGE, 2003). Dat fiind că responsabil de această situație este mediul de analiză, în cazul de față, naturalist, Moore va utiliza argumentul întrebării deschise pentru a arăta că mediul *propice* de analiză a termenilor morali este unul nonnaturalist.

acest lucru” (*U IV*, 3). Moore interpretează această afirmație a lui Mill ca o echivalare a binelui cu ceea ce este dezirabil, echivalare ce s-ar naște dintr-o confuzie dintre „dorit” și „dezirabil”, i.e. „ceea ce trebuie dorit” (*PE III*, 40). Potrivit lui Moore, avem de-a face cu primul pas în încercarea de a demonstra validitatea utilitarismului.¹² Însă, acest pas ar fi sancționabil întrucât aici s-ar comite eroarea naturalistă, i.e. s-ar trece în mod ilicit de la nivelul descriptiv al lui este, în care ni se prezintă o stare de fapt – binele ca ceva ce este urmărit sau dorit de către majoritatea oamenilor –, la nivelul normativ, propriu eticii, cel al lui trebuie, în care ni se vorbește de o stare de atins –binele ca ceva ce trebuie urmărit sau care este de dorit. Prin urmare, spune Moore, dacă „dezirabil” înseamnă „ceea ce trebuie să fie dorit” și nu „capabil de a fi dorit” așa cum ar crede Mill atunci nu mai este plauzibil să se susțină că unicul temei [al PU n.n.] se reduce la „ceea ce este în fapt dorit” (*PE III*, 40). Cu alte cuvinte, raportat la modul în care ar trebui să ne comportăm, dacă un anumit gen de conduită este natural pentru cei mai mulți dintre noi (de exemplu, faptul că dorim fericirea sau plăcerea) întrucât cei mai mulți simțim o înclinare naturală către aceasta nu este suficient pentru a spune că respectivul comportament este unul cel puțin licit, dacă nu cumva unul obligatoriu.

Moore semnaleză o schimbare subtilă de sens, schimbare care ar da naștere unui sofism. În cadrul argumentației, Mill operează cu două sensuri ale noțiunii de „bine”: dacă e să identificăm „bine” cu „ceea ce este dorit” avem de-a face cu un sens, iar dacă e să identificăm „bine” cu „dezirabil” sensul se schimbă. În felul acesta, Moore consideră că a arătat că maniera în care Mill a demonstrat PU nu satisface primul principiu metodologic care ar sta la baza unei doctrine etice adevărate.

Mai departe, Moore își îndreaptă analiza spre felul în care PU se raportează la al doilea principiu metodologic. Reamintesc, acest al doilea principiu condiționează obținerea unei etici valide întrucât pretinde evitarea confundării scopurilor cu mijloacele. Moore își propune să arate că temeiul adus de Mill în sprijinul tezei utilitariste potrivit căreia „fericirea/plăcerea este unicul lucru dezirabil ca scop” se face vinovat de nerespectarea distincției dintre scopuri și mijloace.

Mill notează că a găsi un temei pentru PU presupune luarea în considerare a unor elemente de ordin psihologic deoarece atunci când se discută de fericire ca scop unic al acțiunii umane trebuie avută în vedere însăși natura umană. Cercetarea trebuie să răspundă la o întrebare legată de resorturile ce determină și stau la baza acțiunii umane. Moore este de acord cu o abordare care să aibă la bază cercetarea psihologică pentru a lămuri problema fericirii, dar susține că pentru a arăta că fericirea deține statutul de unic scop al demersurilor umane trebuie demonstrat că „plăcerea/fericirea este obiectul tuturor dorințelor” (*PE*

¹² Al doilea pas fiind acela de a stabili că fericirea nu este numai dezirabilă, dar și unicul scop al oamenilor.

III, 42). Or, arată el mai departe, Mill admite pe lângă fericire și alte lucruri, e.g., virtute, bani, satisfacție ca fiind scopuri în sine și elemente care orientează dorințele umane și implicit acțiunile umane. În felul acesta, chiar în interiorul sistemului construit de Mill, fericirea/plăcerea și-ar pierde statutul de scop unic.

Însă aceasta inconsecvență pusă în evidență mai sus ar fi numai una dintre obiecțiile pe care Moore i le aduce lui Mill aici. Moore mai observă că plăcerea nu este întotdeauna scop și cu atât mai puțin unic. Pentru a arăta acest lucru el⁵ vine tot în zona cercetării psihologice și face apel la analiza stării psihologice numită „dorință”. Această denumire, spune el la paragraful 42, este folosită de obicei pentru a defini o stare a psihicului în care ideea unui anume obiect sau eveniment, care încă nu există, este prezentă în noi. Astfel, simpla idee de „a bea un pahar de vin” ar produce un sentiment de plăcere care ajută la producerea unei stări de activitate incipientă care este numită dorință. Cu alte cuvinte, apariția dorinței ar fi determinată după Moore de apariția unei plăceri, iar ca atare plăcerea nu va mai fi întotdeauna precedată de dorință. În felul acesta, plăcerea își pierde statutul de scop ultim, ea intervenind în lanțul mijloacelor și al scopurilor și pe parcurs, atunci când stă ca mijloc pentru dorință.

Rămânând la exemplul de mai sus, Moore arată că Mill nu consideră ca făcând obiectul dorinței paharul cu vin, ci plăcerea pe care ar avea-o de pe urma lui. Pentru a submina această poziție Moore face apel la distincția între „un gând mulțumitor” și „gândul la o mulțumire”. Înțeleg că Moore referă prin sintagma „gând mulțumitor” o idee la un lucru (de alt fel decât o plăcere), un gând care procură o plăcere și care astfel determină o dorință. Numai că această dorință va avea ca obiect nu o plăcere, ci tocmai lucrul respectiv. Pe de altă parte, sintagma „gândul la o mulțumire” ar referi o anumită stare de dorință, stare psihologică al cărei obiect este de data aceasta o plăcere. Astfel, arată Moore, numai în cazul celui de-al doilea gând este vorba de plăcere ca obiect al unei dorințe sau motiv (scop) al unei acțiuni (PE III, 42). Ceea ce ar părea să scape din vedere Mill ar fi faptul că avem de-a face cu o plăcere și în cazul gândului mulțumitor, spre exemplu, gândul la paharul cu vin, iar acea plăcere nu mai constituie nici scop, nici obiect, nici motiv al acțiunii, ci determină o dorință de acțiune, dorință care vizează sau are ca obiect, pentru a păstra exemplul, tocmai paharul cu vin.

Ca atare, teoria potrivit căreia ceea ce este dorit este numai plăcerea – plăcerea ca unic scop – trebuie abandonată. Plăcerea nu ar fi unicul scop, ci în lumea scopurilor umane pot fi întâlnite ca obiecte ale dorințelor și alte lucruri. Este cazul în care plăcerea este cea oferită de un gând mulțumitor și funcționează ca *mijloc* pentru obținerea unei dorințe.

Concluzia finală a lui Moore este că utilitarismul lui Mill și PU așa cum se găsește el formulat în *Utilitarismul* IV, 2 nu sunt valide deoarece încalcă tocmai acele principii metodologice care ar condiționa obținerea unei etici adevărate. Are dreptate Moore, este îndreptățită critica lui? Pentru a afla un

răspuns la această întrebare voi apela la următoarea strategie: voi încerca să aflu în ce măsură Moore a reușit să demonstreze că PU nu se subordonează acestora.

Câteva remarci cu privire la critica adusă de Moore

Revenind asupra problemei puse de Moore și independent de evaluarea făcută de acesta, poate fi Mill acuzat că nu respectă primul principiu metodologic așa cum a fost formulat de Moore?

O direcție în logica găsirii unui răspuns adecvat va fi cea rezultată în urma analizei desfășurate pe marginea chestiunii erorii defniste. Luând în discuție această chestiune, Mary Warnock (1969: 200) este de părere că Mill nu încearcă să definească termenul „bine” și că nici nu o identifică ca pe o problemă relevantă pentru discuția pe care o întreprinde. În sprijinul acestei idei ar sta faptul că Mill discută în *U I*, 5 și *U IV*, 1 despre imposibilitatea demonstrării problemelor privind scopurile ultime. Aceasta, spune Warnock, ne conduce la ideea că și în viziunea lui Mill termenul „bine” este unul indefinibil, chiar dacă nu o face explicită. Nu întâmplător s-ar întreba Mill cum poți să demonstrezi că sănătatea este ceva bun sau că în general ceva este bine. Însăși introducerea conceptului „a fi dorit” s-ar datora faptului că nu se poate demonstra ce este sau nu este bine. Ar urma că Mill nu este interesat de a defini anumiți termeni etici, cum ar fi noțiunea de „bine”, ci mai curând de „descoperirea principiilor de bază ale conduitei etice” (Warnock, 1969: 201).

Aș mai adăuga că Mill nu are în vedere atunci când vorbește despre bine ce este el de fapt, și ca atare nici să-l definească, ci ia în discuție felul în care este înțeles de către oameni și modul în care le determină comportamentul, acțiunile. Deci, nu se face o discuție de principiu despre noțiunea de bine, ci una fondată empiric, astfel încât apelând la mijloace inductive constată că acel lucru pe care oamenii îl consideră a fi bine este și acela care merită să-l dorești cel mai mult. Prin urmare, acuza de eroare defnistică nu-și atinge ținta în cazul lui Mill.

Ajungând la ceea ce am convenit de la început să numim „eroarea naturalistă” și anume trecerea ilicită de la planul descriptiv la cel normativ, voi face apel la *A System of Logic* (VI, 12, 6) a lui Mill pentru a arăta că nu se face vinovat de această eroare. Mai întâi, ar trebui totuși să recunoaștem că în ceea ce privește acea semnalare pe care o face Moore referitor la falsitatea analogiei de care se folosește Mill – cea între „văzut”/„vizibil” și „dorit”/„dezirabil” – acesta din urmă precizează în mod explicit că „ceva este dezirabil” nu înseamnă același lucru cu „ceva e posibil să fie dorit”, ci „ceva ce trebuie să fie dorit”. Dar s-ar zice că în felul acesta Moore are dreptate cel puțin în privința falsității analogiei, unde „vizibil” trimite totuși la posibilitatea de a fi văzut și nu la obligația de a fi văzut.

Lucrurile ar mai putea fi salvate în ceea ce îl privește pe Mill dacă le privim puțin invers. Vreau să spun prin aceasta că este clar că pentru a spune despre ceva că este vizibil este suficient să-l arăți, este suficient pentru a

demonstra vizibilitatea lui să îl faci văzut. În partea cealaltă a analogiei, pentru a arăta că ceva este dezirabil există și acolo o modalitate de a demonstra, numai că una indirectă, de ordin inductiv. Prin urmare, așa cum a sesizat și Mandelbaum (1969: 228), sensul analogiei este conferit de existența în ambele părți ale acesteia a câte unei metode de a demonstra, fie vizibilitatea – prin ostensiune –, fie dezirabilitatea – prin inducție.

7 În ce privește legitimitatea trecerii de la planul descriptiv la cel normativ se sprijină pe constatarea unei anumite legități de ordin psihologic. Este vorba de o structurare a psihicului uman care condiționează ceea ce constituie obiectul dorințelor umane. În felul acesta avem o întâlnire între planul descriptiv – în care se *cunoaște* în mod empiric aceste structuri psihice – și planul normativ – în care se *recunoaște* caracterul lor determinant, constrângător, cu valoare de lege.¹³

Aș mai adăuga că avem de-a face cu un principiu etic fundat pe un principiu psihologic sau pe o lege naturală. „Natura umană este astfel constituită încât nu dorește nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc pentru realizarea acesteia” (U IV, 9), iar a gândi despre om în altfel, într-o altfel de etică, l-ar pune pe acesta într-o postură ce corespunde unei „imposibilități fizice și metafizice” (U IV, 40).

Din cele spuse până aici mi se pare îndreptățit să inferez că Mill nu se face vinovat de încălcarea primului principiu metodologic pe care l-am enunțat mai înainte.

Legat de cel de-al doilea principiu, analiza mea va avea două părți. Mai întâi vreau să fac observația că în afară de plăcere/fericire Mill mai pomenește într-adevăr și de alte scopuri în sine cum ar fi banii sau virtutea. Totuși, aceste

¹³ Legile de care vorbește Mill par să fie mai degrabă (și aceasta vine în prelungirea sau așteptarea tezelor non-naturaliste), de felul celor din știință și mai puțin asemănătoare normelor morale. În acest sens, deși au caracterele unor enunțuri prescriptive sau normative *ca și cum* ar dicta cum trebuie să fie anumite lucruri, ele nu reprezintă altceva decât expresii sau reflexii ale unor regularități din natură. Într-o definiție destul de răspândită ca acceptabilitate „legile naturii, nu sunt altceva decât expresii veridice ale unor regularități” (HAUSMAN, 1993: 15,6). Problemele pe care le-ar ridica o astfel de abordare ar fi modul în care atribuim legilor, care joacă în acest caz rolul normelor morale, operatorii deontici permis/interzis sau altfel spus, cum internalizăm acestei concepții naturaliste chestiunea interdicției sau permisiunii anumitor lucruri sau anumitor comportamente. Asta presupunând, pe de o parte, că nici oamenii nu fac întotdeauna tot ce spune legea, prin urmare, pot și vor face anumite lucruri deși legea îi împiedică (are noimă interdicția, fiindcă ei pot face și altfel decât prescrie legea), și pe de altă parte, că „nici planetele nu vor încerca să părăsească o orbită” și nu o vor face doar pentru că vor fi împiedicate de o lege fizică sau alta (nu are noimă interdicția, fiindcă ele nu pot face altfel decât exprimă legea). Termenul de lege deși utilizat în același fel are înțelesuri diferite. În cel de-al doilea caz, presupuziția invocată ar fi că odată stabilite acele legi, chiar dacă fundamentate empiric sau pe o serie de regularități ele au caracter necesar și constrângător în ordine naturală, nu morală. Chiar dacă avem de-a face cu această diferență specifică, obiecția la analogia propusă de Mill va fi una întemeiată puternic și irefutabilă numai dacă tipul de necesitate invocat este în ordine metafizică. Dat fiind că necesitatea despre care vorbim este una mai degrabă în ordine empirică decât metafizică, se poate afirma că atât obiecția adusă lui Mill cât și teza naturalismului etic va necesita lămuriri suplimentare și analiză mai atentă. În plus, deși atât legile naturii cât și cele morale, întemeiază condiționale contrafactice, în cazul amândurora evaluarea empirică a aserțiunilor contrafactice se dovedește a fi la fel de dificilă ca și evaluarea empirică a aserțiunilor cu privire la necesități.

scopuri au fiecare o dublă valență, pe de o parte își păstrează caracterul de obiective în sine ce ghidează acțiunea – sunt urmărite de dragul lor, dar pe de altă parte odată atinse, ne spune Mill (*U IV*, 10), ele nu pot fi decât însoțite de fericire. Am putea să considerăm fericirea ca unic scop într-un alt ordin al scopurilor, pe care l-am putea înțelege printr-un raport parte-întreg – fiecare scop particular este inclus în scopul mai cuprinzător (*summum-bonum*), fericirea. Situația fericirii într-un alt plan al scopurilor ar fi redată și printr-un raport de tipul următor: urmărirea și atingerea fiecărui scop particular este însoțită⁸ urmărirea și atingerea fericirii sau, altfel spus, starea psihologică legată de oricare dintre scopurile propuse este conectă cu starea psihologică proprie fericirii.

Celălalt aspect privitor la cel de-al doilea principiu metodologic atacat de Moore este cel privitor la situațiile în care plăcerea/fericirea ar ocupa postura de mijloc și am avea chiar cazuri în care motivul acțiunii nu ar fi plăcerea. Este vorba de așa-zisele gânduri mulțumitoare care determină stări de dorință ce au drept obiect lucruri diferite de plăcere. La acest atac voi răspunde în apărarea lui Mill păstrând parțial structura argumentativă de mai sus. Nu se poate spune că poți avea obiective ale dorințelor, fie ele și obiecte care sunt incluse în gândurile mulțumitoare fără ca aceste obiective să nu fie însoțite de obiectivul de a atinge plăcerea. În ce privește așa-zisa postură a unei plăceri de a fi mijloc pentru altceva, și anume atunci când există un gând mulțumitor, voi propune următorul răspuns.

Avem pe de o parte noțiunea de dorință așa cum o formulează Moore, anume ca „o stare a psihicului în care ideea unui anume obiect sau eveniment, care încă nu există, e prezentă în noi”. Pe de altă parte, un gândul mulțumitor este mai întâi un gând cu privire la ceva care nu este realizat încă. Trebuie spus că gândul respectiv, conform lui Moore, este însoțit de o senzație de plăcere sau este propriu-zis o plăcere. Prin urmare, mi se pare plauzibil ca în condițiile în care admitem cele de mai sus să considerăm că gândul mulțumitor este în același timp și o dorință, dorință care este în același timp și o plăcere. Prin urmare, pare greșit raționamentul lui Moore din care reieșea că gândul mulțumitor ca plăcere ocupă postura de mijloc pentru un alt scop. Probabil, s-ar mai putea obiecta la cele spuse de mine că deși dorința este în același timp o plăcere ea rămâne un mijloc pentru un scop, anume pentru obiectul dorinței respective. La aceasta aș răspunde că nu pot să confer unei dorințe statul de mijloc pentru atingerea unui scop, ci cel mult pe acela de cauză într-o ordine a determinării. Aș rezerva statutul de mijloc numai unor elemente ce fac obiectul unei alegeri în vederea atingerii unui scop ca obiect al unei dorințe.

În loc de concluzie

După această incursiune mai mult sau mai puțin cuprinzătoare cu privire la atacul întreprins de Moore asupra temeiurilor și motivațiilor puse de Mill în sprijinul PU, respectiv doctrinei sale utilitariste, rezultatul analizei mele tinde să

fie în dezacord cu cele spuse în *Principia Ethica*. Teza lui Mill pare să se sustragă acuzațiilor ce i se aduc și nu este mai puțin validă din punctul de vedere al principiilor metodologice care vin să cenzureze construcția oricărei doctrine etice adevărate. În orice caz, țin să remarc că discuția purtată în această lucrare a încercat să rămână pe teritoriul terminologic al lui Moore, asumând totodată principiile metodologice ale acestuia. Această poziție, nu afirmă că teoria utilitaristă milliană nu ar fi criticabilă dintr-o perspectivă non-naturalistă sau că este una absolută de slăbiciuni sau accidente în argumentație, mai mult sau mai puțin profunde, ci doar că în urma investigării critice realizate de Moore, pare a fi în afara unui pericol devastator, nefiind vorba decât de niște ‘zgârieturi’ superficiale, tratabile și nicidecum de o malignitate incurabilă.

A SUI GENERIS APOLOGY OF UTILITARIANISM

Summary

In this article is brought forward the John Stuart Mill's utilitarian thesis that *happiness is desirable and the one and only thing desirable in itself* (IV2, 3). What I am trying to do is to show that the argument constructed by Moore against it is not a justified one. Nevertheless, even this attempt took place in a friendly tone it doesn't want to suggest that Mill's principle is not liable to criticism. The structure of my work consists of two parts. In the first one I will schematically present the critical analyses which Moore brings in his *Principia Ethica* (PE) to Mill's happiness principle, pointing out those key elements could be considered the founders for it. To the first part I will counterweight a second part which comes to reject some of the considerations giving substance the Moore's enterprise on the utilitarianism theme.

BIBLIOGRAFIE

- FLEW, A. (1996), *Dicționar de filosofie și logică* (traducere română), București, Editura Humanitas.
- FRANKENA, W. (1939), "The Naturalistic Fallacy", în *Mind* 48, 464-477.
- GIBBARD, A. (2002), "Normative Concepts and Recognitional Concepts", în *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, 151-162.
- HAUSMAN, M. D. (1993), *Filosofia Științei Economice* (traducere română), București, Editura Humanitas.
- MILL, J. ST. (1994), *Utilitarismul* (traducere română), București, Editura Alternative.
- MILL, J. ST. (2002), *A System of Logic*, University Press of the Pacific.
- MANDELBAUM, M. (1969), "Two Moot Issues in Mill's Utilitarianism", în J. B. Schneewind (ed.), *Mill. A Collection of Critical Essays*, Macmillan.
- MOORE, G. E. (1959), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MOORE, G. E. (1997), *Principia Ethica* (traducere română), București, Editura DU Style, CEU Press.
- MUREȘAN, V. (2003), *Utilitarismul lui John Stuart Mill*, București, Paideia.

- RIDGE, M. (2003), "Moral non-naturalism", de pe <http://plato.stanford.edu/entries/moral-naturalism/>
- WARNOCK, M. (1969), "On Moore's Criticisms of Mill's "Proof"", în J. B. Schneewind (ed.), *Mill. A Collection of Critical Essays*, Macmillan.
- WILLIAMS, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

PROIECTUL UNEI ETICI MINIMALE. DIFICULTĂȚI ȘI AMBIGUITĂȚI

CRISTIAN IFTODE

În acest articol doresc să ofer o expunere critică a proiectului de etică minimală elaborat de Ruwen Ogien în recenta sa carte *Etica astăzi. Maximaliști și minimaliști*¹⁴. Într-o manieră atrăgătoare și incitantă, R. Ogien îmbină rigoarea caracteristică filosofiei analitice cu rafinamentul stilistic al scriitorului de limbă franceză. Provocator prin opțiunile afișate în materie de filosofie morală și totodată onest în expunerea punctelor ceva mai fragile ale argumentației, eticianul francez sprijină o versiune a *minimalismului* etic despre care voi încerca să arăt că suscită anumite obiecții. Este vorba de o formă de morală¹⁵ minimală care se revendică de la J. S. Mill, filosoful modern care, în faimosul său eseu *On Liberty*, din 1859 (textul la care se fac cele mai multe referiri în cartea lui Ogien), s-a exprimat în mod categoric împotriva atitudinilor *paternaliste*¹⁶ și a așa-numitei „poliții morale”: „Și nu e greu de arătat, prin nenumărate exemple, că extinderea granițelor a ceea ce s-ar putea numi poliția morală până la încălcarea acelei libertăți individuale care este, în mod absolut indiscutabil, legitimă constituie una dintre cele mai răspândite înclinații omenești”¹⁷.

În cele ce urmează, voi încerca să scot în relief atât liniile de forță ale demonstrației propuse de R. Ogien, cât și punctele ei vulnerabile, construind o serie de contraargumente care, în opinia mea, nu ar trebui neglijate.

Pentru început, consider însă că ar fi binevenite unele precizări cu privire la polisemia termenului de *minimalism*, în condițiile în care modernitatea „târzie” pare să ne confrunte cu o inflație de „minimalisme”, în materie de mobilier ca și în materie

¹⁴ R. OGIEN, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Ed. Gallimard, 2007.

¹⁵ Autorul francez precizează că folosește în mod nediferențiat termenii de „etică” și de „morală” (R. OGIEN, *op. cit.*, p. 17).

¹⁶ „Însă nicio persoană și niciun grup de persoane nu are dreptul să spună altei ființe omenești aflate la vârsta maturității să nu facă cu viața sa ceea ce aceasta a decis să facă spre propriul său folos” (J. S. MILL, *Despre libertate*, traducere A.-P. Iliescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 99).

¹⁷ *Ibidem*, p. 110.

de filosofie morală. Lăsând la o parte sensurile pe care le acoperă acest cuvânt în arta contemporană sau în *design*-ul interior și restrângându-ne la dome 2 eticului, „minimalismul” rămâne, chiar și în acest perimetru, un concept ambiguu.

Trebuie făcută o deosebire clară între tipurile de minimalism etic descinzând din tradiția filosofică liberală (așa cum este și proiectul elaborat de R. Ogien) și alte utilizări filosofice ale acestei „etichete”. Să luăm, pe de-o parte, ca exemplu „etica nedureroasă a noilor timpuri democratice”, așa cum este expusă de G. Lipovetsky¹⁸ și, pe de alta, „etica postmodernă” în accepția lui Z. Bauman¹⁹.

Demersul lui Lipovetsky, corespunzând epocii „postdeontice” și fiind axat exclusiv pe căutarea bunăstării personale și pe promovarea drepturilor subiective, fără solicitarea unor sacrificii majore de dragul datorii necondiționate sau dezideratelor colective, pare să prezinte afinități multiple cu proiectul lui Ogien (cu deosebirea majoră că Lipovetsky ne oferă mai degrabă o savuroasă „anchetă” sociologică adnotată decât o *teorie* etică propriu-zisă). În schimb, dacă atribuim calificativul de „minimalistă” eticii postmoderne a lui Z. Bauman, am putea, cel mult, să avem în vedere *antinormativismul* acestei etici, neîncrederea în principii formulate de o presupusă Rațiune universală, suspiciunea cu privire la orice decizie morală care ar izvorî din aplicarea strictă a unei *maxime* raționale pe care am obținut-o fie dintr-un „cod deontologic”, fie pe baza unei metode de gândire critică, însă „fără inimă”. Am fi atunci îndreptățiți să vorbim de „minimalism” în măsura în care dorim să avertizăm cu privire la substituirea fundamentelor „forte” ale moralei tradiționale cu fragilitatea *impulsurilor* morale primare, de ordin afectiv, incalculabile și probabil inconsecvente, „de a se îndrepta către alții, de a mângâia, de a fi pentru, de a trăi pentru, fie ce-o fi”²⁰. Însă în momentul în care Bauman plasează, pe urmele lui Lévinas, la originea acțiunii morale un mod de „a fi *pentru* Celălalt înainte de a putea fi *cu* Celălalt”²¹, este limpede că Ogien și orice alt minimalist de felul său ar vedea aici însăși încarnarea *maximalismului* etic.

Cât privește un tratat precum *Minima Moralia* al lui A. Pleșu²², singura „tușă” minimalistă pare a fi ideea unei „etici circumstanțiale”, cu precizarea că o asemenea miză se situează, mai degrabă decât în dezacord cu etica aristotelică, în *descendența* acesteia (ne amintim că Stagiritul definea virtutea ca „măsura justă în raport cu noi (*to pros hēmas*)”²³, urmărind o „educație a afectivității”²⁴ în care rolul central era jucat de înțelepciunea practică a *fiecăruia*

¹⁸ G. LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, trad. V.-D. Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996.

¹⁹ Z. BAUMAN, *Etica postmodernă*, traducere D. Lică, Timișoara, Editura Amarcord, 2000.

²⁰ *Ibidem*, p. 269; „Nu că lumea ar deveni, în consecință, neapărat mai bună și mai ospitalieră, dar va avea șansa de a învăța să accepte înclinațiile dure și hotărâte ale oamenilor, pe care, în mod evident, nu a reușit să le respingă prin lege, și va avea șansa de a porni de aici. Poate că pornirea de aici (...) va face mai *realistă* speranța într-o lume mai umană și aceasta din cauza *modestiei sale*” (*Ibidem*, p. 40).

²¹ *Ibidem*, p. 18.

²² A. PLEȘU, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, București, Editura Cartea Românească, 1988.

²³ ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, II, 6, 1106 b 7.

²⁴ P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963/2004, p. 130.

³ re noi). Însă demersul gânditorului român rămâne fixat în albia unei etici a virtuții de inspirație creștin-ortodoxă, cu certe accente „maximaliste”²⁵.

Aș mai menționa doar modul în care este întrebuițată expresia „minimalism moral” în teoriile recente de sorginte *comunitariană*. Ogien trimite, pentru acest sens, la o lucrare a lui M. Walzer²⁶, în viziunea căruia „minimalistul” e acela care nu încearcă „să impună propriile concepții despre bine și dreptate unor *comunități diferite*”²⁷. În acest caz, avem de-a face cu o accepție *nonintervenționistă* a „minimalismului” (la fel cum, vom vedea, este cazul și pentru etica lui Ogien). Este însă lipsit de echivoc faptul că această accepție vizează *numai* sfera „afacerilor externe”, exigența de a „respecta pe deplin capacitățile de critică internă și de autodeterminare ale fiecărei comunități”²⁸: nimic despre relațiile interpersonale *din cadrul* unei comunități, situație în care comunitarienii au, desigur, tendința de a respinge poziția *individualistă* pornind de la care se edifică demersul întreprins de Ogien.

Mă limitez la aceste precizări terminologice legate de *minimalismele* contemporane pentru a începe să expun proiectul eticianului francez. Trebuie, mai întâi, să vedem cum putem *incadra* această teorie. Știm că împărțirea obișnuită a teoriilor etice se face în etici ale *datoriei* (etici ale „purității morale”, care pleacă de la întrebarea „Ce trebuie să fac?” și consideră că moralitatea este sinonimă cu respectarea unor principii general valabile), etici *consecințialiste* (cele care consideră că întrebarea fundamentală este „Care e cea mai bună stare a lumii?”, „ameliorarea” stării generale fiind obiectivul vizat în orice împrejurare) și etici ale *virtuții* (pentru care întrebarea prioritară o reprezintă „Ce fel de persoană vreau să fiu?”, implicând o anumită modelare a caracterului și mergând mai departe decât „simpla” idee de *corectitudine* morală)²⁹. Această tripartiție poate fi, la rândul ei, subordonată unei distincții considerate a fi fundamentală, aceea între etici *deontologice* și etici *teleologice*. Or, ambiția lui Ogien este de a *substitui* (fără însă a-i nega legitimitatea), la primul nivel de analiză, această împărțire tradițională cu cea care opune eticilor *maximaliste* etica *minimală*³⁰. Din punctul de vedere al eticianului francez, atât etica datoriei, cât și etica virtuții și chiar utilitarismul (fără a neglija însă posibilitățile de a apropia poziția lui Ogien de doctrina utilitaristă³¹) reprezintă teorii *maximaliste*, câtă vreme autorizează o

²⁵ „Acesta e teritoriul cu adevărat revelator al eticului: somnolența diurnă, cuminenția irespirabilă a atitudinii, cenușiul valorilor. Pe scurt, placiditatea etică a omului mediocru. Privit de la distanță, el nu comite nimic grav: tocmai acesta e păcatul lui de moarte, cel care îl scutește de atacul comunității și de tresărirea conștiinței proprii” (A. PLEȘU, *op. cit.*, p. 146).

²⁶ M. WALZER, *Morale minimale, morale maximale* (1994), traducere C. Fort, Paris, Bayard, 2004.

²⁷ R. OGIEN, *op. cit.*, p. 162.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Am reluat aici, în mod parțial și într-o formă ușor modificată, prezentarea sintetică pe care o face R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 62-63.

³⁰ „Le critère qui me paraît le plus intéressant pour classer les théories morales en général, c’est celui de l’extension qu’elles donnent au domaine de l’éthique” (*Ibidem*, p. 59).

³¹ Am în vedere, de exemplu, faptul că OGIEN este, pe urmele lui W. Kymlicka, de părere că „aspectul moral în utilitarism este ideea considerației egale acordate preferințelor” mai degrabă

judecată *morală* care se extinde și în sfera acelor conduite și acțiuni săvârșit⁴ un individ, care nu aduc niciun fel de prejudicii semenilor săi (sau, cel puțin, nu în mod direct sau intenționat). Cu alte cuvinte, orice teorie *morală* care, fie în numele „demnității umane”, fie în cel al „desăvârșirii umane”, implică un amestec în sfera libertății individuale (înțelegem că este vorba de un concept de libertate „negativă” în accepția acestei sintagme din teoria *politică*³²) ar trebui considerată *maximalistă*. Pe scurt, miza demersului *minimalist* este de a *restrânge* domeniul eticii la sfera raporturilor cu *ceilalți*.

Această idee călăuzitoare a eticii minimale este numită de Ogien principiul *indiferenței morale în privința raportului cu propria persoană* (*indifférence morale du rapport à soi-même*), ceea ce înseamnă că, în viziunea gânditorului francez, „concepțiile despre binele personal care nu privesc decât propria persoană” sunt „lipsite de valoare morală”³³.

Consider că trebuie să înțelegem acest principiu dintr-o dublă perspectivă.

(a) Pe de-o parte, este vorba de *radicalizarea* unui principiu „de bun simț” (cel puțin la prima vedere), adică aflat în acord cu „intuițiile” noastre spontane în materie de morală; Ogien îl numește principiul *asimetriei morale*, potrivit căruia „binele sau răul pe care ni-l facem singuri, de bună voie, *nu are aceeași importanță morală* ca binele sau răul pe care îl facem de bună voie altora”³⁴. Ogien vorbește aici despre principiul *indiferenței morale* (în privința raportului cu propria persoană) ca despre „o expresie particulară a principiului mai general al asimetriei morale”, însă trebuie spus că în joc nu este doar o diferență de *grad*, ci, mai degrabă, una de *natură*. Reluând exemplul autorului francez, vom spune că, în conformitate cu principiul *asimetriei morale*, este mult mai puțin grav (desigur, din punct de vedere *moral*) faptul că Van Gogh și-a tăiat propria ureche decât dacă ar fi tăiat urechea unui vecin; în schimb, adeptul principiului *indiferenței morale* va spune că ceea ce a făcut efectiv Van Gogh poate fi

decât „promovarea celei mai bune stări de lucruri, fiindcă «stările de lucruri nu au revendicări morale»” (*Ibidem*, nota 4, p. 234). Or, așa cum vom vedea mai departe, principiul *considerației egale* este chiar unul dintre cele trei principii ale eticii minimale, în viziunea lui Ogien.

³² Vezi de pildă celebrul studiu al lui I. BERLIN, „Două concepte de libertate”, în *Patru eseuri despre libertate*, traducere L. Ștefan-Scalat, București, Editura Humanitas, 1996.

³³ Cf. R. OGIEN, *op. cit.*, p. 155. Ideea că etica vizează doar sfera interacțiunilor poate fi considerată drept marca specifică a minimalismului etic așa cum îl înțelege Ogien, fără însă a reprezenta și *singurul* principiu pe care s-ar sprijini proiectul de etică minimală elaborat de autorul francez. Rezultă că, alături de acest proiect, putem situa în același perimetru al minimalismelor morale de sorginte liberală și versiuni mai radicale, care nu propun *decât* un principiu al indiferenței morale în privința concepțiilor despre binele personal, sau se bazează numai pe acest principiu și pe cel al nonvătămării, fără a lua în calcul, așa cum procedează Ogien, și principiul considerației egale.

³⁴ *Ibidem*, p. 25.

judecat, eventual, de un psihiatru³⁵, însă nu prezintă *nicio importanță morală* și, ca atare, nu poate face obiectul unei judecăți de acest tip.

Voi oferi încă un exemplu, pentru a face mai clară *diferența* dintre cele două principii și implicațiile lor. Pare „de bun simț” să nu fie judecată cu aceeași măsură situația în care mă înfometez excesiv, periclitându-mi sănătatea, și scopul de a obține o siluetă de invidiat, și situația în care îmi înfometez familia. Adeptul principiului *indiferenței morale* va considera faptul că mă înfometez (fie că urmăresc să pierd din greutate, fie că respect cu strictețe Postul Paștelui), în condițiile în care am o sănătate șubredă, drept, cel mult, o dovadă de inconștiență sau chiar de prostie, abținându-se însă de la a emite orice judecată *morală* și de la a interveni „spre binele meu” fără a-mi fi obținut anterior consimțământul. Minimalismul moral astfel înțeles urmărește să combată atitudinea *paternalistă* concretizată în formule de genul „nu e bine ce faci”, „nu duci o viață bună” sau, în exemplul anterior, „e spre binele tău să nu ții cont de chestiuni superficiale precum silueta” etc. Același principiu al *indiferenței morale* îl va determina, probabil, pe minimalistul de tip Ogien să nu ierarhizeze, din punctul de vedere al *gravității* morale, situația în care, să spunem, îmi oblig soția și copilul să țină un regim strict (fără ca ei să-și fi exprimat o asemenea dorință în mod explicit) deoarece ambii prezintă un pericol de obezitate, ceea ce le-ar periclita sănătatea în condițiile în care sunt amândoi cardiaci, și situația în care îmi doresc foarte mult un televizor cu plasmă de ultimă generație și am găsit de cuviință să economisesc banii necesari înfometându-mi familia.

(b) Pe de altă parte, principiul *indiferenței morale* trebuie înțeles ca o *transpunere* în sfera moralei și a raporturilor *private* a principiului de *neutralitate* din filosofia politică liberală, care urmărea să reglementeze *limitele* autorității statului asupra cetățeanului. Tocmai aici rezidă diferența dintre etica minimală susținută de Ogien și alte minimalisme morale de factură *liberală*. În cazul acestora din urmă, „principiul neutralității față de concepțiile despre binele personal” rămâne un principiu „strict politic”³⁶ și „nu este incoerent să fii în același timp minimalist din punct de vedere politic (...) și maximalist din punct de vedere moral”³⁷. Cu alte cuvinte, pentru majoritatea liberalilor, a susține că statul nu poate interveni legitim în viața indivizilor decât în situația în care aceștia își aduc vătămări unii altora nu înseamnă și a te abține de la emiterea unor judecăți de factură morală cu privire la ceea ce fac ceilalți cu viața lor. Iar de aici, până la intervenția abuzivă în viața lor pentru „a-i salva de ei înșiși”, nu mai este decât un pas. Pe scurt, „aplicarea” principiului de *neutralitate* „în raport cu idealurile de viață bună” și în sfera relațiilor *private* nu se justifică prin diversitatea ireductibilă a acestor idealuri, ci prin *totala lipsă de*

³⁵ De preferință, unul a cărui judecată nu a fost „coruptă” de lectura unui text al lui Artaud precum *Van Gogh le suicidé de la société!*

³⁶ R. OGIEN, *op. cit.*, p. 12.

³⁷ *Ibidem*, p. 167.

„importanță morală” a unor asemenea concepții, atâta timp cât în punerea în practică a acestora nu sunt implicați decât exponenții lor³⁸.

Are însă principiul *indiferenței morale*, în forma expusă de Ogien, un caracter „intuitiv” care l-ar face ușor de acceptat? Nicidecum. Dacă principiul *asimetriei morale* pare într-adevăr să țină de „moralitatea de simț comun”, așa-numita „indiferență morală”, neutralitatea față de diferitele căutări ale „vieții bune”, este în dezacord flagrant atât cu judecățile noastre spontane, cât și cu teoriile etice tradiționale³⁹.

Pe de-o parte, exigența de „neutralitate” vine să contrazică reflexele noastre curente de a judeca și eventual a culpabiliza moral pe ceilalți pentru ceea ce fac aceștia cu viața lor, chiar în condițiile în care indivizii vizați nu au o familie pe care s-au angajat să o întrețină ori alte obligații similare asumate în prealabil: îi vom blama oricum pe ceilalți, de cele mai multe ori înainte de a încerca să-i înțelegem, pentru că sunt leneși sau pentru că sunt prea grași, pentru că sunt lipsiți de ambiție sau pentru că nu își cultivă talentele, pentru că fumează sau beau fără măsură („măsura” noastră, se înțelege!), pentru că se droghează sau chiar pentru că au încercat să se sinucidă.

Pe de altă parte, principiul *indiferenței morale* este potrivit atât eticilor *teleologice* de sorginte aristotelică, dar și celor *deontologice* de inspirație kantiană, în măsura în care aceste doctrine „acordă tot atâta importanță raportului cu propria persoană ca și raportului cu ceilalți”⁴⁰ și se amestecă (fie în numele dezideratului de „perfecționare morală”, fie în numele ideii de „demnitate umană”) în modul în care fiecare alege să-și trăiască viața, chiar și atunci când nimeni nu ar avea astfel de suferit.

Pentru a-și edifica propriul proiect de etică minimală, Ogien are astfel nevoie să submineze atât ideea kantiană de „datorii față de sine însuși”, cât și pe cea de sorginte aristotelică a „virtuților personale” (*self-regarding virtues*). Aceste contestări fac obiectul a două capitole distincte și, în opinia mea, inegale valoric, din lucrarea eticianului francez.

Capitolul intitulat „Ce nu merge în ideea de datorie față de sine însuși?” reprezintă, poate, cea mai izbutită secțiune a cărții. Îmbinând expunerea riguroasă cu ironia fină, Ogien cumulează aici o serie întregă de contraargumente care zdruncină din temelii ipoteza kantiană a existenței unor asemenea constrângeri morale; voi indica aceste obiecții posibile în forma sintetică în care sunt introduse de Ogien, fără a putea insista pe paragrafele consacrate fiecăreia dintre acestea:

„1. Noțiunea de datorie față de sine însuși este contradictorie.

³⁸ *Ibidem*, pp. 167-168.

³⁹ A se vedea capitolul 1: „La moralité de sens commun est-elle asymétrique?”, în R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 25-32. În timp ce dezacordul cu teoriile tradiționale este unul urmărit de Ogien în mod expres, cel cu „moralitatea de simț comun” pare totuși să contrazică sugestia oferită la începutul capitolului, de a vedea în principiul *indiferenței morale* doar „o expresie particulară a principiului mai general al *asimetriei morale*”.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 59.

2. Pretinsele datorii morale față de sine însuși în calitate de persoană sunt, în realitate, angajamente față de principii impersonale.

3. Pretinsele datorii morale față de sine însuși sunt, în realitate, datorii față de entități abstracte precum natura sau specia umană.

4. Pretinsele datorii morale față de sine însuși nu sunt datorii, ci precepte ale prudenței.

5. Pretinsele datorii față de sine însuși nu sunt morale, ci sociale sau estetice.

⁷ 6. Elementul moral din datoria față de sine însuși îl constituie ceea ce are legătură cu celălalt.

7. Noțiunea de datorie morală față de sine însuși contrazice principiul libertății⁴¹.

Pentru a evidenția, în spiritul analizei întreprinse de Ogien, structura defectuoasă a argumentației kantiene în privința „datoriilor față de sine însuși”, mă voi limita să discut exemplul sugestiv asupra căruia se oprește și eticianul francez: presupusa imoralitate a masturbării.

În *Lecții de etică*, la fel ca în *Doctrina virtuții*, Kant afirmă în mod tranșant că „murdărirea carnală de sine” reprezintă o culpă morală mai gravă chiar decât sinuciderea („considerăm imoral și să spunem pe nume unui asemenea viciu”, ține să precizeze Kant⁴², în timp ce atunci când incriminăm sinuciderea nu avem, se pare, aceleași probleme de pronunție⁴³). Condamnarea masturbării se explică prin aplicarea celor două teste care decurg din formulele imperativului categoric: 1) cel care presupune *universalizarea* maximei voinței și 2) acela implicat de interdicția de a trata, în orice situație, o anumită persoană (inclusiv propria persoană!) *numai ca mijloc* pentru satisfacerea unui interes oarecare.

Așa cum remarcă și Ogien, este extrem de dificil să înțelegem ce-ar putea însemna, într-o asemenea situație, să te folosești de tine însuși *numai ca mijloc* pentru *propria* ta plăcere!⁴⁴ Totuși, trebuie să recunoaștem că marele filosof german preîntâmpina obiecția de principiu conform căreia „noțiunea de datorie față de sine însuși este contradictorie”, stipulând faptul că orice ființă umană poate fi privită din două perspective: ca ființă „naturală, sensibilă, determinată de cauze”, dar și ca ființă rațională în sensul de „personalitate înzestrată cu libertate interioară”⁴⁵. De fapt, este chiar presupuziția pe baza căreia se ridică întreg edificiul eticii lui Kant, de unde am putea trage concluzia că *orice* datorie

⁴¹ *Ibidem*, p. 33.

⁴² Cf. I. KANT, „Metafizica moravurilor. Principiile metafizice ale teoriei virtuții”, în *Scrieri moral-politice*, traducere R. Croitoru, București, Editura Științifică, 1991: „§7. Despre dezonoarea de sine prin voluptate”, p. 266.

⁴³ „Il serait peut-être plus «immoral» d'aller aux toilettes que de torturer quelqu'un s'il nous arrivait de «nommer» moins facilement le premier genre d'action que le second!” (R. OGIEN, *op. cit.*, nota 13, p. 219).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 37 sq.

este, în ultimă instanță, o datorie față de *sine* însuși, adică față de Rațiunea „sacralizată”⁴⁶ și ipostaziată în persoana fiecărei ființe umane. Plasându-se în acest registru ideatic, filosoful german vede în masturbare mai degrabă „un caz particular” al problemei de ordin moral pe care o comportă *orice* raport sexual, fie că implică sau nu și alte persoane: ar fi vorba de caracterul *instrumental* pe care îl presupune activitatea sexuală, înțeleasă ca „expresia unui fel de «apetit» care ne determină să ne folosim de cineva, un altul sau chiar tu însuși, ca de ⁸ *simplu* obiect, numai bun să fie aruncat după folosire, cam «așa cum arunci o lămâie după ce i-ai stors tot sucul»⁴⁷. Numai instituția căsătoriei ar face din parteneri, în viziunea lui Kant, „un fel de unitate morală”⁴⁸ în acord cu „formula scopului în sine” a imperativului categoric (aplicarea acestei „clauze” în cazul masturbării ar avea, desigur, consecințe ilare, pe care Ogien nu le ratează⁴⁹).

Cel de-al doilea tip de argument prin care Kant combate masturbarea vizează imposibilitatea de a *universaliza* maxima voinței masturbatorului într-o *lege a naturii* (așa-numita „formulă a legii naturii”⁵⁰). În *Lecții de etică*, filosoful german împarte „crimele cărnii” în două categorii: cele care sunt „conforme naturii” și cele care sunt „contra naturii”; dacă cele din prima categorie atentează la „demnitatea” umană (pentru că sunt raporturi sexuale desfășurate în afara uniunii maritale), cele din a doua categorie (precum zoofilia, sodomia și, bineînțeles, masturbarea) prezintă „inconvenientul suplimentar” de a fi „*contrare procreației*”⁵¹. Argumentul decisiv îndreptat de Kant împotriva masturbării ar fi că aceasta contrazice „legea conservării speciei”: dacă viciul solitar s-ar practica la scară planetară, însăși prezervarea

⁴⁶ „Omul este într-adevăr destul de profan, dar *umanitatea* din persoana lui trebuie să-i fie sfântă” (I. KANT, *Critica rațiunii practice*, traducere N. Bagdasar, București, Editura IRI, 1995, p. 116).

⁴⁷ R. OGIEN, *op. cit.*, p. 44. „On pourrait objecter que le plus pénible n’est pas d’être jeté comme un citron pressé après avoir été désiré, mais de *ne jamais avoir été désiré*. On pourrait aussi ajouter que, dans certains cas au moins, les relations sexuelles ont un effet exactement opposé (...) Elles créent plutôt un lien” (*Ibidem*, nota 22, p. 220).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 44 sq.

⁴⁹ „Si le mariage a pour effet de constituer une personne morale unique, l’activité sexuelle de cette personne s’apparente-t-elle à une masturbation? Si c’est le cas, n’est pas une raison de ne pas être complètement hostile à la masturbation? Le mariage rend-il tolérable *toutes* les formes de sexualité ou seulement celles qui visent la procréation? Un kantien devrait-il défendre le droit au mariage des gays, des lesbiennes et des transsexuels pour «moraliser» leur activité sexuelle? Et si le masturbateur se mariait avec lui-même serait-il moins blâmable? Mais peut-on se marier avec soi-même? La philosophie de la masturbation étant dans un état embryonnaire, ces questions restent en suspens” (*Ibidem*, p. 45).

⁵⁰ În legătură cu formulele imperativului categoric, vezi, de pildă, V. MUREȘAN, „Comentariu la *Întemeierea metafizicii moravurilor*”, în I. KANT, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere F. Bogoiu, V. Mureșan, M. Ota, R. G. Pârvu, București, Editura Humanitas, 2006, pp. 302-363.

⁵¹ Cf. R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 45-46. Nu vrem să ne gândim ce părere ar fi avut Kant despre sexul oral.

speciei umane ar fi în pericol, motiv pentru care, încă o dată, masturbarea este mai blamabilă chiar decât sinuciderea!⁵²

Este evident că un asemenea argument prezintă multiple dezavantaje. Mai întâi, așa cum remarcă și Ogien, de unde rezultă că maxima după care se acționează într-o astfel de ipostază exclude, pentru totdeauna, orice *altă* formă de activitate sexuală și, implicit, reproducerea? Apoi, dacă reproducerea speciei e tot ceea ce contează într-o asemenea situație, prin ce ar fi mai puțin *imorali* ⁹ gării, maicile și oricine alege să rămână virgin(ă) sau decide să nu (mai) întrețină raporturi sexuale?⁵³ Nu ar trebui interzise și orice mijloace contraceptive? Dar în situația în care, de pildă, X știe că poate transmite urmașilor săi o boală ereditară extrem de gravă și alege să se rezume, din punctul de vedere al activității sexuale, la autoerotism și sex protejat, nu am putea califica decizia lui drept una *morală*, drept o probă de conștiință și responsabilitate? Apoi, descoperirile din știința contemporană care fac posibile fecundarea *in vitro*, uterele artificiale, clonarea, nu reprezintă oare un motiv suficient pentru a trata acest argument kantian drept unul oarecum desuet?

În altă ordine, am văzut că filosoful de la Königsberg înfățișează interdicția de a practica masturbarea ca pe o datorie *perfectă* față de sine. Am putea încerca să păstrăm spiritul demersului kantian, argumentând însă că prohibirea masturbării reprezintă, în cel mai bun caz, doar o datorie *meritorie*. Aș putea, astfel, formula *necontradictoriu* o lege universală de felul: „Iubirea de sine are ca scop natural autosatisfacerea, oricând aceasta este posibilă”, dar nu e rațional să *vreau* o asemenea lege, câtă vreme simt că aș fi frustrat dacă nu aș mai putea găsi parteneri de sex și ar trebui să mă mulțumesc numai cu practici solitare (desigur că acesta e un argument *consecințialist* pe care un kantian ortodox probabil că nu l-ar accepta).

Ar fi însă rațional să-mi doresc perpetuarea speciei dacă maxima voinței mele e că „Viața se reduce la suferință”? Aș dori să deschid aici o paranteză, pentru a nu perpetua o prejudecată răspândită cu privire la rigorismul dezumanizant al eticii kantiene. Într-o lucrare celebră⁵⁴, K. Lorenz, expunându-și propria viziune despre morală ca „întreg sistemic funcțional” ce înglobează instinctele „altruiste” cu valoare de supraviețuire pentru specie și „mecanismul compensator” al „autointerogației responsabile” de tip rațional, discută pricipiile eticii kantiene plecând de la celebrele versuri ale lui Fr. Schiller: „Cu plăcere îmi slujesc prietenul, dar din păcate o fac din înclinație, de aceea mă doare ades’ că nu sunt virtuos!” Va trebui să recunoaștem că se face astfel o nedreptate perspectivei lui Kant, potrivit căruia nimic nu împiedică posibilitatea ca o acțiune săvârșită *din* datorie

⁵² *Ibidem*, pp. 46-47. Vezi, de asemenea, I. KANT, „Metafizica moravurilor. Principiile metafizice ale teoriei virtuții”, pp. 265-267.

⁵³ Cf. R. OGIEN, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁴ Cf. K. LORENZ, *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresivității*, traducere I. Constantin, București, Editura Humanitas, 1998, pp. 269-275.

să fie și în interesul particular al agentului⁵⁵; este însă adevărat că filosoful german preferă să ofere exemple de situații în care acționând *din* datorie ai totul de pierdut pe plan strict personal⁵⁶, deoarece asemenea situații ilustrează caracterul *sublim*⁵⁷ al datoriei și „*puritatea* esențială a motivației morale”⁵⁸.

Lorenz continuă prin a susține că aplicând orbește imperativul categoric am ajunge la o situație de genul următor: „Dacă am fi nihilisti de tipul ¹⁰ Mefisto și de părere că «mai bine ar fi să nu se nască nimic», maxima acțiunii noastre nu ar conține niciun fel de contradicție în cazul în care am declanșa bomba cu hidrogen”⁵⁹. Cred că aici se strecoară o imprecizie. Cel care urmărește să detoneze bomba cu hidrogen o face pentru că de fapt *îi pasă* de sine și de ceilalți, le vrea binele care, crede el, ar fi sinonim cu neființa; or, nefiind *indiferent* cu privire la sine și la ceilalți, cazul lui se suprapune peste cel al sinuciderii „din iubire de sine”, oferit ca prim exemplu în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, pentru a evidenția caracterul datoriei *perfecte* față de sine. În acest exemplu, tentativa de universalizare a maximei ar duce la o formulă de tipul: „Pentru orice ființă sensibilă, sentimentul de iubire de sine are ca scop natural distrugerea vieții”⁶⁰, formulă considerată *contradictorie*, câtă vreme Kant nu se putea sprijini pe principiul ambivalenței Eros-Thanatos din metapsihologia freudiană⁶¹, ci doar pe principiul noncontradicției din logica bivalentă.

Situația este însă complet diferită, pentru a reveni la exemplul de la care am plecat, în cazul în care maxima voinței este că „Viața se reduce la suferință”: în aceste condiții, urmarea firească și rațională a maximei pare să fie, dacă nu aceea de a *curma* suferința mea și a semenilor mei, cel puțin aceea de a preîntâmpina, atât cât îmi stă în putere, *perpetuarea* suferinței.

O altă posibilă obiecție față de aplicarea formulei „legii naturii” în cazul masturbării, evidențiată și de Ogien⁶², este că riscăm, pe această cale, să intrăm în contradicție chiar cu *cealaltă* formulă a imperativului categoric amintită mai devreme, cea a „umanității” sau a „scopului în sine”, reducând ființele raționale la statutul de simple *mijloace*, de *instrumente* aflate în slujba unei entități *abstracte* implicate de „legea conservării *speciei*”. Sau, în altă ordine, insistând asupra poruncii de „a trata umanitatea, atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altcuiva, totdeauna și în același timp ca scop, iar niciodată numai ca

⁵⁵ Vezi și precizările oferite de V. MUREȘAN, *op. cit.*, pp. 246-249.

⁵⁶ Vezi I. KANT, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, nota 11, p. 52.

⁵⁷ Vezi *Idem*, *Critica rațiunii practice*, p. 115 sq.

⁵⁸ Sintagmă preluată de la B. WILLIAMS, *Moralitatea. O introducere în etică*, traducere V. Mureșan, București, Editura Punct, 2002, p. 76.

⁵⁹ K. LORENZ, *op. cit.*, p. 273.

⁶⁰ Am preluat această reformulare de la V. MUREȘAN, *op. cit.*, p. 351.

⁶¹ „... putem afirma: *scopul spre care tinde tot ceea ce este viu este moartea*” (S. FREUD, „Dincolo de principiul plăcerii”, în *Opere*, vol. III: *Psihologia inconștientului*, traducere G. Purdea și V. Dem. Zamfirescu, București, Ed. Trei, 2000, p. 191.)

⁶² Cf. R. OGIEN, *op. cit.*, p. 47.

mijloc”, ar trebui oare interzis și sexul în urma căruia nu ajung la orgasm *amândoi* partenerii? De fapt, ce diferență este, din punct de vedere *moral*, între situația în care mă folosesc de propriul meu trup și de trupul unei parteneri pentru a obține plăcere, și situația în care mă folosesc *doar* de propriul meu trup în acest scop? În cazul în care mă folosesc de partenera mea fără să-mi pese cum se simte aceasta, este oare preferabil, moralmente, să mă rezum la autoerotism?

Cred că asemenea obiecții, unele dintre ele putând fi extinse și la alte presupuse „datorii față de sine”, zdruncină serios legitimitatea unui atare concept kantian. Am afirmat mai devreme că secțiunea din cartea lui Ogien⁶³ sacrată acestor contraargumente mi se pare cât se poate de izbutită. Nu la fel consider că stau lucrurile și cu următorul capitol, intitulat „Ce nu merge în ideea de virtute personală?”. În acest caz, autorul francez alege o strategie de lucru diferită. În capitolul anterior el se mulțumise să conteste ideea de „datorie față de sine însuși”, fără a încerca să demonstreze absurditatea conceptului de *datorie* morală în genere sau să conteste legitimitatea unei abordări a dilemelor etice axate pe aplicarea cu strictețe a unor reguli sau principii universale (de altfel, chiar etica minimală se bazează, în concepția lui Ogien, pe un set de trei *principii*); însă atunci când vine rândul „virtuților personale”, autorul francez urmărește de fapt să demonteze „etica virtuților în general”⁶³, pentru ca astfel să infirme și ipoteza existenței unor așa-numite „virtuți personale”, „îndreptate către sine” (*self-regarding virtues*)⁶⁴, precum răbdarea sau moderația.

Consider că argumentația lui Ogien atinge, într-adevăr, două puncte de importanță capitală pentru *aretologie*; legitimitatea doctrinei virtuții depinde 1) de existența „caracterelor” și 2) de posibilitatea de a-ți „educa” afectivitatea, adică de a-ți modela propriul caracter (presupunând că așa ceva există). Nu cred însă că filosoful francez reușește să ofere argumente decisive pentru a infirma oricare dintre aceste supoziții enunțate anterior. În privința primeia, Ogien face referire la școala psihologilor „situaționiști”, care contestă existența unor dispoziții stabile și invariante sprijinindu-se pe anumite cercetări empirice⁶⁵. Însă existența „caracterelor” sau a „personalității” este, în cel mai rău caz, la fel de *indemonstrabilă* științific ca și *inexistența* lor. În privința celei de-a doua supoziții, Ogien se mulțumește să exprime o poziție sceptică, fiind de părere că emoțiile reprezintă, mai degrabă, „reacții involuntare” foarte greu de controlat și

⁶³ *Ibidem*, p. 63. Este adevărat că această strategie diferită se justifică, într-o anumită măsură, prin faptul că etica virtuții pătrunde chiar mai departe decât deontologismul kantian în sfera „libertății individuale”, propunându-ți să te raportezi pe fiecare palier al existenței la anumite standarde de *exceelență*. Nu e însă mai puțin adevărat, dacă argumentul pe care l-am expus este corect, și faptul că orice datorie kantiană este, în chip esențial, datorie „față de sine”.

⁶⁴ Mill ținea să adauge: „They are only second in importance, if even second, to the social” (J. S. MILL, *On Liberty*, London, Penguin Classics, 1985, p. 142). Am preferat să citez acest pasaj în original, deoarece traducerea românească (cf. J. S. MILL, *Despre libertate*, p. 98) nu redă sensul sintagmei „if even second” în conformitate cu interpretarea lui Ogien, potrivit căruia filosoful englez își exprima astfel o anumită rezervă „față de pretinsul caracter moral al acestor virtuți” (R. OGIEN, *op. cit.*, nota 1, p. 222 sq.).

⁶⁵ Cf. R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 63-66.

imposibil de educat⁶⁶, însă trimitând și la o poziție mai puțin „pesimistă” în această problemă⁶⁷. Pe scurt, nici unul dintre argumentele oferite în acest caș 12 de Ogien nu mi se pare pe deplin convingător⁶⁸.

A sosit momentul să enunț cele *trei principii* ale eticii minimale în viziunea gânditorului francez, urmând ca, până la sfârșitul acestui articol, să expun diferite tipuri de obiecții care pot fi aduse cu privire la fiecare dintre aceste principii:

(a) „*Principiul considerației egale acordate vocii și revendicărilor fiecăruia în măsura în care acestea posedă o valoare impersonală*”⁶⁹.

(b) „*Principiul indiferenței morale în privința raportului cu propria persoană*”.

(c) „*Principiul nonvătămării*”.

Fiecare dintre aceste principii rezultă prin amendarea unor formule susținute în prealabil⁷⁰. Deși Ogien insistă, așa cum vom vedea în continuare, asupra caracterului ireductibil și independent al acestor trei principii, aș încerca să sintetizez dezideratele eticii minimale într-o singură formulă complexă. În fond, cred că este vorba de (1) a nega relevanța *morală* a judecării unei persoane prin prisma concepției pe care aceasta și-o face cu privire la „binele personal”, la ce înseamnă „fericirea” sau „viața bună”, câtă vreme punerea în practică a respectivei concepții nu presupune (2) vătămări *concrete* aduse celorlalte persoane, sau (3) neglijarea revendicărilor formulate de celelalte

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 66-67.

⁶⁷ L. FAUCHER și CH. TAPPOLET, *La plasticité des émotions*, lucrare încă nepublicată la momentul apariției *Eticii astăzi*.

⁶⁸ Ogien sugerează de pildă că, în conformitate cu etica virtuții, posesarea anumitor trăsături de caracter, *i.e.* virtuțile, ar trebui concepută ca un „*bine în sine*”, „*même si cela n'avait aucune incidence sur nos façons d'agir ou sur l'état du monde en général*” (*Ibidem*, p. 68). Or, Aristotel era cât se poate de explicit asupra faptului că virtuțile sunt bune *în vederea* fericirii, ca mijloace pentru a duce o „viață bună”, fără a le identifica însă cu „scopul perfect”: „pentru că virtutea o poate poseda și cineva care doarme, sau își petrece viața în inactivitate, sau cade pradă celor mai mari suferințe și nenorociri. Și nimeni, în afară de cazul că s-ar crampona de o astfel de idee, nu l-ar putea considera fericit pe omul care duce o asemenea existență” (*Etica Nicomahică*, I, 5, 1095 b 32 – 1096 a 2) (traducere S. Petecel). O altă obiecție este că etica virtuții, spre deosebire de deontologie și de consecințialism, este predispusă la „relativism”, în măsura în care ea renunță să ofere un „model moral” universal valabil și se mulțumește să indice anumite „idealuri” valabile contextual, într-o societate și o epocă date (R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 71-72). Ne putem, într-adevăr, întreba dacă etica virtuții te lasă să *alegi* ce virtuți să deprinzi sau chiar ce *înseamnă* o anumită virtute, fără a avea naivitatea de a crede că te poți alege pornind de la zero, independent de „tradiții” și educație. Oricum ar sta lucrurile, faptul că etica virtuții nu oferă un *cod* universal, ci doar o *formulă* a „măsurii juste”, pe care „înțelepciunea practică” (*phronesis*) a fiecăruia dintre noi trebuie să o aplice în funcție de circumstanțe, departe de a o așeza în poziție de inferioritate, așa cum sugerează Ogien, o situează *în rând* cu celelalte mari teorii etice, care nici ele nu oferă „coduri”, ci „formule” (fie că e vorba de „imperativul categoric” sau de „calculul avantajelor” ghidat de „principiul celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de oameni”).

⁶⁹ Aș fi putut să traduc și prin: „principiul *considerării* egale a vocii și intereselor fiecăruia”, deoarece autorul francez fructifică ambele nuanțe ale sintagmei „*considération égale*”.

⁷⁰ Iată care sunt aceste formule inițiale:

„1. Principe de *considération égale*, qui nous demande d'accorder la même valeur à la voix et aux intérêts de chacun.

2. Principe de *neutralité* à l'égard des conceptions du bien personnel.

3. Principe d'*intervention limitée* aux cas de torts flagrants causés à autrui” (R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 154-155).

persoane, în măsura în care (3.1) acele revendicări nu implică un tratament¹³ *al*, discriminatoriu, al altor persoane sau grupuri⁷¹. Să luăm în discuție, pe rând, fiecare dintre aceste principii.

Voi discuta mai întâi principiul *nonvătămării* (*le principe de non-nuisance*), pe care un minimalist radical îl va considera *unicul* principiu călăuzitor⁷², expunându-se în acest mod acuzației de a deveni promotorul unei doctrine a „indiferenței egoiste”⁷³.

O primă obiecție vizează chiar *ambiguitatea* noțiunii de „vătămare”, făcând extrem de dificilă formularea unui *criteriu* operant pentru identificarea precisă a „vătămarilor”. Eticianul francez propune, la un moment dat, următorul criteriu: „pentru a exista «vătămare» (*dommage*), este necesar ca starea în care se găsește persoana care se presupune că a suferit-o *să fie mai rea* decât aceea în care se găsea anterior”⁷⁴. Putem însă invoca, în calitate de contraexemplu, situația în care sunt privat de o moștenire care mi se cuvenea de drept; voi susține că, în acest caz, mi s-a adus o vătămare și un prejudiciu tocmai pentru că starea în care mă găsesc este *la fel* ca înainte. Iau în calcul doar situația ipotetică în care sunt privat de anumite bunuri pe care eram *îndreptățit* să le primesc, independent de așteptările mele: voi spune atunci că nedreptatea se produce tocmai pentru că starea mea *nu se modifică*. În plus, pentru a evita obiecția potrivit căreia conceptul de „stare” devine astfel prea îngust și nu se mai referă decât la situația financiară, vom presupune că nedreptatea s-a petrecut înainte chiar ca eu *să afl* de respectiva moștenire, așadar fără să-mi fie modificată nici măcar starea psihică.

Probabil însă că Ogien s-ar putea apăra invocând faptul că situația descrisă de mine se înscrie într-o categorie de nedreptăți care nu se explică pe baza principiului nonvătămării, ci plecând de la alte considerente. În acest caz, chiar acceptând criteriul propus de Ogien, putem argumenta că este vorba doar de o condiție necesară, nu și *suficientă*, pentru identificarea vătămărilor. Cu alte cuvinte, ne vom gândi la diferite exemple de acțiuni în urma cărora starea unor

⁷¹ Consider că (1), (2) și (3) sunt în raport de *conjuncție*, fără să sugerez posibilitatea de a reduce aceste trei stipulări la un principiu *unic*. M-am folosit totuși, în formula de mai sus, de sintagma „câtă vreme”, deoarece am în vedere următoarea posibilitate: toate acele acțiuni considerate „vătămări” dintr-o perspectivă strict *consecințialistă* pot fi interpretate, din perspectiva presupuselor intenții ale agenților, ca decurgând din punerea în practică de către aceștia a anumitor concepții despre „binele personal”. Desigur că astfel nu urmăresc să susțin că *orice* vătămare este intenționată, ci că și acele vătămări pe care le socotim neintenționate pot fi înțelese drept consecințe *indirecte* ale realizării unor așa-numite concepții despre „binele personal” (de exemplu, accidentul grav pe care șoferul Y l-a provocat trecând pe roșu este o consecință a faptului că, în concepția lui Y, respectarea regulilor de circulație era secundară în raport cu dezideratul de a ajunge la timp la o anumită destinație). Plecând de aici, ar fi interesant să ne întrebăm dacă pentru minimalistul de tip Ogien ar fi *suficient*, pentru a se considera moral, să se abțină de la satisfacerea acelor dorințe despre care își dă seama că împlinirea lor ar antrena vătămări (doar fizice?) aduse altor persoane. Am făcut aceste precizări încercând să răspund unei obiecții exprimate de Emanuel Socaciu. Doresc, pe această cale, să mulțumesc lui Viorel Vizureanu, Emanuel Socaciu și Dorinei Cucu, pentru amabilitatea de a fi citit varianta inițială a acestui text și a fi formulat o serie de observații extrem de utile.

⁷² R. OGIEN, *op. cit.*, p. 100.

⁷³ Formulă preluată chiar de la J. S. MILL, *Despre libertate*, p. 98.

⁷⁴ R. OGIEN, *op. cit.*, p. 82.

persoane implicate se modifică în rău, fără să fie însă vorba de „vătămări”, câtă vreme nu avem de-a face cu „vinoși” (creșterea prețurilor, spre exemplu, mai poate fi considerată o „vătămare” adusă intereselor consumatorilor, dacă ea se explică prin recurs la anumite mecanisme de ordin general, indispensabile pentru funcționarea economiei de piață, și nu făcând referire la interesele particulare ale unor distribuitori etc. ?)⁷⁵.

În altă ordine, Ogien este pe deplin conștient că aplicarea „abuzivă” a principiului nonvătămării conduce la „efecte perverse”; sunt menționate diverse situații în care ceea ce era condamnat pe vremuri ca fiind „scandal”, „obscur”, „subversiv”, „blasfemic” sau „contrar bunelor moravuri”, este incriminat și astăzi pe motiv că aduce vătămări „integrității psihologice sau fizice ori demnității unor persoane particulare sau grupuri de persoane clar identificate: femei, copii, catolici practicanți etc.”⁷⁶. Pentru a preîntâmpina „exploatarea abuzivă” a principiului, Ogien se vede nevoit să-i restrângă aplicabilitatea la sfera vătămarilor cauzate *intenționat* și să includă aici *doar* vătămarile *corporale*, precum și traumele psihice survenite *ca urmare* a unor vătămări corporale intenționate⁷⁷. E limpede că o asemenea înțelegere „minimalistă” a principiului nonvătămării suscită unele semne de întrebare.

Să ne gândim de pildă la situația în care, neavând la dispoziție decât o singură cameră, obișnuiesc să fumez în prezența copilului meu în vârstă de câteva luni. Aș putea să mă sustrag unei judecăți morale foarte severe doar dacă arăt că *ignoram* cu desăvârșire efectele nocive ale fumatului pasiv; însă e posibil ca eu să nu am nicio *intenție* de a face rău propriului meu copil, dar să fumez cu el în cameră pentru că, deși sunt conștient de efectele nefaste ale fumatului, pun, pur și simplu, plăcerea pe care mi-o produce fumatul mai presus decât riscul de a periclita sănătatea sugarului. Modul în care Ogien înțelege să aplice principiul nonvătămării s-ar părea că mă disculpă moral și în acest ultim caz.

O altă posibilă obiecție vizează depistarea, pe parcursul demonstrației lui Ogien, a unei *circularități* de felul următor: vreau să întemeiez minimalismul etic pe principiul nonvătămării, apoi nu iau în calcul o serie întreagă de vătămări (emoționale, neintenționate), pentru că astfel aș ajunge la „moralism” (adică la judecăți morale și legale depinzând exclusiv de „sentimentele de dezgust sau de indignare ale majorității”⁷⁸), iar „moralismul” *contrazice* minimalismul!

Consider, de asemenea, că o aplicare extrem de restrictivă a principiului nonvătămării riscă să producă o alunecare similară celei pe care o evidențiam,

⁷⁵ Îi mulțumesc lui E. Socaciu pentru a-mi fi sugerat această alternativă.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 93-95. De altfel, însuși Mill înțelegea foarte bine posibilitatea permanentă a unei asemenea alunecări: „Sunt mulți oameni care consideră orice conduită care le displace drept un prejudiciu adus lor, personal, resimțind-o ca pe o ofensă la adresa propriilor lor simțăminte” (J. S. MILL, *Despre libertate*, p. 109).

⁷⁷ Cf. R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 95-99.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 98.

mai devreme, în trecerea de la principiul „intuitiv” al *asimetriei* morale (între ceea ce faci altora și ceea ce îți faci ție însuși) la principiul cât se poate de „contraintuitiv” al *indiferenței* morale (față de ceea ce își face cineva sie însuși). Pentru a fi mai clar, cred că se produce o inversare a modului curent în care gândim raportul dintre *legalitate* și *moralitate*, mergând, eventual, până la scoaterea de sub incidența judecății morale a actelor săvârșite *fără premeditare*. Desigur că aici mi se va reproșa că saltul nu este legitim, iar un adept al lui Ogien ar sublinia, pe bună dreptate, diferența dintre „premeditat” și „intenționat”: un omor săvârșit într-un acces de mânie, chiar dacă nu a fost planificat în prealabil, poate fi bineînțeles, intenționat; și chiar dacă intenția criminalului fusese doar de a ¹⁵ luce o vătămare corporală victimei, aceasta e suficientă pentru culpabilizarea morală a criminalului, pentru a nu intra în detalii de ordin penal irelevante aici.

Fără îndoială că nu urmăresc să sugerez altceva. Dar haideți să ne imaginăm, fără a ne plasa în contextul unui anumit sistem juridic, situația în care omorul se dovedește a fi întru totul accidental, iar autorul acestuia presupunem că este complet absolvit în fața legii. Este greu de crezut că această absolvire îl va împiedica pe autorul omorului să se simtă în mod direct responsabil și să rămână cu conștiința încărcată pentru tot restul zilelor sale. În schimb, conform înțelegerii restrictive a „vătămării” ce pare să răzbată din textul lui Ogien, autorul crimei ar trebui să se considere cu totul nevinovat din punct de vedere *moral* chiar dacă *justiția* îi acordă o anumită pedeapsă!

Am adus în discuție, mai devreme, un mod pe care îl consider „contraintuitiv” de a înțelege raportul dintre *legal* și *moral*. Mă bazez pe faptul că, deși există cazuri în care simțul nostru moral poate amenda anumite legi *abuzive* (situații pe placul minimalistului nostru), socotim, de obicei, că judecata morală merge *mai departe* decât punctul de vedere strict legal. Nu poate fi, de exemplu, sancționat din punctul de vedere al legii un bărbat care declară unei tinere fete, abia trecute de vârsta majoratului, iubire veșnică, doar pentru a o convinge să întrețină raporturi sexuale cu el; în schimb, poate fi blamat *moral*. Am dori, poate, o asemenea lege în condițiile în care am putea disocia net cazurile în care X înșală cu bună știință de acelea în care este el însuși un „autoiluzionat” care confundă dorința sexuală cu iubirea, dându-și ulterior seama de propria greșală (situații în care am fi, poate, îndreptățiți să afirmăm, în spiritul „minimalist” al lui Mill⁷⁹, că a fost vorba doar de nesăbuiță, nu de o conduită imorală).

În fond, chiar dacă Ogien admite, la nivel teoretic, posibilitatea de a *inversa* raportul dintre *legalitate* și *moralitate*⁸⁰, în măsura în care insistă, așa cum vom

⁷⁹ Am în vedere un pasaj ce pare într-adevăr să prefigureze principiul *indiferenței morale* a raportului cu sine însuși: „greșelile față de sine (...) nu sunt, propriu-zis, acte imorale (...) Ele pot constitui dovezi ale unei mari nesăbuițe, lipse de demnitate personală sau de respect față de sine; dar fac obiectul dezaprobării morale doar atunci când implică o încălcare a datoriei față de ceilalți, de dragul cărora individul trebuie să aibă grijă față de sine” (J. S. MILL, *Despre libertate*, p. 102).

⁸⁰ „... on aura certainement tendance à penser que l'assistance à personne en danger est une obligation qui a une valeur morale, mais pas de valeur politique ou légale. Mais on peut très bien envisager l'inverse” (R. OGIEN, *op. cit.*, p. 110).

vedea în continuare, pe caracterul substanțial, pozitiv, al principiului *considerației egale*, el pare, totuși, să nu îmbrățișeze această răsturnare „superminimalistă”⁸¹ a relației etic/juridic, fără de care devine însă extrem de greu să menținem înțelegerea restrictivă a principiului nonvătămării stipulată anterior.

A sosit timpul să punem în discuție principiul *considerației egale*. Cel puțin la prima vedere, pare să fie vorba de o exigență de *imparțialitate*, de judecată *impersonală* în sens kantian, prezentată în mod deschis ca un principiu *moral* adică fără a fi „deghizată”, cum ar spune MacIntyre, în exigență *logică* a gânu moral⁸². Punctul de vedere pe care sunt tentat să îl susțin, fără a putea dezvolta aici o argumentație satisfăcătoare, e că eticile deontologice de tip kantian identifică *de facto* ceea ce ar putea fi într-adevăr considerat un principiu *metaetic*, *i.e.* caracterul *universalizabil* al judecăților morale, cu un principiu *moral*, și anume *imparțialitatea*; situație în care s-ar părea că este neglijată posibilitatea de a *universaliza* reguli care promovează fâțiș o conduită părtinitoare, de tipul: „Trebuie să pui întotdeauna familia pe primul plan”. Pentru a fi mai clar, voi oferi un exemplu construit pe structura celui pe care îl oferă chiar Ogien⁸³, în interesantul capitol „De ce imparțialitatea nu este de ajuns în morală”.

Să presupunem că eu, împreună cu fiul meu și cu o altă persoană străină, de vârstă apropiată acestuia, suntem luați ostatici de un grup de teroriști periculoși. Negocierile pentru eliberarea noastră eșuând, șeful teroriștilor, un criminal sadic, mă confruntă cu următoarea alternativă: pot alege cine va fi ucis dintre fiul meu și celălalt tânăr; dacă nu voi face nicio alegere, toți trei vom fi împușcați pe loc, în timp ce alegând pe cel care va fi ucis, prelungesc viața mea și a celeilalte persoane cel puțin până la o eventuală nouă rundă de negocieri. Sunt două variante:

(a) Dacă aleg să salvez viața fiului meu, cine mă va judeca drept „imoral”?

(b) Dar dacă aleg, pe motiv de imparțialitate, să salvez viața celuiilalt tânăr, pot fi oare judecat drept „moral”?

Așa cum remarcă Ogien, un caz de tip (b) permite formularea a două concluzii *diferite*: fie că „nu este întotdeauna imoral să acordăm preferință celor mai apropiați, violând astfel principiul imparțialității”; fie că „nu trebuie să acordăm întotdeauna preferință moralei, înțelese ca o formă de imparțialitate”⁸⁴. Eticianul francez înclină spre prima variantă de răspuns, de unde decurge atât că „imparțialitatea nu este suficientă pentru a circumscrie domeniul moralității”, cât și că principiul *considerației egale* nu trebuie redus la o așa-zisă „exigență logică și morală de imparțialitate”, câtă vreme „imparțialitatea nu implică nicio

⁸¹ Expresie construită prin analogie cu cea de „samaritean superbun”, utilizată de Ogien (*Ibidem*, p. 114).

⁸² Un contraargument demn de luat în seamă la critica pe care MacIntyre o aduce noțiunii de *universalizabilitate* (așa cum este introdusă aceasta în metaetica lui Hare) oferă W. HUDSON, « Hare. Le prescriptivisme universel de Richard Hare », în M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F., 2004, vol. I, pp. 813-814.

⁸³ R. OGIEN, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 151.

manieră particulară de a proceda” și am putea ca, „respectând-o, să tratăm pe toată lumea la fel de rău”⁸⁵.

În aceste condiții, sunt de părere că ceea ce urmărește Ogien să evidențieze prin principiul *considerației egale* poate primi și următoarea formulare: interesele fiecăruia sunt la fel de importante și trebuie luate deopotrivă în considerare câtă vreme nu se ajunge la o încălcare a principiului *nonvătămării*. O definiție a principiului considerației egale care să implice principiul nonvătămării nu ar fi însă, așa cum vom vedea în continuare, pe placul lui Ogien, eticianul francez fiind preocupat să demonstreze caracterul *nonredundant* și *autonom* al principiilor eticii minimale.

¹⁷ În fond, Ogien este adeptul „egalei considerări” deoarece acest principiu ar implica, în mod direct, datoria de a răspunde pozitiv „*cererilor* de ajutor sau *revendicărilor* de drepturi”⁸⁶ din partea altor persoane sau grupuri. Pe această cale, teoria etică schițată de Ogien ar evita o extindere până la urmă abuzivă a ariei de aplicabilitate a principiului *nonvătămării* (ceea ce risca însuși Mill, atunci când vorbea despre „vătămări” sau „prejudicii” pe care cineva le aduce altora „nu numai prin actele sale, ci și prin pasivitatea sa”⁸⁷), salvând, în același timp, acea doză „minimală” de moralitate în înțelesul obișnuit: acela de înțeles, de solidaritate, de altruism. Fiind însă vorba doar de obligația de a răspunde unor apeluri sau revendicări prealabile din partea persoanelor implicate, s-ar evita astfel (sau măcar s-ar diminua considerabil) riscul unor atitudini *paternaliste*, acel „te voi salva de tine însuși” ce constituie marea spaimă a minimalistului liberal (se recunoaște totuși puțința de a amenda acest principiu general în cazuri de pierdere a cunoștinței sau a capacităților lingvistice⁸⁸).

Am menționat deja faptul că Ogien este interesat să demonstreze că cele două principii acceptate, cel al nonvătămării și cel al considerației egale, au un caracter *independent*, sunt *ireductibile* (unul la altul), fără a fi însă *incompatibile*⁸⁹; cred că aici apare totuși o anumită problemă, în sensul că demonstrația pe care o propune Ogien este *incompletă*. El indică situația în care este posibil să respect principiul nonvătămării dar să *nu* acord o importanță egală revendicărilor tuturor persoanelor sau categoriilor sociale (să spunem, prostituate, homosexuali, șomeri etc.), fără însă a le aduce acestora prejudicii directe. Dar el nu formulează și ipoteza inversă, adică posibilitatea de a respecta *doar* principiul considerației egale, nu și pe cel al nonvătămării. Or, dacă nu putem gândi și această alternativă, atunci acceptarea principiului considerației egale ar face ca formularea principiului nonvătămării să devină *superfluă*.

Am putea totuși să ne imaginăm situații în care, deși acord o egală considerare intereselor tuturor, întreprind anumite acțiuni pe care unii le socotesc în interesul lor, dar alții le privesc ca pe niște „vătămări”, se consideră prejudiciați în urma acestora? Riscăm însă, pe această cale, să acordăm din nou

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 151-152.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁸⁷ J. S. MILL, *Despre libertate*, p. 19.

⁸⁸ R. OGIEN, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 120-121.

conceptului de „vătămare” o extensiune mai largă și mai imprecisă decât dorise inițial Ogien. În plus, din modul cum este explicat principiul considerației egale decurge că „revendicările cu valoare impersonală trebuie să poată fi concepute ca niște «drepturi» (sau «atuuri») opozabile oricărei încercări de a le nega în virtutea unui vot majoritar sau a unei politici care ar autoriza sacrificarea acestora în numele bunăstării celor mai mulți etc.”⁹⁰. Ținând cont de aceste precizări și în măsura în care Ogien subliniază că principiul considerației egale nu trebuie redus la o exigență *formală* de imparțialitate și judecată impersonală, ci presupune un conținut substanțial, pozitiv, ca deziderat de a-i trata pe toți *fel de bine*⁹¹, reducerea principiului nonvătămării la principiul considerărilor egale nu mai pare să fie cu neputință de întreprins.

În legătură cu principiul *indiferenței morale* (a raportului cu sine însuși), principiul decisiv pentru încadrarea teoriei schițate de Ogien în sfera eticii *minimale*, au fost deja formulate o serie de observații. În cele ce urmează, doresc să evidențiez mai multe dificultăți sau chiar posibile obiecții pe care le suscită adoptarea unui asemenea principiu. Mai întâi, trebuie să vedem care este raportul dintre acest principiu și celelalte două, discutate anterior.

S-ar părea că, în acest caz, „nonredundanța” principiilor nu mai poate fi pusă la îndoială: este limpede că pot respecta atât principiul considerației egale, cât și principiul nonvătămării (sau doar pe acesta din urmă), dar să emit unele judecăți morale cu privire la ceea ce fac anumiți indivizi cu viața lor, chiar în condițiile în care aceștia nu aduc vreo vătămare directă altor persoane⁹². Ogien nu ia din nou în calcul situația *inversă*, la fel ca atunci când discută raportul dintre celelalte două principii; însă, de data aceasta, e ușor să imaginăm situații în care, chiar dacă mă abțin să emit verdicte morale cu privire la concepțiile despre „binele personal” ale altor oameni, nu țin cont de interesele sau revendicările lor în aceeași măsură, neglijez să le acord ajutorul solicitat sau chiar le aduc prejudicii grave în tentativa de a-mi urmări propriile interese.

Dacă *independența* principiului indiferenței morale în raport cu celelalte două principii nu poate fi pusă la îndoială, nu la fel stau lucrurile și în privința *compatibilității* dintre principiul considerației egale și cel al indiferenței morale.

„Respectarea principiului considerației egale nu implică oare să te îngrijești de propria persoană în același mod în care te îngrijești de ceilalți?”⁹³, se întreabă Ogien. Cu alte cuvinte, pentru a respecta principiul considerației egale, nu suntem oare obligați să ne plasăm „pe același plan moral” cu ceilalți, contrazicând astfel ideea de *indiferență morală* în privința raportului cu propria persoană? Pentru a evita conflictul dintre cele două principii, eticianul francez recurge, mai întâi, la caracterul presupus „intuitiv” al *asimetriei* dintre raportul cu propria persoană și raportul cu celelalte persoane; de aici ar decurge, dacă

⁹⁰ *Ibidem*, p. 144.

⁹¹ *Ibidem*, p. 152.

⁹² *Ibidem*, p. 157.

⁹³ *Ibidem*, p. 159.

înțeleg bine raționamentul lui Ogien, că atunci când încerc să judec din punct de vedere *moral* o acțiune pe care intenționez să o întreprind sau pe care am întreprins-o, eu respect în mod *automat* condiția de a plasa pe un plan *secund* anumite interese strict personale. Chiar dacă reformulăm în acest mod argumentul oferit de Ogien, recursul la ideea de „asimetrie” nu mi se pare legitim, câtă vreme eticianul francez își popusese, încă de la început, să *substitui*e principiul „intuitiv” al asimetriei morale cu un principiu *deloc* intuitiv al *indiferenței* morale, între cele două principii existând de fapt, așa cum am încercat să arăt mai devreme, o diferență *de natură*.

¹⁹ De altfel, Ogien nici nu insistă asupra acestui argument, propunând, în schimb, un amendament la principiul considerației egale, prin care acesta ar fi ferit de conflictul direct cu principiul indiferenței morale: „Am putea, de asemenea, încerca să slăbim principiul considerației egale, adăugându-i o clauză precizând că acest principiu se referă doar la modalitățile noastre de a-i trata *pe ceilalți*”⁹⁴.

Consider că singura șansă pentru a nu ajunge, pe această cale, la o formulare a principiului considerației egale de tipul: „Interesele și revendicările tuturor celorlalți sunt mai importante decât ale tale”, o formulă care ar fi, evident, mai aproape de spiritul „ultramaximalist” al părintelui Zosima din *Frații Karamazov* decât de acela al minimalismului etic, va fi să considerăm că principiul indiferenței morale se află pe un alt *palier* teoretic decât celelalte două principii. Cu alte cuvinte, principiul indiferenței morale (în privința raportului cu propria persoană) ar delimita chiar *sfera* eticului (ar avea, așadar, un caracter *metaetic*), în timp ce principiul considerației egale, la fel ca și principiul nonvătămării (dacă acesta din urmă nu este până la urmă reductibil la principiul considerației egale înțeles „substanțial”), s-ar aplica, *secund*, în aria deja trasată de principiul indiferenței morale. Dacă însă vom înțelege în acest mod principiile mai sus enunțate, vor apărea dificultăți în *aplicarea* eticii minimale la o serie întreagă de situații de viață, cum ar fi cele în care urmăresc să iau o decizie justă cu privire la o anumită conduită de acțiune ce ar angaja, de o manieră certă, sacrificarea fericirii personale pentru fericirea tuturor celorlalte persoane implicate în respectiva situație.

Anumite obiecții cu privire la principiul indiferenței morale decurg din simpla confruntare a acestuia cu teze și argumente pe care le oferă chiar Ogien, în alte secțiuni din lucrarea *Etica astăzi*. Să luăm în discuție, de pildă, cea de-a șasea teză pe care o argumentează Ogien în capitolul despre „datoriile față de sine”, cea potrivit căreia „*elementul moral din datoria față de sine însuși îl constituie ceea ce are legătură cu celălalt*”. Am putea, pe baza acestei teze, să invalidăm atât conceptul kantian de datorie *față de sine*, cât și principiul *indiferenței* morale a raportului cu sine însuși, susținând că așa-numitele „datorii față de sine” (sau măcar multe dintre cele pe care le numim așa)

⁹⁴ *Ibidem*, p. 160.

implică, de fapt, obligații față de ceilalți⁹⁵. Dacă e adevărat că „tot ceea ce fac are un efect indirect asupra celorlalți, chiar și acțiunile mele aparent cele mai solitare”⁹⁶, atunci principiul indiferenței morale se vede *lipsit de aplicabilitate*.

Ogien repune în dezbatere această teză în capitolul consacrat principiului nonvătămării, culminând cu discutarea argumentului „insulei izolate”⁹⁷. Este, într-adevăr, extrem de greu să nu aprobi celebra maximă „No man is an isla”²⁰ și să nu observi că orice acțiune a ta *afectează* în mod indirect pe ceilalți și (în măsura în care este vorba de o vătămare pe care ți-o produci singur) în primul rând pe acele persoane care îți sunt apropiate, care țin la tine. „Eu admit întru totul că răul pe care un om și-l poate face lui însuși poate afecta serios pe cei aflați în strânse legături cu el, atât prin intermediul simpatiilor, cât și al intereselor lor, iar într-o măsură neînsemnată și întreaga societate”⁹⁸, recunoștea chiar Mill.

Ogien oferă, de altfel, o serie de exemple edificatoare pentru linia de demarcație extrem de fragilă dintre sine și ceilalți în privința vătămărilor: fumatul pasiv, avortul, prestarea de servicii sexuale contra cost (contribuind astfel la „aservirea” femeilor și bărbaților din întreaga lume), vinderea de organe sau chiar o ocupație aparent „nevinovată” precum cea de consumator de filme porno, caz în care aș contribui „la prosperitatea unei industrii sclavagiste”⁹⁹.

Am văzut mai devreme că, pentru a preîntâmpina anumite „efecte perverse” în aplicarea principiului nonvătămării, Ogien restrângea sfera acestuia de aplicabilitate la vătămările cauzate *intenționat*. Putem acum afirma că accentuarea diferenței dintre vătămările *intenționate* și cele *neintenționate* este necesară și pentru a salva principiul indiferenței morale a raportului cu sine însuși de conflictul cu principiul nonvătămării. Am sugerat că o atare „slăbire” a principiului nonvătămării tinde să răstoarne modul obișnuit în care înțelegem raportul dintre legalitate și moralitate. Mi se pare că ne confruntăm, în acest moment, cu o dificultate suplimentară. Să luăm, de exemplu, cazul unei persoane care alege să-și pună capăt zilelor. În numeroase situații de acest tip, va fi extrem de greu să ne pronunțăm, cu certitudine, în legătură cu motivația unui asemenea act; va fi, cu alte cuvinte, extrem de greu să știm dacă respectiva persoană s-a săturat, pur și simplu, de viață sau dacă a urmărit, printr-un astfel de gest extrem, să stârnească suferință, regrete și un sentiment apăsător de vinovăție în acele persoane apropiate care au rănit-o sau care nu au înțeles-o în timpul vieții. Iar în acest ultim caz, mi-e greu să cred că decizia de a se sinucide nu ar putea fi blamată chiar de un adept al eticii minimale, extrem de grijuliu cu aria de aplicabilitate a principiului nonvătămării.

⁹⁵ „Un devoir envers soi-même parfait, en tant qu’être moral, comme le devoir de «ne pas être servile» est un meilleur candidat au titre de devoir «moral», mais c’est parce qu’il n’est pas exclusivement dirigé vers soi-même” (*Ibidem*, p. 54).

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 84-92.

⁹⁸ J. S. MILL, *Despre libertate*, p. 105.

⁹⁹ R. OGIEN, *op. cit.*, pp. 84-85.

O obiecție de același tip cu cea pe care tocmai am expus-o invocă un argument dezvoltat de Ogien în primul capitol al lucrării sale, unde autorul francez urmărește să preîntâmpine o acceptare pripită, nereflectată, a principiului indiferenței morale. În acest context, Ogien exprimă anumite rezerve față de principiul conform căruia „cineva se poate vătăma, dar nu se poate nedreptăți singur”, principiu pe care s-ar părea că se sprijină *asimetria* morală. Autorul francez contrazice o veche maximă din drept, conform căreia *Volenti non fit injuria*, invocând mai multe genuri de situații în care ²¹ „simțământul nu anulează nedreptatea”: lupte de gladiatori sau dueluri, sclavia voluntară ori, „pentru cei mai puțin liberali, prostituția”¹⁰⁰.

I s-ar putea replica lui Ogien că un principiu de tipul: „nimeni nu își poate cauza sieși o nedreptate, ci doar o vătămare” stă în picioare, dar nu pentru că ar întemeia ideea de asimetrie morală și nici pentru că ar decurge cumva din principiul indiferenței morale, ci pentru că orice contraexemplu am încerca să-i opunem, situația descrisă va implica cel puțin *două* persoane.

Lăsând la o parte *ambiguitatea* noțiunii de „consimțământ”, căreia Ogien îi consacră capitolul final, extrem de incitant, al *Eticii astăzi*¹⁰¹, am putea argumenta că sclavia, de pildă, rămâne *imorală* și în situația în care X declară că dorește să devină sclavul femeii pe care o iubește (și nu îl iubește), deoarece respectiva femeie are obligația morală de a *nu* consimți să devină stăpâna lui X; cu alte cuvinte, situația este nedreaptă pentru că *cealaltă* persoană acceptă să se *folosească* de X. Un argument similar poate fi formulat și împotriva prostituției.

Însă trebuie spus că prostituția poate fi considerată imorală și fără a invoca un argument kantian de tipul „nu trebuie să tratezi pe X doar ca pe un mijloc pentru a-ți satisface plăcerile”, caz în care se răspunde că X este recompensată pentru serviciile sale exact așa cum dorește și propune, cu suma de bani solicitată, așadar nu este vorba de exploatare și injustiție. Mă gândesc la un argument de alt ordin, înrădăcinat în etica *virtuții* și implicând ideea de *perfecționare* morală: indiferent de ceea ce vrea prostituata X sau de ce beneficii ar avea aceasta de pe urma activității ei, sunt imoral dacă mă raportez la propria mea sexualitate urmărind doar satisfacerea unei nevoi fiziologice primare; cu alte cuvinte, sublimarea Erosului, într-o anumită *măsură*, ține de *umanitatea* mea, de „creșterea” mea ca persoană (morală), în timp ce prostituția *mă degradează pe mine*, chiar înainte de a-mi pune problema că o degradează pe prostituată. Un argument de același tip se aplică, probabil, și în privința masturbării.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 30 sq.

¹⁰¹ Autorul francez arată că, la limită, putem argumenta filosofic faptul că „en un certain sens, nous consentons *toujours* aux relations que nous entretenons, même lorsque nous sommes réduits en esclavage, parce que nous aurions toujours pu choisir de ne pas les avoir ou d’y mettre un terme en nous suicidant, par exemple, et, qu’en un autre sens, nous n’y consentons *jamais* authentiquement, même en cas d’accord verbal ou non verbal explicite, parce que nous sommes toujours plus ou moins contraints par les choix qui s’offrent à nous, parce que nous pouvons toujours avoir le sentiment que nous n’avons pas donné assentiment à *toutes* les conséquences, en principe infinies, de ce à quoi nous avons consenti, parce que nous ne l’avons pas fait du «fond» de l’âme ou du coeur, etc.” (*Ibidem*, pp. 174-175).

Insistând însă asupra cazului prostituției sau al sclaviei voluntare (cazuri similare doar dacă împărtășești o viziune tradiționalistă), nu putem, totuși, imagina situații în care ești practic *obligat* de cineva să devii stăpânul ori clientul lui sau ei și care ar contrazice astfel principiul potrivit căruia „cineva nu se poate nedreptăți singur, ci doar vătăma”? Nu rămân oare sclavia sau prostituția nedrepte (pentru cel care le consideră în principiu a fi astfel) și în situația în care, să spunem, X mă amenință că își ia viața dacă nu o accept ca sclavă, îmi spune că e singurul mod în care nu s-ar simți frustrată, nefericită iar eu am motive să cred că vorbește serios? Sau în care Y afirmă că nu poate accepta pomană de la nimeni, dar va muri dacă nu primesc să devin clientul ei, deoarece are de achitat o datorie urgentă mafiei ruse și este singurul mod în care știe să facă rost de bani?

Cred că o abordare strict *normativistă* a unor asemenea dileme etice, o abordare care să identifice „conflictul de datorii” și să încerce să îl tranșeze prin recurs la o (meta)regulă, nu este cea mai potrivită în acest context. Cei care mă vor învinovați în aceste situații imaginare vor invoca faptul că aș fi putut să-i explic lui X că sclavia nu este singura alternativă pentru a rămâne în preajma mea și că, deși iubirea pasională nu poate fi poruncită, îi pot oferi amicitia mea; sau că aș fi putut să o conving pe Y să accepte bani de la mine pentru a-și istorisi viața, în loc de a presta servicii sexuale¹⁰².

Principiul indiferenței morale în privința raportului cu propria persoană ridică și alte tipuri de obiecții. Se poate argumenta că transferul principiului de *neutralitate* din sfera politică în cea a relațiilor interpersonale riscă să anihileze impulsul moral elementar de a avea *grijă* de celălalt. *Toleranța*, care ar trebui să fie o preocupare activă pentru promovarea unor interese diferite de ale tale, în conformitate cu principiul considerației egale, riscă să devină, de teama paternalismului, sinonimă cu *indiferența față de celălalt*. Nu urmăresc să susțin că grija față de celălalt nu ar trebui cu niciun chip îngrădită, ci, din contră, să sugerez că o mare parte din opțiunile noastre morale se confruntă cu o dificultate de principiu pe care am putea-o numi, pe urmele lui Z. Bauman, „aporia proximității” sau „aporia grijii”: „Dacă nu acționez pe baza modului meu de interpretare a binelui Celuilalt, nu sunt eu vinovat de păcatul indiferenței? Și dacă acționez, cât de departe pot să merg în a distruge rezistența Celuilalt, cât de mult din autonomia sa pot să fur?”¹⁰³.

Există apoi o gamă întreagă de situații implicând neînțelegeri, dezacorduri, conflicte între persoane apropiate, situații în care aplicarea principiului de *neutralitate*, sinonim

¹⁰² Am în vedere abordările din etica feministă care scot în evidență neajunsurile acelor încercări de a soluționa dilemele morale doar pe baza aplicării de reguli și principii, în contrast cu „o mediere prin intermediul comunicării” interpersonale și o apreciere contextuală a acestor dileme (cf. J. GRIMSHAW, „Ideea unei etici feministe”, în P. SINGER, *Tratat de etică*, traducere coord. de V. Boari și R. Mărincean, Iași, Editura Polirom, 2006, pp. 524-525).

¹⁰³ Z. BAUMAN, *op. cit.*, p. 101. Pentru o interpretare care încearcă să surprindă semnificația complexă a acestei re poziționări în domeniul eticii, vezi C. IFTODE, „Y a-t-il une éthique postmoderne?”, în *The International Symposium: Philosophical Relevance of the Contemporary Challenges* (vol. col.), București, Editura Printech, 2008, pp. 88-106.

cu indiferența morală a raportului cu sine însuși, se vedește mult mai dificilă decât ar părea la prima vedere. Să ne imaginăm următorul caz, în care sunt implicați trei prieteni din copilărie: unul dintre ei este creștin-ortodox practicant, un altul are în prezent grave probleme cu drogurile, iar cel de-al treilea este minimalist, adept al principiului indiferenței morale. Prietenul creștin-ortodox se hotărăște să intervină în viața amicalului dependent de droguri și să forțeze internarea acestuia, împotriva voinței sale, într-o clinică de dezintoxicare. El își va motiva hotărârea afirmând că ... sta este datoria lui, în calitate de creștin. Mai mult, îi va declara minimalistului că orice încercare de a-l împiedica să-și pună în aplicare decizia ar echivala cu un prejudiciu incalculabil, punând în pericol nu doar mântuirea creștinului practicant, împiedicat să-și îndeplinească obligația morală, ci și mântuirea toxicomanului. Ce ar trebui să facă (ori să nu facă) prietenul minimalist pentru a rămâne în continuare *neutru* ?

O altă posibilă obiecție face apel la „intuițiile” noastre morale, aflate în dezacord flagrant cu „indiferența” față de concepțiile despre binele personal: este greu ca anumite trăsături de caracter, precum lăcomia, nechibzuința sau pripeala (și exemplele ar putea continua), să nu fie privite ca *vicii*, chiar dacă ne imaginăm că individul care le posedă ar locui pe o insulă pustie și nu ar afecta pe nimeni prin comportamentul său. Iar motivul este simplu: asemenea însușiri nu sunt dovezi de prostie, ci tare de *caracter* din cauza cărora ai de suferit și pe care este, deci, rațional să încerci să le corectezi.

Mai există, cred, încă o posibilitate de a contesta relevanța acestui principiu al indiferenței morale: înțeles în *litera* lui, acest principiu spune doar că nu trebuie să judecăm o persoană pentru modul în care alege să-și trăiască viața, câtă vreme ea nu face rău nimănui decât, eventual, sieși; dar nu spune, în mod *explicit*, că nu avem voie să ne amestecăm în viața celor dragi. Ceea ce înseamnă că pot oricând susține, de pildă, că nu îl judec (moral) în niciun fel pe prietenul meu toxicoman, însă îl voi interna la dezintoxicare împotriva voinței acestuia, deoarece pot demonstra cu argumente de ordin medical faptul că respectiva cură e spre binele lui. Desigur că, astfel înțeles, principiul indiferenței morale nu ar mai fi decât o lozincă inutilă.

Nu aș dori să închei înainte de a face următoarea precizare: toate rezervele ce decurg din prezentarea pe care am făcut-o proiectului de etică minimală elaborat de Ogien nu trebuie înțelese în sensul unei respingeri categorice a acestei teorii. Cu riscul de a reitera o banalitate, aș aminti faptul că exercițiul de gândire critică în marginea unor probleme de morală slujește nu doar pentru conturarea propriilor *opțiuni* în acest registru, dar și pentru clarificarea *așteptărilor* de la o *teorie* etică. În ultimă instanță, așa cum istoria o dovedește în atâtea rânduri, cea mai înaltă prețuire pe care o poți primi în filosofie este să devii obiectul unor critici pe care să le poți socoti pertinente.

Summary

This paper aims to offer a critical perspective on Ruwen Ogien's recent work *Ethics Today. Maximalists and Minimalists* (Paris, 2007). After pointing out various significations of moral minimalism, I focus on the idea of moral indifference regarding your own self, which is, in my opinion, the main theme of a minimal ethics inspired by Mill's antipaternalist views. Each of the three principles considered by Ogien to be necessary for his theory is discussed by means of critical arguments intended to show the pitfalls of this project, without neglecting to remark its drawing power in the context of today's moral philosophy.

THE INSUFFICIENT CONNOTATION OF PROPER NAMES

ANDREI MĂRĂȘOIU

The aim of this paper is to provide evidence suggesting that both the causal theory concerning the reference (e.g., Kripke 1980) of proper names and descriptivism (e.g., Searle 1983) are not fully adequate accounts of the workings of proper names. I shall not stress classical counterarguments against both views, but I shall rather attempt at providing some other instances which undermine the two theories, instances provided by the field of pragmatics. The focus will be on neo-Millianism, though some examples are counter-instances for both views. I shall then put forward a sketch of an alternative view, inspired by some passages from *Philosophical Investigations*. According to this view, which I do not attribute to Wittgenstein, though it draws on some of his insights, some uses of proper names may connote, while others may not. However, in those contexts in which proper names do connote, I argue that their connotation is more often than not insufficient to select their denotation.

Connotation and denotation

One distinction presupposed in the next pages is that between connotation and denotation. Very briefly, this is a distinction applying to linguistic expressions. The connotation of an expression is what that expression means, what its meaning is, and the denotation of an expression is what the expression refers to, the objects to which the expression applies, or of which the expression is true (Mill, 2002, 19-25) No clarification of the connotation of the terms “connotation” or “denotation” is attempted in this paper. The two are rather used in the standard way, which opens the possibility of assuming their approximate intelligibility without further comment.

The present discussion limits itself to the case of proper names, as they are used in natural languages, and the problem that I tackle here deals with the question whether proper names are connoting expressions or not. As I shall suggest in section 4, this is a crude way of stating the problem; perhaps proper names do connote, but their connotation may not provide enough information to select as a denotation a unique individual. I shall indeed be guided by the requirement that proper names, when they denote, must denote a single individual, no matter what the nature of the individual may be. I profess I feel it

is this very requirement which makes proper names proper.¹⁰⁴ The requirement is not to be interpreted as implying any kind of nominalism.¹⁰⁵ One must keep in mind the criticism Mill addresses to Hobbes for confusing names for classes with proper names (Mill, 2002, 14-17), for the purpose of denying that the former connote any more than the latter do. For Mill, it is the very claim that proper names do not connote that distinguishes them from class names.¹⁰⁶

Constraints on using proper names

Can we name anything? Are there no constraints on what can be named?

Can a car be petted with a proper name? Can a trailer? Can an entire factory or a farm be given a name? A police operation, coded language, telephone numbers, and license plates - all of these constitute daily examples that, if the speakers are provided with sufficient ingenuity, there are no constraints on what can be named with proper names. But can we name anything with any name?

Surely, not many would address their future mother-in-law by her first name, but would rather say something like "Mrs. X". Politeness might be the cause for this, but difference in status or in role would probably be more suitable. No matter which might turn out to be closer to the truth, all possible causes for such a linguistic habit evoke social constraints on how to name (what class of names to use for what class of objects). A more frequent instance of such a constraint is sex indication. Most European languages have at least a pair of proper names such as the following: "Wilhelm, Wilhelmina", "Jean, Jeanne", "Carlo, Carla".

Another instance would be that of naming a street. Take two streets in London, say 'Kingdom Street' and 'Downing Street'. I made up the first name; I don't know if there is a street in London called 'Kingdom Street'. What I want to show is that saying 'Downing Street' makes one think of the Prime-Minister's residence, though it is conceivable that the PM's office move to another address, while 'Downing Street' would rigidly denote the same street. There is a relation between the expressions 'Downing Street' and "the Prime-Minister's residence". The causal theory of proper names and descriptivism are different reconstructions of this relation, but the importance of the problem is worth emphasizing before its solutions will be addressed.

The social constraints on naming can conflict with one another. E.g. 'Louis Charles Marie Napoleon Bonaparte', the future Napoleon III; or 'Rainer Maria Rilke'. In both cases a social norm concerning status and origin conflicts

¹⁰⁴ "[A] proper name is said to be the name of the one individual which it is predicated of" (MILL, 2002, 22)

¹⁰⁵ "[T]here being nothing in the world universal but names" (HOBBS, 1946, 19)

¹⁰⁶ "Proper names are not connotative. (...) Proper names are attached to the objects themselves, and are not dependent on the continuance of any attribute of the object." (MILL, 2002, 20)

with a social norm of sex identification; they can be reconciled by saying, for
³ instance, that the first name has to be masculine for men and feminine for
 women, but I am not sure this is expedient in all cases.

Social constraints on naming do not seem to be the only species of
 constraints applicable. There are also more homely constraints. The fact is that
 only familiar things get named. We have no need to remember names of
 objects, persons or events we never run across. An unfamiliar name says
 nothing to me unless given to me by an intentional-causal chain of reference.
 The license plate of a car is of little importance to me, unless I happen to see the
 car hitting someone on the street and want to inform the police. (This is an
 extreme example; one can imagine a dozen other situations, but one must
 imagine one situation, and imagining it is already a step towards endowing it
 with a certain importance.) Though our daily affairs compel us to use names,
 since there are always objects with which we are familiar, our activity does not
 necessarily indicate the name to be used. The license number is a case in which
 the name (i.e. the number) must be kept unaltered. But who hasn't wondered
 how to name one's child or pet?

It is important to see just how a familiar situation can be a
 counterexample both to the causal theory of proper names and to descriptivism.
 I am considering paragraphs 40 and 79 of *Philosophical Investigations*. The
 challenge to descriptivism is clearer, according to which cluster of descriptions
 we favor as the connotation of the proper name "Moses" "according(ly) as we
 assume one definition or another the proposition "Moses did not exist" acquires
 a different sense, and so does every other proposition about Moses".
 (Witgenstein 1997, 36). But there is also a challenge to non-descriptivism.
 There are some things we cannot change; if Mr. N.N. is dead, then the
 description stating it must necessarily have the same denotation as the name
 "N.N.", even if that denotation be the null set.

Counter-instances to the two important theories of proper names

The causal theory of reference, as it is expounded in (Kripke, 1980), has
 been criticized on at least two accounts: (1) that reference is not necessarily kept
 along a causal chain of reference; and (2) that both the initial baptism and
 subsequent reference presuppose an intentional content.¹⁰⁷

Gareth Evans gives the example of the name "Madagascar" (Evans, 1973,
 276), which denotes the well-known island only in the eyes of the colonizing
 troupes. At the time of the first arrival of colonizing forces, the aborigines
 called "Madagascar" that part of coast of the African continent which roughly
 corresponded to the island the Europeans have come to call "Madagascar".
 Does this example prove the causal theory of proper names wrong? Not

¹⁰⁷ "[E]ach speaker must intend to refer to the same object as the person from whom he
 learned the name" (SEARLE, 1983, 308)

necessarily. On the one hand, it may be that natural language works in such ways as we would sometimes class as imperfect. But if the way in which language works is a product of practical necessities, then one might expect the social tool language to work adequately in some cases, central to practical activities, and to work more clumsily in more peripheral cases (Putnam, 1973, 287-288). Couldn't mending this way proper names work cause alterations to language practice more serious than the alleged faults it was initially meant to straighten out? Could such reformed languages be learned?¹⁰⁸ If the foregoing considerations are plausible, then the objection may be addressed not to the causal theory of reference, but to natural language imperfections.

There is no need to go as far as assuming miscarriages in the way proper names in natural languages work. Evans' example is just an example, infirming a universal sentence, the possibility that some, perhaps even most, proper names are used in accordance with the causal theory of names. Consider the way Kripke (Kripke, 1980, 88-89) argues that our intuitions concerning the use of the name "Godel" are such that, if it turned out that someone else had discovered the incompleteness theorems, we would not call that someone "Godel", but rather say Godel did not, in fact, prove the theorems. Kripke also has a second reply, questioning the use Evans makes of his example. According to (Kripke, 1980, 90, 163), both Strawson and Evans assume that whenever someone refers, it has to refer to the object to which everyone else (the community) refers by that name. This is incompatible with the phenomena of error and misconception on the part of a speaker. Neither side seems to be fully right: "what does it mean to say that in the *technique of using the language* certain elements correspond to the signs? (...) what is the criterion by which this is a *mistake*?" (Wittgenstein, 1997, 25)

Evans also gives another example, that of the name "Kingston" (Evans, 1973, 275), to which I shall construct a close analogue. Consider the name "Amsterdam", which may be used in at least three ways. It may be used by Americans to speak of a neighborhood in New York; it may also be used by Dutch to denote one of their capitals. But it may also be used in a third way. Consider someone who wants to denote the NY Amsterdam, but is in such a context that it would not be permissible to bring it up. Perhaps the Amsterdam NY has major social problems, and the speaker is in the context of an election debate to which she has no intention to participate. In such a context, the speaker may choose to use "Dutch" throughout to denote New-Yorkers, "Amsterdam" or even "Hague" to denote the NY Amsterdam, and, say, "historical and cultural richness" to denote the extreme poverty of the inhabitants of NY Amsterdam. (I have slightly changed the example, but the point is the same.) John Searle thinks this is a general mechanism, characteristic of the way metaphors function. According to him (Searle, 1979, 435), it is a criterion of metaphors that they can be continued for an indefinite period of time in a conversation, most of the times with a tacit agreement among speakers

¹⁰⁸ "[A] number of recent theories of meaning are not, even in principle, applicable to natural languages" (DAVIDSON, 1965, 9)

⁵ what the literal interpretation is, agreement which is not elicited by explicit translation, but by conversational implicatures.

What does this second example show? It indicates the fact that, in the case of a non-literal use of “Amsterdam”, intentionality is involved in a way which exceeds the credit causal theorists have given it.¹⁰⁹ What I mean to suggest is that sustaining a continuous metaphorical discourse such as the one described in the previous paragraph could not, in most cases, be done without the identification, made by the participants in the conversation, of certain clues provided by the speaking parties, clues which seem to me to amount to descriptions of the actual denotation. Restricted only to the context of the allusive conversation, a proper name, “Amsterdam”, is made to denote something else than its usual denotation, though it may thereafter resume its usual literal function.¹¹⁰

The case against descriptivism is also quite strong. Kripke’s arguments in *Naming and Necessity* will not be discussed here, but rather assumed. There is, nonetheless, a point I wish to emphasize. The two main sources of evidence for Kripke’s arguments are the intuitions of natural locutors and an analogy between the way proper names function in natural languages and the way non-logical individual constants function in modal logic. I want to emphasize that analogies can be made in more than one way. For instance, W. Quine, who completely rejects modal logic inasmuch as it purports to rephrase something different from logical truth, also endows proper names with a kind of rigidity, which Quine calls “stability” (Quine, 1960, 101), while keeping himself within the limits of first-order extensional logic. This does not diminish the value of the analogy drawn by Kripke, but only to question whether notions belonging to the semantics of modal logic, such as rigidity, apply to natural languages without further qualifications.

Sketch of an alternative view

Suppose descriptivism is right in assuming that the reference of a proper name is not handed down by means of a causal chain.¹¹¹ Only from this, does it follow that the denotation of the proper name is established by the mediation of the connotation? Think of the name 'John'. In different contexts, it can refer to the British ex-Prime Minister, John Major, or to St. John the Baptist, or to John Stuart Mill. Still,

¹⁰⁹ For example: “Cut the pie any way you like, `meanings` just ain’t in the *head*!” (Putnam, 1973, 287). A much more conciliatory tone is that of (KRIPKE, 1977). Compare the stance of neo-Millians with: “every objective fact is grounded on a corresponding subjective one” (MILL, 2002, 49)

¹¹⁰ “[T]he causal theory ignores the way context can be determinative of what gets *said*” (EVANS, 1973, 275)

¹¹¹ “It is possible to satisfy the conditions for successfully using a proper name even though there is no causal connection, either Intentional or external, between the utterance of the name and the object referred to.” (SEARLE, 1983, 310)

we may suspect the speaker (whoever he or she may be) denotes a man, and ^{that} it is an established fact among those who know that man that he responds to ⁶ sound string corresponding to 'John', signs on all documents as John, and would answer, if asked, that that is his name. Having received such information, we would obviously find it insufficient to identify the man in question.

Wittgenstein's example (Wittgenstein, 1997, 34) is that of a photograph. Someone shows it to me and, at a first glance, I realize it's blurry. I am then told to say of whom the picture is. Naturally, if I will be able to think of any one person, I will be able to think of many such persons. This is in consequence of the blurriness. We may interpret this example in at least two different ways. Both ways establish analogies between the photo and a proper name. According to the first analogy, failure in identifying a person solely by means of a blurry photograph corresponds to failure of a proper name to uniquely denote due to vagueness in its connotation. According to the second analogy, failure in identifying a person solely by means of a blurry photograph corresponds to the failure of a proper name to uniquely denote due to insufficient connotation. I prefer the second analogy, since it also captures all the evidence of the first.¹¹² If the connotation of a proper name (provided there is any such thing) is vague, then it cannot select the purported denotation. If it is vague, then there is some missing information, which I have termed as "insufficient connotation".^{113, 114} In Wittgenstein's words: "And this can be expressed like this: I use the name "N" without a *fixed* meaning. (But that detracts as little from its usefulness, as it detracts from that of a table that it stands on four legs instead of three and so sometimes wobbles.)" (Wittgenstein, 1997, 37)

To make the same point, imagine a street called 'Kingdom Street'. One may look it up in the city map, but there may be more than one. Or there may be one in London and one in Birmingham. It would be out of the ordinary for the Londoners to denote the street in Birmingham; and if they would, they would have to make it clear that they meant Birmingham, say by adding a postal code or by such artifices as in the "Amsterdam" example. That the denotation of a proper name is sometimes not the result of selection aided by connotation may also be seen in the following case. Consider a child who goes to school unaccompanied by any of his relatives for the first time. He is given precise indications as to where

¹¹² Despite being entirely different; "names with indeterminate connotation are not to be confounded with names which have more than one connotation." (MILL, 2002, 25)

¹¹³ "Insufficient connotation" is only a figure of speech, substituting the qualitative relation of a connotation being unable to uniquely select a denotation with the quantitative suggestion of insufficiency. "Ability to select" is a personification, ascribing agentivity to a non-animate, but what I deem important in these figures of speech is that, by means of improper representations, they nevertheless help us understand the main idea. This is why I use them without remorse.

¹¹⁴ For Wittgenstein's contrasting position, according to which one can never identify vagueness with lack of information: "I should not accept any picture as exact in *this* sense. (...) Is an indistinct photograph a picture of a person at all?" (WITTGENSTEIN, 1997, 33-34)

he lives (if she hasn't learnt it already), in order to tell the driver of the school-⁷ where to stop. He misunderstands the name of his own street: he lives on 'Kingdom Street' (London) and what he remembers, when asked, is 'Kings' Street'. Now suppose there is no such street in London. And suppose that, in London, we have the following streets: 'Kingdom Street', 'Queens' Street', 'King's Street', 'Queen's Street', 'Crown Street', etc. Confronted with all these options, all the child remembers is that his home is on a street whose name might have to do with the king. The driver will definitely not know what to do.

At a more theoretical level, the fact that both the causal theory of names and descriptivism concerning proper names have counter-instances points to the idea that, perhaps, pragmatics would be a better environment for this dispute than semantics. This may seem to generate a problem. The problem would arise with respect to the relation between the connotation of a proper name and different ends to which it is employed. I doubt this is a serious a problem as it seems. There are two options. Either keep talking of one proper name with different uses (Strawson 1950, 215-218), or identify a proper name with one use, and treat different uses as different proper names with the same shape (or string of sounds) (Kripke 1980, 7-8). The second case eliminates the problem. In the first case, we keep speaking of one and the same proper name, and it is this which connotes, thereby providing the link between uses of a proper name and its connotation.

BIBLIOGRAPHY

- DAVIDSON, DONALD, *Inquiries into Meaning and Truth*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- EVANS, GARETH, "The Causal Theory of Names" (1973), *Philosophy of Language*, Ed. Aloysius P. Martinich, 2nd edition, New York; Oxford: Oxford University Press, 1996, 271-283.
- HOBBS, THOMAS, *Leviathan*, Ed. Michael Oakshott, Oxford: Blackwell, 1946.
- KRIPKE, SAUL, *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- * * * "Speaker's Reference and Semantic Reference", eds. Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr., Howard K. Wettstein, *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977, 6-27.
- Aloysius P. Martinich (ed.) (1996), *Philosophy of Language*, 2nd edition, New York; Oxford: Oxford University Press.
- MILL, JOHN STUART, *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*, Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.
- PUTNAM, HILARY, "Meaning and Reference" (1973), in *Philosophy of Language*, Ed. Aloysius P. Martinich, 2nd edition, New York; Oxford: Oxford University Press, 1996, 284-291.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN, *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1960.
- SEARLE, JOHN R., "Metaphor" (1979), *Philosophy of Language*, Ed. Aloysius P. Martinich, New York; Oxford: Oxford University Press, 1985, 416-437.
- * * * "Proper Names and Intentionality" (1983), *Philosophy of Language*, Ed. Aloysius P. Martinich, 2nd edition, New York; Oxford: Oxford University Press, 1996, 306-322.

- STRAWSON, PETER F., "On Referring" (1950), *Philosophy of Language*, Ed. Aloysius P. Martinich, 2nd edition, New York; Oxford: Oxford University Press, 1996, 215-230.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Amscombe (transl.), Oxford: Blackwell, 1997.

JOHN STUART MILL ȘI PROBLEMA FILOSOFICĂ A NUMELOR PROPRII

EMILIAN MIHAILOV

Despre John Stuart Mill este, poate, mai puțin cunoscut faptul că a avut contribuții majore în stabilirea agendei tematice din filosofia limbajului cu ajutorul a doar câteva reflecții asupra naturii limbajului, mai exact trasarea distincției conotativ-nonconotativ. Filosoful englez este considerat părintele teoriei referinței directe și se vorbește despre numele proprii ca fiind nume *milliene*¹¹⁵. Afirmatia că numele proprii nu au un sens este notorie, constituind, de fapt, un răspuns la ceea ce se numește în literatura de specialitate problema numelor proprii. Din faptul că se spune despre unele concepții asupra semanticii limbajului (de exemplu, ca cele ale lui Kripke, Putnam, Kaplan sau Donellan) că sunt milliene se poate trage concluzia că există deja un mod paradigmatic¹¹⁶ (millian) de a privi numele, iar fondul paradigmatic este reprezentat de ideea că numele proprii se detașează de un conținut descriptiv în genere. Disputa cu privire la această problemă se duce, de regulă, între poziția milliană și cea descriptivistă.

Îmi propun în cele ce urmează să clarific imaginea conform căreia numele proprii nu au un sens, căci ea a fost preluată în fel și chip fără a se lua în considerare reflecțiile ce stau în spatele acesteia¹¹⁷. Înainte de a analiza doctrina lui Mill despre conotație, cred că este necesar să vedem cum este el prezent în cadrul dezbaterii, fie prin continuitate teoretică, fie prin criticile aduse concepției sale. Sper ca în final să se observe contrastul dintre percepția mai mult sau mai puțin adecvată asupra considerațiilor lui Mill și structura întregului lanț de raționamente ce conduc la imaginea acestuia asupra numelor proprii. De

¹¹⁵ Vezi WILLIAM G. LYCAN (2000), *Philosophy of Language*, London: Routledge, pp. 55-56.

¹¹⁶ Prin paradigmă se înțelege aici set de convingeri caracteristice sau faptul că se împărtășesc aceleași intuiții cu privire la natura numelor proprii.

¹¹⁷ Imaginea descriptivistă este și ea de multe ori greșit receptată. Searle într-un articol din 1983, „Proper Names and Intentionality”, dedică pagini bune încercării de a clarifica ce presupune, de fapt, poziția descriptivistă. Așadar, cu atât mai mult este necesar să se realizeze acest gen de analize, ce au ca scop clarificarea pozițiilor, aflate în polemică, și specificarea implicațiilor fiecăreia.

asemenea, voi puncta principala aserțiune care ar trebui să facă obiectul crit² deoarece adesea am avut sentimentul că se confundă planurile de analiză, iar amalgamul ideatic inerent nu face decât să creeze crampe mintale, în sensul lui Wittgenstein. Autorul *Cercetărilor filosofice* ne avertiza că întrebări precum „ce este semnificația?”, „ce este înțelesul?” sau, în cazul nostru, „care este sensul numelor proprii?”, ne crează mari dificultăți. „Simțim că n-avem spre ce arăta, pentru a răspunde la ele, și totuși ar trebui să arătăm spre ceva”¹¹⁸. Rezultatul terapeutic al efortului de clarificare ar trebui să reaşeze dezbateră pe un fond mai clar.

Una dintre concluziile la care încerc să ajung este că avem, în mod paradoxal, un „millianism” fără Mill și că sursa neînțelegerilor se datorează faptului că anumite planuri de analiză se suprapun fără a fi distinse, iar anumite presupoziii tacite, care sunt cruciale pentru a contura precis conceptele centrale angajate în dezbateră, blochează pobilitatea de a da vreo soluție. Susțin, de asemenea, teza că viziunea lui Mill asupra numelor proprii este compatibilă cu poziția descriptivistă¹¹⁹, în ciuda faptului că promovează neconținut ideea conform căreia numele proprii nu au sens. Acum cititorul care este bine familiarizat cu problematica filosofică în discuție va fi probabil neîncrezător: cum este posibil ca două tabere opuse să-și dea mâna? Sper ca până la sfârșit să devină clar în ce sens ideile lui Mill sunt compatibile cu viziunea descriptivistă.

O alternativă la concepția lui Mill este construită de Gotlob Frege¹²⁰. Acesta susține că „a = a” și „a = b” sunt propoziții care au, în mod clar, semnificații cognitive diferite. Propoziția „a = a” este validă a priori și conform lui Kant se numește analitică, pe când „a = b” adesea implică extinderi importante ale cunoașterii care nu pot fi justificate într-o manieră a priori. Argumentul pe care îl dă Frege pentru a susține plauzibilitatea distingării între conținuturi cognitive diferite este următorul: trei linii drepte, „a”, „b” și „c”, se intersectează într-un punct Y; pentru punctul Y avem mai mulți designatori: intersecția dintre a și b, intersecția dintre a și c, intersecția dintre b și c; așadar, aceste nume indică maniera în care este prezentat punctul Y, iar propozițiile în care aceste nume sunt predicate ale lui Y exprimă semnificații cognitive diferite. Acum este plauzibil, afirmă Frege¹²¹, să conectăm un semn nu doar cu obiectul designat, ci și cu un sens ce constă în maniera sau contextul prezentării obiectului designat. Expresiile „intersecția dintre a și b”, „intersecția dintre a și c”, „intersecția dintre b și c” au sensuri diferite (sunt modalități de prezentare diferite) dar au aceeași referință (punctul Y). Tot astfel, expresiile „luceafărul de seară” și „luceafărul de dimineață” semnifică același obiect, i.e. planeta Venus,

¹¹⁸ LUDWIG WITTGENSTEIN (2005), *Caietul albastru*, (traducere Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu), București : Humanitas, pag. 25.

¹¹⁹ Fac observația că am în vedere o variantă mentalistă a descriptivismului.

¹²⁰ GOTLOB FREGE, “On sense and Nominatum”, în A. P. Martinich (ed.) (1996), *The Philosophy of Language*, New York: Oxford University Press.

¹²¹ *Ibidem*, p. 187.

³ au conotații diferite deoarece prezintă planeta Venus în contexte diferite, atunci când o vedem seara și atunci când o vedem dimineața. Pentru Frege nici un semn, înțelegând prin semn orice expresie care funcționează ca nume propriu, nu relaționează direct cu referința sa, ci întotdeauna sensul se interpune și mediază relația. Sensul nu trebuie confundat cu imaginea mentală pe care o avem despre un anumit obiect, căci aceasta este subiectivă și diferă de la individ la individ, pe când sensul este obiectiv. Pentru a înțelege ce înseamnă că sensul este obiectiv Frege propune următoarea analogie: cineva observă luna cu ajutorul unui telescop, luna este analogă referinței, fiind obiectul observării, iar modul telescopului de a proiecta imaginea lunii pe retina observatorului este analog sensului, deoarece pentru orice observator modul este același; posibilitatea ca fiecare observator să se folosească de telescop implică caracterul obiectiv al acestuia. În concluzie, un nume propriu (cuvânt, semn, expresie) își exprimă sensul, care se caracterizează prin obiectivitate, și semnifică propria referință.

Trebuie evidențiat faptul că Frege are totuși o concepție mai largă asupra ceea ce înseamnă nume proprii, căci afirmă de mai multe ori că prin nume propriu înțelege expresii, semne, nume, cuvinte compuse care funcționează referențial¹²². Ne putem pune întrebarea de ce nu vorbește Frege strict despre nume proprii ca Socrate, Kant sau Nozick, să zicem? O singură observație găsim într-o notă de subsol¹²³, unde se afirmă că în cazul numelor proprii autentice („genuine”), spre exemplu „Aristotel”, opiniile cu privire la sens pot fi diferite. Se poate sugera că sensul numelui „Aristotel” este expresia „discipolul lui Platon” sau expresia „profesorul lui Alexandru cel Mare”. Cine folosește prima expresie va interpreta în mod diferit sensul numelui „Aristotel” față de altcineva care folosește cea de-a doua expresie. Atât timp cât referința rămâne aceeași, spune Frege, fluctuațiile sensului sunt tolerabile.

Dar aceste idei ascund ambiguități. În primul rând, observăm că opiniile cu privire la sensul unui nume propriu ca „Aristotel” pot fi diferite. De aici putem înțelege (1) că stabilirea sensului poate fi subiectul unei dispute sau (2) că un nume are mai multe sensuri, adică entități abstracte obiective. Dacă înseamnă (1) trebuie să întrebăm dacă există un criteriu de decizie asupra sensului și cum de este posibil ca opiniile să difere din moment ce sensul este obiectiv. Dacă înseamnă (2) trebuie să întrebăm de ce nu am putea folosi imaginea subiectivă ca mediator, dar acest lucru este tocmai ceea ce respinge Frege în mod explicit, deoarece comunicarea se face în virtutea sensului care este comun. Imaginile din mintea noastră diferă de la persoană la persoană, dar se pare că și sensul, care este invariant, poate să difere în funcție de modul de prezentare de care se servește o persoană. În al doilea rând, sensul suportă fluctuații. Dar cum sunt posibile fluctuațiile în condițiile în care sensul este obiectiv? Mai mult, Frege menționează că într-o știință demonstrativă aceste

¹²² *Ibidem*, pp. 187, 189.

¹²³ *Ibidem*, nota 2.

„perturbații semantice” nu ar trebui să apară. Singurul mod în care putem evita fluctuațiile sensului este să stabilim un sens unic pentru fiecare semn în parte. Însă tot apare întrebarea: pe baza cărui criteriu decidem care sens este privilegiat? De ce numele „Aristotel” va avea sensul Y și nu sensul X?

La o analiză critică, vom vedea că paradoxul lui Frege devine problematic atunci când îl punem la lucru în cazul numelor proprii autentice¹²⁴. Frege nu specifică ce înseamnă conținut cognitiv diferit: „a este a” și „a este b” au conținuturi cognitive diferite în sensul că nu pot fi identice dar se aseamănă semantic, sau în sensul că fiecare propoziție este autonomă din punct de vedere semantic și nu au ceva comun, sau că au un miez comun și anumite elemente care diferă? Desigur, cea de-a doua interpretare este absurdă în cazul de față și nu cred că Frege ar fi avut-o în vedere. Ne rămân prima și a treia interpretare, care însă suscită câteva întrebări: dacă „Ion Barbu este Ion Barbu” și „Ion Barbu este Dan Barbilian” nu sunt identice și prezintă diferite nuanțe semantice, atunci cei care subscriu acestui gând trebuie să fie capabili să identifice în ce constă miezul comun, surplusul sau carența semantică de o parte și de alta a termenilor referențiali, sau care sunt elementele ce se aseamănă. Nu este obligatoriu ca cele două propoziții să difere pentru că, tocmai după spusele lui Frege, putem interpreta în feluri diferite numele proprii. Astfel, vom interpreta cele două propoziții ca fiind identice, iar munca problematică de a evidenția surplusul semantic pe care îl aduce propoziția „Ion Barbu este Dan Barbilian” față de propoziția „Ion Barbu este Ion Barbu” revine fregeenilor.

Pentru a trasa o punte de legătură între Frege și Mill voi puncta din nou că pentru Frege *conotația* sau sensul unui nume propriu este *modul în care este prezentată* referința respectivului nume. Mai simplu, expresia ce descrie referința X constituie sensul numelui cu care ne referim la X.

John Searle consideră întrebarea dacă numele proprii au sau nu un sens ca fiind un paradox¹²⁵. El își propune să rezolve acest paradox arătând în ce fel numele proprii au un sens. Mai întâi se întreabă cum poate un nume desemna un anumit obiect dacă nu are un sens? Noi reușim să identificăm un obiect cu ajutorul ostensiunii sau descrițiilor definite și în ambele cazuri identificăm obiectul în virtutea unor caracteristici specifice. Rezolvarea paradoxului presupune pentru Searle două răspunsuri: (1) numele proprii nu au un sens dacă înțelegem prin asta că ele nu sunt folosite pentru a descrie ceva sau a specifica caracteristici ale obiectelor, (2) numele proprii au un sens dacă înțelegem că sunt conectate în mod logic cu un mănunchi-de-descripții ce sunt atribuite în mod obișnuit referenței și o determină în mod unic. Sensul numelui „Aristotel” este reprezentat de un număr indefinit de descripții definite: „cel care s-a născut

¹²⁴ Cu toate că expresiile „intersecția dintre liniile a și b” și „Luceafărul de seară” sunt folosite referențial, acestea se deosebesc, totuși, de nume proprii autentice ca „Aristotel”.

¹²⁵ JOHN R. SEARLE, „Proper Names”, în A. P. Martinich (ed.) (1996), *The Philosophy of Language*, New York: Oxford University Press, p. 253.

5

la Stagira”, „profesorul lui Alexandru cel Mare”, „discipolul lui Platon”, „autorul Metafizicii” etc. Totuși, în acest cadru explicativ al mănunchiului-de-descripții pot apărea situații bizare. Conform acestui cadru numele „Socrate” implică cu necesitate un mănunchi Z de descripții. În cazul numelui „Socrate” am putea avea un mănunchi-de-descripții platonice, xenofontic sau aristofanic. Nu e cazul de atribuire a unui set de descripții care se face în mod obișnuit, ci ne sunt prezentați trei „Socrate”. Când vorbim despre Socrate la care dintre cei trei ne referim? Iar în unele situații am putea avea două mănunchiuri-de-descripții, Z și X, care implică aceiași nume și se contrazic. Astfel, sensul unui nume va fi A și ~A. Personajele istorice controversate sunt un bun exemplu. Oamenii pot atribui seturi de descripții contradictorii unui individ. Care este sensul numelui „Stalin”? Descripțiile atribuite de Winston Churchill sau ale unei bătrâne, care ține portretul lui Stalin în dormitorul casei sale?

Într-un alt articol¹²⁶ Searle afirmă că în momentul în care a scris „Proper Names” existau trei concepții standard despre nume: concepția lui Mill conform căreia numele nu au deloc conotație, cea a lui Frege după care sensul unui nume este dat de o descripție definită și concepția logică standard ce susține că sensul lui „N” este „se numește N”. Pentru Searle prima și a treia sunt în mod evident inadecvate. Iar dacă problema teoriei numelor proprii presupune întrebarea „în virtutea cărui fapt un vorbitor în momentul rostirii unui nume reușește să se refere la un obiect particular?”, atunci viziunea milliană refuză să răspundă. Așadar Mill, în opinia lui Searle, nu poate da un răspuns întrebării de mai sus. Raționamentul poate fi reformulat astfel: *dacă susținem că numele nu au conotație atunci nu putem explica în virtutea cărui fapt un vorbitor reușește să se refere, dacă susținem că numele au conotație atunci putem explica acest lucru (pentru Searle imaginea fregeană este cea adecvată).*

William Kneale afirmă următoarele: „Numele proprii ale oamenilor nu sunt, cum presupunea John Stuart Mill, *semne fără sens*. În timp ce poate fi informativ să spui cuiva că cel mai faimos filosof grec se numea Socrate, este în mod evident lipsit de importanță să-i spui că Socrate era numit Socrate”¹²⁷ Acest citat sugerează ideea că numele proprii pot furniza informații în virtutea notorietății pe care o capătă de-a lungul istoriei. În plus, observăm interpretarea că numele, pentru Mill, sunt semne fără sens și că ele nu pot să furnizeze nici un fel de informații. Numele proprii milliene nu sunt altceva decât un grup de litere aleatorii lipsite de orice semnificații.

Despre Saul Kripke am putea spune că a revigorat millianismul și l-a făcut popular: „Punctul meu de vedere, pe de altă parte, îl consideră pe Mill ca având, mai mult sau mai puțin, dreptate în legătură cu numele «singulare»”¹²⁸.

¹²⁶ *Idem*, „Proper Names and Intentionality”, în A. P. Martinich (ed.), *op.cit.*, p. 312.

¹²⁷ *Apud*, SAUL KRIPKE (2001), *Numire și Necesitate* (traducere Mircea Dumitru), București: ALL, p. 62.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 107.

În *Numire și Necesitate*, Kripke dezvoltă un mod inovator de a privi procesul numirii. El încearcă să argumenteze cu ajutorul semanticii lumilor posibile că numele proprii sunt designatori rigizi, adică desemnează același obiect în toate lumile posibile, pe când descripțiile definite sunt designatori non-rigizi, căci nu reușesc să se refere la același obiect în toate lumile posibile. „Lumile posibile sunt *stipulate* și nu *descoperite* prin telescoape puternice”¹²⁹. Când spunem că un obiect ar fi putut fi altfel într-o lume posibilă înseamnă că într-o situație contrafactuală evenimentele ar decurge astfel încât obiectul ar suferi anumite schimbări. De exemplu, putem concepe o situație contrafactuală în care actualul președinte al României ar fi putut să piardă alegerile¹³⁰. Prin acest gen de situații conceputibile, Kripke critică teoria descriptivistă a numelor proprii. Ce reproșează el acesteia este că nu putem pune în relație de sinonimie numele unei referințe și descripțiile definite cu care am identificat referința. Plecând de la faptul că autorul *Numirii și Necesității* consideră imaginea descriptivistă ca fiind falsă se consideră că acesta apără, de fapt, viziunea milliană. În multe locuri găsim considerații care îl apropie pe Kripke de ideile lui Mill, în special aceea că numele sunt non-conotative, dar se delimitază atunci când afirmă că Mill „se află în eroare cu privire la numele generale”¹³¹. Mai mult chiar, Kripke devine enigmatic când spune în nota 58, în *Numire și Necesitate*, că „la urma urmei numele chiar au un sens (parțial), deși sensurile lor se poate să nu fie suficient de complete pentru a determina referințele lor, așa cum se întâmplă în teoriile descriptiviste și ale mănunchiului-de-descripții”¹³². El nu dă explicații în acest sens și nu ne putem face o imagine clară asupra conceptului de sens pe care îl are în vedere.

Am observat până acum că un nume propriu trebuie să aibă un sens care se definește (1) ca mod de prezentare a referinței, ca entitate abstractă (Frege), (2) ca mănunchi-de-descripții, ceea ce face ca un nume să poată referi (Searle), (3) ca fiind doar parțial și nu poate determina complet o referință (Kripke) sau ca (4) informație estetică, culturală (Kneale). Așadar, numele ne dau informații, ele nu sunt vide.

Se pare că este o absurditate să susținem că un nume propriu nu are un sens. Limbajul este, totuși, „viu”. Lecturând opera lui Aristotel, Thomas Kuhn a ajuns să formuleze următoarea maximă: „când citim operele unui gânditor important, să căutăm mai întâi absurditățile aparente din text și să ne întrebăm cum de au putut fi scrise de un om rațional. Când veți găsi un răspuns, am continuat, când aceste pasagii vor căpăta sens, atunci veți putea descoperi că multe din pasagiile centrale, cele pe care credeți anterior că le-ați înțeles, și-au

¹²⁹ *Ibidem*, p. 44.

¹³⁰ În 2004, în cursa pentru funcția de președinte al României, Traian Băsescu a câștigat în față lui Adrian Năstase cu doar câteva procente. Acest exemplu este foarte plauzibil.

¹³¹ SAUL KRIPKE, *op.cit.*, p. 107.

¹³² *Ibidem*, p. 98.

⁷ mbat sensul”¹³³. Vom lua act de această maximă călăuzitoare și în cele ce urmează vom încerca să ne edificăm asupra noțiunii de “sens” utilizată de Mill.

Poate fi considerat surprinzător faptul că reflecțiile filosofului englez asupra conotației și denotației nu sunt dezvoltate ca un subiect independent și nu reprezintă o teorie a limbajului. El avea nevoie de un cadru general al semanticii propozițiilor și numelor ca fundament pentru abordarea ultra-empiristă a inferenței deductive¹³⁴. Analiza limbajului este un demers preliminar și auxiliar într-un cadru mai general, și anume cel al logicii. Un prim temei pe care îl dă Mill pentru a sublinia necesitatea începerii cu o analiza a termenilor este unul convențional: „Este o practică bine instituită ca logicienii să-și înceapă tratatele cu câteva observații generale despre termeni”¹³⁵. Mill descrie logica destul de plastic și o vede ca o parte „a artei de a gândi” iar limbajul ca fiind unul dintre cele mai importante instrumente ale gândirii, și astfel devine evidentă inutilitatea unei justificări formale. Ratiunea (inferența), principalul subiect al logicii, este o operație care se realizează cu ajutorul cuvintelor. Așadar, o investigare asupra limbajului a fost dintotdeauna un pas preliminar necesar („întotdeauna a fost un preambul necesar în studiul logicii”¹³⁶). Al doilea temei presupune următorul raționament care pleacă de la principiul compoziționalității: pentru a analiza conținutul propozițiilor („import of propositions”) trebuie mai întâi să analizăm conținutul numelor („import of Names”). Mill dorește să analizeze noțiunea de sens propozițional și modurile în care sensul propozițional este determinat de conotația și denotația numelor constitutive, deoarece intenționează să definească o distincție între propoziții verbale și propoziții reale (factice, sintetice).¹³⁷

În *A System Of Logic* apar următoarele distincții majore cu privire la nume: generale și individuale sau singulare, concrete și abstracte, conotative și non-conotative, pozitive și negative. Un nume general este definit ca fiind predicabil în același sens despre o clasă de obiecte și despre fiecare membru în parte ce aparține clasei respective. De exemplu, numele „om” poate fi afirmat în mod corect despre Socrate, Aristotel, Kant, și lista poate continua. Cuvântul „om” exprimă anumite calități și atunci când îl afirmăm despre ceva presupunem că acel ceva posedă calitățile respective. Numele generale se disting de numele colective. Primele se referă, după cum am spus, la fiecare obiect în parte al unei clase pe când cele din urmă se referă la o clasă ca întreg, e.g. „Armata a II-a”. Un nume singular sau individual este un nume care poate

¹³³ THOMAS S. KUHN (1982), *Tensiunea esențială* (traducere Any Florea), București: Editura Științifică și Enciclopedică, p. 38.

¹³⁴ Vezi JOHN SKORUPSKI (1989), *John Stuart Mill*, London: Routledge, p. 74.

¹³⁵ JOHN STUART MILL (1884), *A System of Logic*, People's Edition, London: Longmans, Green, and Co, p. 11.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Vezi JOHN SKORUPSKI, *op. cit.*, p. 49.

fi afirmat în mod corect doar despre un singur obiect. „John” poate fi predicat despre o singură persoană. Pot fi mai multe persoane care poartă numele de „John”, dar faptul că ei poartă acest nume nu înseamnă că numele *ar indica anumite calități* sau că ceva anume le aparține. Nu se poate spune că „John”⁸ afirmă despre ceva într-un fel anume. „Regele succesori al lui William Cuceritorul” este un alt exemplu de nume singular, căci se aplică doar unui singur obiect. Cele concrete stau pentru lucruri, iar cele abstracte stau pentru atributele lucrurilor. „John”, „calul”, „scaunul” sunt nume ale unor lucruri. „Înțelepciunea” este numele unui atribut. „Albul” este numele unei culori în mod *exclusiv*, iar „alb” este numele tuturor obiectelor care posedă culoarea alb. De asemenea, termenii sunt pozitivi (om, copac, scund) și negativi (nu este om, nu este copac, nu este scund).

Kripke, deși este de acord în privința numelor singulare, consideră că Mill s-a înșelat în cazul numelor generale: „Cu siguranță «vacă» și «tigrul» nu sunt abrevieri pentru conjuncția proprietăților pe care un dicționar le-ar lua ca fiind definitive pentru ele, așa cum gândea Mill”¹³⁸. Teza lui Kripke este că numele „vacă” nu este sinonim cu conjuncția proprietăților care au identificat referința numelui „vacă”. În acest sens numele generale se apropie foarte mult de numele proprii. De obicei, pentru noi apa este aceea substanță care nu are culoare, are un anumit gust și ne potolește setea. În limbajul științific apa este combinația dintre doi atomi de hidrogen și unul de oxigen, H₂O. Dacă descoperim o substanță care are același aspecte ca apa și în plus ne potolește setea, dar nu are structura atomică H₂O, vom spune totuși că nu este apă. „Am spune, în schimb, că tot așa cum există aurul nebunilor, poate să existe și apa nebunilor”¹³⁹. Când afirmăm despre ceva că este om, ce spunem de fapt? În mod obișnuit, definim termenul „om” prin raționalitate și anumite aspecte fiziologice. Când întâlnim un individ, foarte diferit în privința constituției fizice, dintr-un trib african spunem că este om chiar dacă nu putem aserta strict că are raționalitate sau că nu are construcția fiziologică cu care ne-am obișnuit s-o aibă un om. Aceste exemple par să arate că un nume general nu implică anumite atribute clar delimitate, așa cum credea Mill. Filosoful englez recunoaște că există dificultăți în cazul unui nume general care desemnează o clasă. Să subliniem că numele generale nu se definesc ca fiind numele unei clase, ci noțiunea de clasă este definită cu ajutorul unui nume general: clasa este multitudinea indefinită de individuali denotată de un nume general. În *primul* rând, cu ajutorul unor trăsături se delimitează o clasă de obiecte sau o specie de viețuitoare și în al doilea rând caracteristicile condiționale reprezintă conotația numelui care semnifică clasa respectivă. Din punct de vedere teoretic, conceptul de specie este unul problematic¹⁴⁰. Clasificările se fac pe temeuri practice și au un caracter convențional, de aici și faptul că, în utilizarea practică, conceptul de

¹³⁸ SAUL KRIPKE, *op. cit.*, p. 108.

¹³⁹ *Ibidem.*

specie nu se lovește de inconveniențe. Mill a fost conștient de acest fapt. Pentru⁹ identifierea unor trăsături are scopul de a distinge între ființe sau obiecte. Problema apare atunci când vrem să fixăm precis cu ajutorul limbajului aceste trăsături. Omul are raționalitate, corporalitate, funcții vitale și o formă externă. Este de remarcat că filosoful britanic subliniază în multe rânduri că unele din aceste atribute admit grade. Nu știm cât de mult transformările suferite de un obiect sau de o ființă va influența schimbarea folosirii cuvântului cu care ne-am referit la obiectul sau ființa respectivă: „niciodată nu a fost stabilit gradul cel mai de jos a acelei trăsături care justifică ca orice creatură să fie considerată o ființă umană”¹⁴¹. În toate aceste cazuri sensul (conotația) este vag și nu poate fi clar stabilit din cauza gradualității. Contrar lui Frege, Mill susține că fluctuațiile sensului avantajează, mai curând, scopurile limbajului decât dacă ar exista precizie completă. Astfel, numele general „om” conotă atributele raționalitate, corporalitate, formă exterioară și funcții vitale, dar aceste atribute admit grade fără a fi specificat un nivel minim, standard. Ideea nu este de a „imobiliza atributele”. De aceea, avem și termenul humanoid, termen ce a fost introdus în practica lingvistică tocmai cu scopul de a considera unele viețuitoare ca având o formă umană aproximativă sau apropiată de ceea ce numim în mod obișnuit uman. Numele „om” este sinonim cu atributele enunțate, dar cu condiția ca ele să fie percepute într-un sens larg, gradual.

Cea mai importantă diviziune a numelor se trasează între conotative și non-conotative: „Aceasta este una dintre cele mai importante distincții pe care vom ocazia să o evidențiem și una dintre acelea care merge cel mai adânc în natura limbajului”¹⁴². Faptul că Mill consideră distincția conotativ – non-conotativ una extrem de profundă trebuie să ne atragă atenția asupra subtilității acestei probleme.

Un termen non-conotativ este unul care desemnează un singur subiect sau un singur atribut. Un termen conotativ desemnează un subiect și implică un atribut. „John” referă la un individual. „Înțelepciune” este numele unui atribut și despre Socrate poate fi predicat atributul de a fi înțelept. Predicatul „înțelept” conotă atributul „înțelepciune”.

În încercarea de a dezlega enigma noțiunii de sens trebuie să ne edificăm cu privire la ce înseamnă a conota un atribut. Iar pentru a vedea în ce fel numele proprii nu au un sens trebuie să trăsăm modalitatea în care se opun ele numelor conotative.

Pentru Mill, *sensul (semnificația) unui nume este dat de atributul pe care îl conotă*. Să considerăm mai multe feluri de individuali: un copac, o masă, un savant. Numele verde se afirmă despre un copac în virtutea faptului că acel copac are culoarea verde. Verde se afirmă despre tot ceea ce posedă culoarea

¹⁴⁰ Disputa teoretică asupra conceptului de specie este prezentă în filosofia biologiei. Cazul omului este unul aparte, deoarece se pare că trăsătura lui specială este conștiința.

¹⁴¹ JOHN STUART MILL, *op.cit.*, p. 23.

¹⁴² *Ibidem*, p. 19.

verde. Unele plante pot să nu aibă culoarea verde și atunci numele verde nu va fi predicat despre ele. Deci sensul cuvântului verde conține calitatea de a fi verde și, astfel, calitatea indicată de un nume formează semnificația aceluși nume. Ceea ce nu întrunește calitatea de a fi verde nu poate primi predicatul verde. Despre o masă putem predica atributul solid, dar nu putem face acest lucru și în cazul apei, desigur cu condiția să nu fie înghețată. Cuvântul savant conotă mai multe calități intelectuale, iar în momentul în care este predicat despre un individual *se presupune că acel individual ar trebui să posedacele calități intelectuale*. Voi propune următoarea analogie pentru a face mai inteligibilă noțiunea de atribut (calitate) conținută de un nume: când tinerii se înrolează în armată primul lucru pe care îl fac este să primească o uniformă, uniforme stau în magazie și își așteaptă purtătorii, ele au diferite mărimi (forme); soldații vor primi uniforme în funcție de corespondența între forma corpului și mărimea uniformei. Uniforma care are o anumită croială simbolizează numele conotativ care conține anumite atribute. Așa cum un soldat primește o uniformă în funcție de constituția lui tot așa subiectul copac va primi predicatul verde în virtutea faptului că acel copac posedă culoarea verde. Teza pe care o susțin apare pe fondul acestor considerații, și anume că *sensul* reprezintă *atributele implicate în mod intrinsec* de un nume. Prin „intrinsec” înțeleg atributele „stabile” implicate de un nume. Nu voi propune o definiție cu condiții necesare și suficiente. Voi încerca, în schimb, să dau o reprezentare doar graduală a ceea ce înțeleg prin „atribute implicate în mod intrinsec”. Deocamdată cer cititorului să intuiască ce am în vedere. Mill însuși sugerează această idee prin modul în care se exprimă: „the meaning of the words *themselves*” („sensul cuvintelor însele”), „a general word, capable *in itself* of being affirmed” („un cuvânt general, capabil în sine de a predicat”), „the meaning of the word *itself*” („sensul cuvântului însuși”) ¹⁴³. Mai mult chiar, acesta formulează oarecum și explicit ideea unui sens intrinsec. Să analizăm numele „prim ministru”: acest nume conotă atributul de a fi ales de către cetățeni sau numit de președinte, în funcție de structura politică a fiecărei țări; „prim ministru” poate fi afirmat succesiv despre un număr indefinit de indivizi. Toate aceste considerații asupra conotației (*meaning*) au fost posibile, ne spune Mill, „without any *extrinsic proof*” ¹⁴⁴ (fără a apela la ceva extrinsec), numai pe baza conotației termenului respectiv. „Prim ministru” conotă în sine, în mod intrinsec, o anumită funcție politică. Sau numele „alb” implică *în mod exclusiv* calitatea de a fi alb. Nu putem predica „alb” despre ceva ce nu posedă culoarea albă. Din nou analogia cu uniforme militare este utilă: putem spune despre o uniformă că are, „în sine”, o formă specifică (mărimea 48). *Conotația unui nume reprezintă „un recipient în care sălășluiesc atributele ce sunt capabile în sine de a fi predicate despre felurite obiecte”*.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

Este Mill un mentalist ce susține că sensul este ceva comun, un gând pe care îl au oamenii, cum ar spune Frege, în virtutea căruia este posibilă numirea? Desigur, această impresie poate fi creată de ideea că atunci când într-un cerc de persoane cineva rostește cuvântul „alb” toți membrii au ceva comun în vedere, și anume atributul alb. Pentru Mill, conotația este atât determinată, cât și flexibilă. Filosoful englez se apropie mult de ideile lui Wittgenstein. Reflecțiile milliene asupra conotației fac apel la limbajul copiilor¹⁴⁵, așa cum Wittgenstein invocă limbajul primitiv în incursiunile sale filosofice de clarificare conceptuală. Copiii învață sensul numelor „om”, „alb”, văzând cum sunt ele aplicate multiplelor obiecte, și printr-un mod de generalizare și quasi-analiză hotărâsc ce trăsături comune au diferite obiecte. Ei știu cine le sunt frații și surorile înainte de a avea o concepție definită a cuvintelor „frate”, „soră”. Pe de altă parte, Mill argumentează că oamenii înțeleg multe cuvinte nu datorită faptului că ar avea un sens comun recunoscut, un gând, ci pentru că ei înșiși clasifică obiectele sub un nume comun pe *temeiul familiarității*. Conținutul semantic depinde de asemănări generale. Pe același temei al familiarității, evidențiat de Mill, critică Wittgenstein viziunea mentalistă asupra limbajului natural. Posibilitatea comunicării și a transmiterii mesajului nu este condiționată de trăsături care determină în mod categoric vreo identitate sau unitate, ci se realizează și pe baza *asemănărilor de familie*. Filosoful austriac ne propune să privim în jurul nostru pentru a vedea coerența semantică a cuvintelor, realizabilă în afara cadrului mentalist¹⁴⁶. Care este „talismanul mental” al cuvântului joc? Vorbim despre multe lucruri ca fiind jocuri, spre exemplu jocul de șah, jocul de table, jocul cu mingea, jocul cu cărțile, dansurile ș.a.m.d. Din aceste exemple nu transpare că ar exista o regula care ne permite sau ne interzice să predicăm termenul „joc” despre o activitate. În opinia lui Wittgenstein, jocurile formează o familie. Noțiunea de joc este extinsă „așa cum la torsul unui fir împletim o fibră sau alta”¹⁴⁷. „Iar rezistența fiului nu stă în aceea că vreuna din fibre străbate toată lungimea lui, ci în aceea că multe fibre se suprapun”¹⁴⁸. Cineva ar putea sugera că această critică a lui Wittgenstein se poate adresa și lui Mill în privința conotației determinate de anumite atribute. Trebuie, totuși, să luăm în considerare două observații: (1) Wittgenstein nu susține un principiu al asemănărilor de familie și nu argumentează că metafora firului se aplică tuturor cuvintelor, el vrea doar să arate că imaginea mentalistă este greșită¹⁴⁹; (2) pentru Mill, doar nivelul semantic contează, el nu își propune

¹⁴⁵ *Ibidem*, pag. 23.

¹⁴⁶ Vezi LUDWIG WITTGENSTEIN (2004), *Cercetări filosofice*, (traducere Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu), București: Humanitas, paragrafele 66-67.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 133.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ A. P. Iliescu își conține introducerea la ediția românească a *Cercetărilor filosofice* nu doar ca ghid ci și ca un advertisement direcționat pe două coordonate: Wittgenstein (i) nu a

să analizeze în mod independent limbajul natural și ce se află în mintea noastră; considerațiile lui apar pe fondul interesului pentru logică; nu tratează funcția numelor în general, ci numai maniera în care sunt direct folosite în procesul inducției: „Nu vom trata funcțiile numelor, considerate în general, ci doar maniera și gradul în care sunt instrumente directe în căutarea adevărului; cu alte cuvinte, în procesul inducției”¹⁵⁰. Analiza se face în vederea atributelor conotate de un nume în procesul inducției. Nu ține cont de ce se află în mintea cuiva în momentul rostirii, deoarece atributele sunt generalizabile și peste noi obiecte, astfel formându-se propoziții factuale, sintetice. Numele sunt folosite și fără a fi condiționate de o conotație delimitată. Sunt multe cazuri în care oamenii își desemnează animalele de casă cu termeni ciudați ca „pătrat”, „argint” sau „papuc”. În astfel de circumstanțe vorbitorii fac abstracție de conotația „consacrată” a cuvintelor și numirea se face în funcție de dorințe. Însă nu trebuie să tragem concluzia că dacă un câine poartă numele „pătrat” acest nume nu mai conotă o anumită formă geometrică. Millian vorbind, *predicarea corectă* a termenului „pătrat” despre un obiect se face în virtutea faptului că acel obiect are într-adevăr o formă pătrată. Totuși, nu putem considera că în cazul câinelui utilizarea cuvântului „pătrat” este incorectă. În fond, limbajul natural are un scop practic și se modelează după scopurile indivizilor. În discuția de față aceste situații sunt mai mult sau mai puțin irelevante, ceea ce interesează este nivelul semantic, unde putem discuta de corectitudine în sensul lui Mill, și cel logic.

“Numele proprii nu sunt conotative: acestea denotă individualii care sunt numiți de ele; dar nu indică sau implică vreun atribut ca aparținând acelor individuali”¹⁵¹.

În primul rând, numele proprii au scopul precis de a denota un individual: „Sorin” este un semn care introduce în discursul semantic individualul numit Sorin. În al doilea rând, acest nume nu indică vreo trăsătură aflată în posesiunea individualului. Desigur, în momentul botezului sau al numirii inițiale cineva poate să primească numele „Sorin” datorită faptului că a fost purtat de mulți membri ai familiei, i.e. bunicul, tatăl, unchiul, sau că părinții au față de nume o afinitate sentimentală. Însă numele, odată atașat, devine independent de orice motiv, care a mediat în prealabil procesul numirii. Nu putem afirma că semnul „Sorin” conține în sine toate aceste informații sau că atitudinea estetică a părinților constituie semnificația numelui „Sorin”. Mill dă exemplul orașului numit Dartmouth¹⁵². Un oraș este numit Dartmouth pe motivul că se află la gura râului Dart. Faptul că orașul se află la gura râului Dart nu reprezintă semnificația numelui orașului, așa cum susține Frege. Descripția care reprezintă

propus teorii asupra limbajului iar (ii) ceea ce a gândit reprezintă o “luptă” împotriva unor prejudecăți. Vezi „Studiu Introductiv” la LUDWIG WITTGENSTEIN (2004), *op.cit.*

¹⁵⁰ JOHN STUART MILL, *op.cit.* p. 434.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵² *Ibidem*.

modalitatea de prezentare a orașului, e.g. „poziționat la gura râului Dart”, nu constituie sensul numelui cu care indicăm spre oraș (referința), e.g. „Dartmouth”. Argumentul pe care îl aduce Mill pentru a-și susține idea se întărește astfel: să ne imaginăm următoarea situație în care râul Dart ar seca sau un cutremur i-ar schimba cursul și astfel râul nu ar mai avea nici o legătură cu orașul; în pofida acestor derulări de evenimente noi vom numi în continuare acel oraș „Dartmouth”. Dacă admitem că faptele formează o parte a semnificației atunci, ori de câte ori apar evenimente ce produc schimbări, suntem obligați să nu mai utilizăm numele. Și totuși, nu facem acest lucru. Sunt multe experiențe ale vieții de zi cu zi care ne fac să spunem că Mill a intuit corect acest aspect. Oameni¹⁵³, lucruri, clădiri sau locuri pe care le-am vizitat sau schimbat radical dar cu toate acestea ne referim la ele cu aceleași nume proprii. „Numele proprii sunt legate de subiecții înșiși, și nu sunt dependente de continuitatea vreunui atribut”¹⁵⁴. Strategia argumentativă a lui Mill se bazează pe faptul că indentifică o contradicție în raționament. Iată o reconstrucție:

1. Numele proprii sunt dependente de atributele referinței.
2. Atributele cu care am identificat referința reprezintă sensul.
3. Sensul unui nume propriu este constituit din atributele ce se află în posesia referinței.
4. *Ergo*: Ori de câte ori se modifică setul de atribute ale unei referințe, se schimbă și numele propriu cu ajutorul căruia am indicat referința respectivă.
5. Concluzia este invalidată de fapte empirice.

Concluziile la care ajunge Mill plecând de la acest raționament nevalid sunt: (i) numele proprii nu sunt dependente de continuitatea vreunui atribut al referinței și (ii) numele proprii sunt etichete atașate referinței deoarece nu au un sens care constă în trăsăturile pe care le posedă referința.

Un alt argument pe care îl aduce Mill se prezintă tot sub forma unui exemplu: hoțul din povestea „O mie și una de nopți” face un semn pe o casă cu scopul de a o distinge de celelalte case și de a o recunoaște. În felul acesta trebuie să privim și numele proprii, ne spune Mill, ca semne ce au un caracter referențial, distinctiv și care nu „spun” nimic despre referință. Funcția distinctivă a numelor proprii este până la urmă provizorie, căci Morgiana, un alt personaj din poveste, însemnează toate casele în aceeași manieră pentru a-l sabota pe hoț. Acesta din urmă nu reușește să identifice casa și semnul își pierde menirea de a distinge între obiecte.

Michael Lockwood susține că propoziția „numele proprii sunt non-conotative” înseamnă că funcția standard în vorbire a numelor proprii este referențială¹⁵⁵. Mill dă un temei în sprijinul acestei interpretări. El pare a nu fi conștient că expresia „Tatăl lui Socrate” poate avea o utilizare referențială și

¹⁵³ Celebre sunt cazurile din filmele hollywoodiene în care personajele principale, din pricina unor accidente, suferă schimbări fizice și psihice complete însă poartă același nume.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

afirmă că „Sofronicus” și „Tatăl lui Socrate” deși se referă la același individual au scopuri diferite: primul nume referă la un individual și îl distinge de ceilalți¹⁴ pe când cel de-al doilea indică un fapt despre individual, i. e. că este tatăl lui Socrate. Vom opera o reducere dacă considerăm interpretarea lui Lockwood întru totul validă. Propoziția „numele proprii sunt non-conotative” presupune două lucruri: (1) numele proprii au un caracter referențial și (2) nu conțin în sine nici o informație despre obiectele la care se referă. Semnul scris pe casă, argumentează Mill¹⁵⁶, nu declară în sine nici o caracteristică despre casa respectivă, spre exemplu că ar fi casa persoanei X sau că este făcută din cărămidă. Concluzia filosofului englez este că numele proprii sunt simple semne (*mere marks*) „purtate” de obiecte, și se aseamănă cu ideea lui Wittgenstein conform căreia „a numi ceva este asemănător cu a atașa unui lucru o tăbliță cu un nume”¹⁵⁷.

În continuare, vom analiza în ce măsură sunt îndreptățite obiecțiile ce i se aduc lui Mill. Fregean vorbind, semnele implică un gând, care este obiectiv și se află în mintea noastră. Din punctul de vedere al lui Searle, numele sunt „cârlige” pentru mănunchiuri-de-descripții („pegs on which to hang descriptions”). Deși pare că se află în tabăra opusă, concepția milliană este compatibilă cu imaginea descriptivistă în sensul că o epuizează parțial. „Un nume propriu este doar un semn fără un sens care îl conectăm în mintea noastră cu ideea subiectului, pentru ca în momentul în care semnul este văzut de ochii noștri sau ne apare în minte, noi putem să ne gândim la acel obiect individual”¹⁵⁸. Conexiunea semnului în mintea noastră cu ideea obiectului reprezintă, de fapt, cadrul în care se dezvoltă descriptivismul. Mill nu ne împiedică să conectăm un semn cu un gând sau cu un mănunchi-de-descripții, deoarece *sensul fregean* este echivalent cu *idea despre obiect și mănunchiul-de-descripții* este echivalent cu ceea ce numește filosoful englez „*records of our own experience*”. Când indicăm prin ostensiune („pointing to”) către Brown sau către un oraș, spre exemplu New York, nu oferim vreo informație sau indicăm o anumită trăsătură a referinței în cauză. Ceea ce facem, în schimb, este să introducem în discurs un individual, obiect, entitate. Mill, însă, menționează că pentru a identifica individualii putem să-i conectăm cu informații: acesta este New York și, în continuare, am spune că în acest oraș se află muzeul X sau monumentul Z. Identificarea se face în virtutea faptului că interlocutorul a vizitat deja („previously acquainted”) orașul sau deține informații din auzite, nu datorită vreunui atribut implicat de numele „New York”. Singura informație pe care o primim este că referința poartă numele „New York”. Legătura identificatoare dintre un nume propriu și referința sa se face cu ajutorul informațiilor, dar, *nota bene*, ele sunt furnizate de

¹⁵⁵ MICHAEL LOCKWOOD, “On Predicating Proper Names”, *The Philosophical Review*, vol. 84, no. 4. (octombrie 1975), p. 496.

¹⁵⁶ JOHN STUART MILL, *op.cit.*, p. 22.

¹⁵⁷ LUDWIG WITTGENSTEIN (2004), *op.cit.*, p. 99.

¹⁵⁸ JOHN STUART MILL (1884), *op.cit.*, p. 22.

„records of our own experience”, nu de numele proprii. În virtutea unei experiențe turistice cineva poate conecta descripții definite de numele unui oraș,¹⁵ nu și invers; adică numele unui oraș nu va furniza un set de descripții care aparține referinței. Aici se impune un avertisment: pentru Mill există o distincție între conotație și informație deoarece, în ciuda faptului că un nume propriu este non-conotativ, el poate să furnizeze informații, dar informațiile pe care ni le furnizează sunt banale: un nume ne poate spune că este pur și simplu numele unui obiect sau că face parte din lista tradițională sau locală de nume care sunt folosite pentru a boteza obiecte. Cel mai important aspect, și acest lucru îl interesa pe Mill, este reprezentat de faptul că astfel de informații sunt irelevante în procesul inducției. Acest fapt dovedește că interpretarea lui William Kneale este greșită: numele proprii nu sunt o înșiruire de litere aleatorii; în virtutea biografiei noastre personale numele proprii pot să refere spre obiecte și nu pentru că ar avea un sens; biografia personală a indivizilor nu trebuie confundată cu nivelul semantic, și chiar mai mult aceasta este irelevantă pentru analiza semantică.

Când Searle susține că Mill refuză să răspundă la întrebarea „în virtutea cărui fapt un nume poate să refere?”, acesta din urmă îi poate replica: „ai răspuns tu deja în locul meu”. Mill și Searle sunt aceeași voce atunci când afirmă că numele proprii nu au un sens dacă înțelegem prin asta că sunt folosite referențial și nu specifică caracteristici ale obiectelor. Relația limbaj-minte este neimportantă pentru Mill și o tratează evaziv; el dorește doar să puncteze că numele proprii sunt simple etichete ce nu conțin în sine atribute potențial predicabile despre obiecte, așa cum se întâmplă în cazul numelor conotative. Numele „Socrate” nu indică în mod intrinsec că ar fi numele celui mai faimos filosof grec. Metaforic vorbind, „Socrate” este tăblița ce se află pe uniformă, iar aceasta din urmă dispune posibilitatea de a fi interpretată în feluri diferite (searlian, fregean, carnapien, etc.).

Uneori, modalitatea cea mai bună de a înțelege o idee este să luăm în considerare o obiecție care relevă un lucru important, chiar dacă nu este validă. Voi încerca în cele ce urmează să extrag o astfel de obiecție din studiul lui G. O. Whitehead¹⁵⁹ despre sistemul de numire a triburilor Bari. Cercetând scopul numelor în cadrul vieții acestor triburi, Whitehead arată că trăsătura cea mai importantă a numelor personale este semnificația ordinală sau serială. Numele serveau pentru a arăta în ce ordine a fost născut un copil. Primul născut era numit Tonun, al doilea Lador, al trilea Wani sau Wanike, al patrulea Pitia. În afara faptului că purtau o semnificație serială, numele indicau și ce poziție ocupau copiii în succesiunea fiilor sau în succesiunea fiicelor. De exemplu, „Lensuk” este numele primului fiu născut după o fiică și „Sukoji” este numele primei fiice născută după un fiu. Aceste situații sunt bune exemple de nume proprii care *indică în sine* atribute ce aparțin referinței, e.g. trăsături relaționale. Sistemul numirii al triburilor Bari se bazează pe principiul clasificării. Tradiția

¹⁵⁹ G. O. WHITEHEAD, „Personal Names Among the Bari”, *Man*, vol. 47 (martie 1947).

și credința foarte puternică într-o configurație serială a grupului a făcut ca numirea în rândul triburilor Bari să fie în mod direct determinată¹⁶ conformitate cu modul lor de viață și, astfel, să-l oglindească pe deplin.

Totuși, dacă cineva ar vedea cazul triburilor Bari ca un contraexemplu, putem considera că Mill a greșit atunci când a punctat că distincția conotativ-non-conotativ este cea mai profundă în privința naturii limbajului („which go deepest into the nature of language”)? Nu, dacă facem o precizare și o vom corobora apoi cu o idee centrală gândirii lui Wittgenstein. Limbajul pe care îl are în vedere Mill este în mod clar cel al culturii europene. Cultura europeană are presupuziții specifice asupra limbajului, și se instituie, astfel, un anumit joc de limbaj, diferit de celelalte culturi în care se instituie alte jocuri de limbaj (reguli și practici ale limbajului). Pentru Wittgenstein reprezentarea unui limbaj înseamnă reprezentarea unui mod de viață¹⁶⁰. Limbajul nu poate fi separat de presupuzițiile ce structurează o formă de viață. Principiul pe care se întemeiază numirea în jocul de limbaj al culturii europene diferă de cel al triburilor Bari. Obiecțiile și contraexemplele împotriva unei concepții despre un anumit joc de limbaj nu-și pot avea sursa într-un alt joc de limbaj deoarece sunt puse în joc reguli și practici lingvistice diferite. Rezultatul explicitării și coroborării va pune în loc de „which go deepest into the nature of language” enunțul „which go deepest into *the nature of our language*”.

Modul în care folosește Mill noțiunea de sens diferă de celelalte concepții prezentate. În bună măsură, nodul gordian a luat naștere din neputința de a explica faptul că cei care s-au angajat în această dezbatere filosofică folosesc conceptul de sens în mod diferit. Sensul millian nu este un gând, o modalitate de prezentare a referinței, mănunchiul-de-descripții identificatoare sau orizontul de așteptare al unui individ cu privire la un nume, ci este reprezentat de atributele conotate în mod intrinsec de un nume. Atributelor stabile care formează conotația unui nume au un caracter intrinsec deoarece sunt înrădăcinate într-un joc de limbaj ca mod de viață. Prin natura conceptului de sens propus, Mill se delimitează clar de imaginea descriptivistă. Un nume propriu nu indică spre o trăsătură aflată în posesia referinței și în acest sens trebuie să înțelegem lipsa semnificației. Numai atunci când numele „Sorin” va conține în sine atribute ce sunt capabile de a fi afirmate în felul în care numele „Tonun” conține în sine posibilitatea de predicare a atributului de a fi primul născut, vom putea spune că are un sens, așa cum l-a înțeles John Stuart Mill.

Aș dori să închei cu un gând din *Îsemnările postume* ale lui Wittgenstein: „Trebuie uneori să scoatem din limbă o expresie, să o dăm la curățat – și putem atunci să o introducem din nou în circulație”¹⁶¹. Am încercat să curăț conceptul

¹⁶⁰ Vezi LUDWIG WITTGENSTEIN (2004), *op.cit.*, paragraful 19.

¹⁶¹ *Idem* (2005), *Îsemnări postume*, (traducere Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu), București: Humanitas, p. 84.

ÎNTRE CREDINȚĂ ȘI SPERANȚĂ: JOHN STUART MILL, PROFETUL RELIGIEI UMANITĂȚII

IONUȚ UNTEA

All things, however effete, which have ever supplied, even imperfectly, any essential want of human nature or society, live on with a sort of life in death until they are replaced. So the religions of the world will continue standing, if even as mere shells or husks, until high-minded devotion to the ideal of humanity shall have acquired the twofold character of a religion, viz., as the ultimate basis of thought and the animating and controlling power over action (*J. S. Mill, 1854*)¹⁶²

Deși mărturisea că nu a avut niciodată o religie, John Stuart Mill era departe de a desconsidera locul religiei în viața unui om. Produs al dorinței omului de a cunoaște și de a se împlini, religia, în viziunea sa, avea aspecte deopotrivă pozitive și negative. Supraviețuirea ei o asemenea perioadă de timp arăta că idealurile în vederea cărora a fost inventată nu fuseseră întru totul atinse. Dar neîmplinirea lor, nici după atâta vreme, ar fi putut indica faptul că religia era o călăuză nepricepută. De ce, atunci, nici o altă construcție a spiritului nu i-a putut lua locul? Spre deosebire de cei care disprețuiau religia, Mill înțelege că neapariția unei alte modalități mai eficiente de cultivare a idealurilor umane s-a datorat, pe de o parte, dogmatismului religiei care, devenind oficială, a interzis opiniile critice dar și, pe de altă parte, meritelor pe care ea le-a avut și pe care nimic nu le-a putut surclasa. Existența acestui al doilea aspect în opera filosofului englez a fost însă neglijată de către comentatori. De aceea, Religia Umanității a părut o simplă încercare de

¹⁶² „Toate lucrurile, oricât de vechi, care au satisfăcut vreodată, chiar și în mod imperfect, orice nevoie esențială a naturii umane sau a societății, trăiesc în continuare într-un fel de viață în moarte până când sunt înlocuite. Astfel religiile lumii vor continua să rămână, chiar dacă numai ca niște simple cochilii sau învelișuri, până când devoțiunea caracterizată de sentimente și principii înalte față de idealul umanității își va dobândi caracterul îndoit de religie, ca bază esențială de gândire, și puterea animatoare și conducătoare asupra acțiunii”, *apud* LINDA C. RAEDER, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Washington DC, 1999, p.150.

înlocuire a religiei de până atunci, al cărei singur aspect pozitiv fusese acela că menținut o oarecare ordine socială, asemenea unui drog care, printre numeroasele sale efecte nocive, mai seamănă și firava iluzie a fericirii.

În articolul de față voi încerca să arăt că filosoful englez numește „religie” proiectul său pentru umanitate tocmai datorită meritelor incontestabile ale religiei. Planul lui este să propună o religie care să păstreze tot ce era pozitiv la vechea concepție (dacă e posibil, în cel mai înalt grad), iar în același timp să evite pericolele ce ar amenința noua religie să cadă și ea pe aceeași pantă alunecoasă a dogmelor.

Reușește însă filosoful să vestească o religie care nu doar să cultive idealurile înalte, ci să dea și posibilitatea atingerii lor? Voi arăta că, în calitate de profet, Mill nu are pretenția că a descoperit soluția definitivă, religia sa rămânând deschisă îmbunătățirilor, neînchizându-se în dogmatism.

Primele sale propuneri se remarcă prin măiestria cu care reușește să evite o parte din aspectele negative ale religiei tradiționale care semănau cea mai mare discordie între credincioși, împiedicând unitatea lor să se înfăptuiască. Dacă înțelegem importanța soluțiilor sale, ne dăm seama că aceste sugestii sunt foarte importante și azi.

Capitolul unu este introductiv, încercând să arate ce l-a determinat pe Mill să opteze pentru o Religie a Umanității și nu, de exemplu, pentru o artă a umanității, sau pentru oricare altă formă de cultivare a idealurilor. În capitolul doi va fi prezentată mai îndeaproape religia neteistă a lui Mill, împreună cu reformele propuse: reconsiderarea ideii de perfecțiune, uzurparea divinității dar nu eliminarea acesteia, aducerea fericirii de dincolo, în primul rând, aici, pe pământ, și cheia prin care reușește să propună primele elemente ale unei astfel de religii mai utile pentru progresul spiritual al umanității, *inversarea raportului dintre credință și speranță*.

I. De ce o religie a umanității?

În acest capitol voi încerca să răspund la întrebarea *de ce vrea* Mill o „religie” a umanității? Voi încerca să arăt care este, în viziunea lui, meritul religiei în această complicată succesiune de suișuri și coborâșuri pe care o numim viața omului și în ce mod valorizează ea, în concepția filosofului, tocmai acele aspecte ale vieții particulare și publice și tocmai acele componente ale constituției ființei umane, pe care gândirea nereligioasă nu le ia în seamă îndeajuns sau chiar le uită.

Pentru a răspunde la această întrebare este necesar să observăm în acest prim capitol trăsăturile religiei în optica lui Mill.

a. Definirea religiei de către Mill

Unii comentatori au crezut că filosoful englez, deși nu agreează religia, o
³ pte cu titlu provizoriu, atât pentru faptul că se temea de o lume care, fără
 religia ce a susținut de secole moralitatea, s-ar putea prăbuși în anarhie, cât și
 pentru că religia ar preîntâmpina căderea în deznădejde a celui care s-ar vedea
 învins de dificultățile vieții. Aceasta este, de exemplu, poziția lui Robert Carr în
 articolul său „*The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant
 Scepticism*”¹⁶³, unde afirmă, de asemenea, că Mill ar vedea din această cauză
 religia ca pe o „necesitate psihologică”¹⁶⁴. Linda Catherine Raeder folosește
 termeni mai duri. Încercând, la sfârșitul lucrării sale, *John Stuart Mill and the
 Religion of Humanity*, o paralelă vagă între Mill și Lenin¹⁶⁵, luând în considerație
 binecunoscutul text din *Utility of Religion* despre aspirațiile nemărginite ale
 omului văzute în contrast cu variatele limite ale vieții pământești¹⁶⁶, ea crede că
 Mill consideră religia un „opium pentru popor”¹⁶⁷.

Să fi crezut însă Mill că omul are nevoie de o minciună ca să
 supraviețuiască? Dacă ar fi considerat că religia e un drog al speranței, un
 simplu instrument pentru păstrarea status quo-ului, atunci filosoful libertății nu
 s-ar mai fi deosebit de guvernatorii și de prelații pe care i-a criticat atât de mult.
 De aceea, cred că este necesară precizarea modului în care Mill definea religia.

Esența religiei

În concepția lui Mill, aspectul esențial al religiei este “îndrumarea
 puternică (*strong*) și încredințată (*earnest*) a emoțiilor și a dorințelor către un
 obiect ideal, recunoscut ca cea mai înaltă desăvârșire și ca superior pe bună
 dreptate față de toate obiectele egoiste ale dorinței”¹⁶⁸.

Această frază este sinteza prin excelență a concepției lui Mill despre
 religie. Merită prin urmare o atenție deosebită. Dacă analizăm cu atenție
 adjectivele *strong* și *earnest* ne dăm seama că alăturarea lor nu este
 întâmplătoare. *Strong* nu ar rezista fără *earnest*, pentru că tocmai încredințarea
 este cea care îi oferă motivația. O astfel de forță nu se va putea epuiza niciodată.
 Această forță, împreună cu recunoașterea existenței unui obiect care să fie mai
 presus de orice alt obiect al vreunei dorințe egoiste, este caracteristică religiei în
 optica lui Mill, iar nu teismul, nu mântuirea, nu postularea unei alte lumi.

¹⁶³ ROBERT CARR, „The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant
 Scepticism”, în *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, no. 4 (1962), p. 485.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 478.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 542.

¹⁶⁶ JOHN STUART MILL, „Utility of Religion”, în *Three essays on Religion*, Longmans,
 Green, Reader, and Dyer, London, 1874, p. 419.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 224.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 422.

Această definiție, însă, cuprinde în germene strategia prin care John Stuart Mill va încerca elaborarea religiei umanității. De fapt, alăturarea celor două adjective, *strong* și *earnest*, ne arată mai mult decât o simplă concepție despre religie. Ea este cheia prin care Mill va rezolva dificultatea pe care o întâlnise, imposibilitatea realizării unei religii neteiste, dificultate peste care Auguste Comte, cu toate încercările sale de a înlocui religia cu arta, nu trecuse.

În capitolul al doilea voi prezenta pe larg strategia adoptată de filosoful englez pentru a realiza Religia Umanității. Deocamdată, pentru a arăta că Mill se diferențiază net de cei ce considerau religia un opium al poporului, continuăm cu diferența între concepția despre religie a lui Mill și religia oficială.

Dogmă și Religie

Conform contemporanilor săi, John Stuart Mill nu era un om religios. El însuși mărturisea în autobiografie că nu a renunțat la credința religioasă, pentru că n-a avut-o niciodată¹⁶⁹. Dar faptul de a nu fi credincios nu implică și antireligiozitatea. Se pare însă că pentru susținătorii religiei oficiale acest lucru nu era evident. De aceea, pe una din paginile Catalogului British Museum al Cărților Tipărite, în dreptul numelui de Mill, John Stuart, stă așteptivul de „Antihrist”¹⁷⁰.

Filosoful englez și-a câștigat acest renume negativ în principal datorită disprețului său față de „vechile opinii” (*old opinions*) care sunt un adevărat obstacol pentru apariția opiniilor mai potrivite în privința acelorși chestiuni. Prin „vechile opinii” Mill nu desemna însă doar pe cele din domeniul religiei. Un fragment din „*Civilization*”, *Dissertations and Discussions* ne face să înțelegem mai bine acest lucru: „Principiul însuși al religiei dogmatice, al moralei dogmatice, al filosofiei dogmatice trebuie smuls din rădăcini, nu vreo manifestare particulară a acestui principiu”¹⁷¹. Deci el lupta împotriva dogmatismului de orice fel, din orice domeniu, fie el religios, filosofic, moral. De aceea, nu credința religioasă în special constituia ținta atacurilor sale, ci dogmatismul religios; nu religia era piedica în calea progresului ideilor și mentalităților din societatea în care trăia, ci dogmatismul care, interzicând orice critică în plan religios, în loc să vitalizeze religia, contribuise și mai mult la atrofierea credinței religioase în epocă. Mill era doar cel ce a atras atenția asupra pericolului ce plana asupra lăncezelii dogmatice caracteristice religiei timpului său.

În *Despre Libertate* el își va exprima chiar admirația pentru creștinii primelor secole care, fiind deschiși oricărei controverse privind religia lor, au

¹⁶⁹ *Idem, Autobiography (early draft)*, Longmans, Green, Reader, and Dyer, London, 1873, p. 44.

¹⁷⁰ Cf. ROBERT CARR, *op. cit.*, p. 475.

¹⁷¹ JOHN STUART MILL „*Civilization*”, în *Dissertations and Discussions* I, 227, *apud* ROBERT CARR, *op. cit.*, p. 482.

năstrat și au cultivat un creștinism autentic, viu. Când însă credința a fost⁵ isă în formule reci, care nu spuneau nimic credinciosului de rând, a devenit ceva străin de nevoile cotidiene, dogmele sale reprezentând o adevărată piedică pentru afirmarea soluțiilor mult așteptate¹⁷². Dogma este, așadar, pentru filosoful englez o formulă moartă, nu un adevăr viu.¹⁷³ El nu a identificat credința cu dogma, ci a văzut dogma ca pe o piedică în calea credinței. Reținerea acestui aspect este foarte importantă deoarece, așa cum voi arăta în capitolul al doilea, Mill modelează în așa fel noua religie încât să scape de pericolul regresului în dogmatism.

Religie și poezie

Am amintit mai sus că Auguste Comte credea într-o înlocuire a religiei cu arta. Iată ce spune filosoful francez: „Poetul este chemat acum către adevărata sa misiune, care constă în a da frumusețe și grandoare vieții omenești, inspirând un sens mai adânc relației noastre cu Umanitatea”¹⁷⁴.

John Stuart și Harriet erau intrigați nu de originea religiei la cei primitivi, ci de *persistența* ei printre cei cultivați. Răspunsul la această situație va fi dat de Mill în *Utility of Religion*: „Atâta timp cât viața omului este insuficientă pentru a satisface aspirațiile sale, va continua să existe o sete pentru lucruri înalte, care își găsește astămpărul cel mai clar în religie. Atâta timp cât viața va fi plină de suferință, va fi o nevoie continuă de alinare, pe care o oferă celor egoiști așteptarea raiului, iar celor blânzi și mulțumitori o oferă iubirea lui Dumnezeu. *Deci valoarea religiei pentru individ, ca sursă de împlinire personală atât în trecut cât și în prezent, nu poate fi pusă la îndoială*”¹⁷⁵. Așadar religia întâmpină setea umană de idealuri. Mill vrea să sublinieze aici că esența oricărei religii este *întâmpinarea idealurilor umane*, chiar dacă aceste idealuri sunt convertite în viața cotidiană de către unii în rai, iar de alții în iubirea lui Dumnezeu. Dacă luăm în considerare acest lucru, vedem că tonul nu e deloc disprețuitor față de religie ci, din contră, admirativ. Tocmai de aceea religia a persistat, pentru că a avut un țel nobil, nu pentru că a oferit materie și dorințelor egoiste.

Și totuși, după Mill, religia nu este singura care poate răspunde aspirațiilor omului: „Religia și poezia se adresează, cel puțin în unul din aspectele lor, către aceeași parte a constituției umane: amândouă răspund aceleiași dorințe, aceea a *concepțiilor ideale* mai importante și mai frumoase decât vedem că se practică în proza vieții omenești”¹⁷⁶. Mill chiar relatează în

¹⁷² *Idem, On Liberty*, 4th ed., Longmans, Green, Reader and Dyer, London, 1869, p. 258.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 243.

¹⁷⁴ AUGUSTE COMTE, *A General View of Positivism*, Brown Reprints, Dubuque, Iowa, 1971, p. 368, *apud* COLIN HEYDT, “Narrative, Imagination, and the Religion of Humanity in Mill’s Ethics”, în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 1 (2006), p. 104.

¹⁷⁵ Subl. n., JOHN STUART MILL, *Utility of Religion ...*, pp. 419-420.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 419.

Autobiografie cum poeziile lui Wordsworth i-au fost în tinerețe ca ⁶ medicament pentru starea sa de spirit¹⁷⁷.

Dar dacă religia și poezia ar fi echivalente, atunci de ce Mill numește totuși noua sa formă de perfecționare-venerare a umanității *religie*? Are religia ceva în plus? Ce diferențiază religia de poezie? Vom vedea aceasta în secțiunea a doua.

b. Avantajele religiei

Așa cum am văzut, pentru Mill valoarea religiei ca sursă, atât în trecut, cât și în prezent, a satisfacerii pentru individ a sentimentelor elevate, nu poate fi pusă sub semnul întrebării. Poziția sa este foarte clară. Cu toate acestea Linda C. Raeder, citind același text, a ajuns la concluzia că religia pentru Mill ar fi un opium al poporului. Nu putem considera însă că filosoful englez ar fi atribuit religiei doar o valoare istorică, asemenea lui Comte, deoarece Mill afirmase că religia era valoroasă și pentru prezent.

Ce l-a determinat pe filosoful englez să facă o asemenea afirmație care, la prima vedere, nu se potrivește nici cu întregul context al gândirii sale și nici cu faima negativă pe care și-o făcuse în epocă în ceea ce privește religia?

În prima parte a acestui capitol am arătat că atacurile sale nu erau îndreptate împotriva religiei ca fenomen, ci împotriva dogmatismului care înăbușea religiozitatea oamenilor. Or, Mill voia să recupereze tocmai această religiozitate de care contemporanii uitaseră. Ilustrarea acestei religiozități în viața lui este relația sa cu Harriet. El va mărturisi în *Autobiografie*: „Amintirea ei este o religie pentru mine, iar aprobarea ei, standardul după care (...) mă străduiesc să-mi orânduiesc viața.”¹⁷⁸. De aceea relația cu Harriett pentru el va deveni modelul relațiilor dintre oameni într-o lume în care egoismul, frica de pedeapsă, dorința de îmbogățire nu trebuie să aibă ultimul cuvânt.

Tot în *Autobiografie* Mill își va exprima disprețul pentru nivelul moral foarte scăzut al societății sale și față de absența sentimentelor înalte care, de cele mai multe ori, erau invocate doar de dragul unor formalități de ocazie¹⁷⁹. Mill observase deci că idealurile, concepțiile înalte, nu mai erau crezute ca reale, ci doar afișate din când în când pentru păstrarea formalităților. Ce ar putea restaura *realitatea* idealurilor?

Ne reîntoarcem acum la comparația semnalată la sfârșitul primei secțiuni din acest capitol între religie și poezie. Așa cum am arătat, conform lui Mill, religia și poezia au la bază aceeași componentă a omului: înclinația de a cultiva concepții ideale, cu mult superioare celor pe care le vedem în viața de zi cu zi. Dar ceea ce distinge religia de poezie este „setea de a cunoaște dacă aceste

¹⁷⁷ *Idem, Autobiography...*, p. 150.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p.251.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 60.

7

noțiuni imaginabile au ca răspuns realități din altă lume decât a noastră”¹⁸⁰. De asemenea, tot în *Utility* recunoaște că religia creștină, oricât de decăzută ar fi în timpul său, se remarcă totuși prin *ceva* ce dă ideilor noastre de perfecțiune o forță ce nu poate fi egalată de forța generată de vreo altă concepție ideală. Acest *ceva* este *realitatea* unei ființe supreme¹⁸¹.

Și poezia, adresându-se aceleiași componente a sufletului uman, idealizează realitatea, face viața mai frumoasă, dar are un defect: nu dă încrederea că e posibilă și o realizare *de facto*. Religia e mai mult decât aceasta prin sinteza spectaculoasă între mit și artă, prin promovarea unui ideal ultim și cultivarea sentimentului de venerare față de acesta, și prin încrederea pe care o inspiră, că acest ideal există cu adevărat, și că întreaga viață trebuie închinată căutării lui. Tocmai de aceea John Stuart Mill numește forma sa de venerare a umanității *religie*, pentru a încerca, aidoma religiei, să sublinieze *realitatea* idealului predicat de ea, adică să dea oamenilor însuflețiți de idealul umanității *încrederea* (credința) că modelul unei umanități perfecte există cu adevărat și că eforturile susținute ale oamenilor vor atinge în cele din urmă acest ideal.

Din nefericire, neajunsul religiei este că, deși predică realitatea idealului, o vede proiectată într-o altă lume; Mill are nevoie de ea aici. Vom vedea în continuare dacă va reuși să aducă realitatea acestui ideal în planul mundan.

II. Profetul Mill și dificultatea predicării unei religii neteiste

În acest al doilea capitol vom privi mai îndeaproape critica lui John Stuart Mill îndreptată asupra celei mai bune religii în viziunea sa și vom evidenția motivele care l-au convins să-și ia responsabilitatea reformării ei, reformă aproape sinonimă însă cu inventarea alteia. Dacă în primul capitol am menționat constatarea lui Mill că religia oficială nu mai era de mult o religie vie, în acest capitol voi arăta că, în viziunea sa, numai îngroparea, sub greutatea cuvintelor sale, a acestui cadavru, care sufoca și atrofia capacitatea creatoare a celor însuflețiți de idei înalte, ar fi putut permite nașterea unei noi religii, care să nu păstreze decât virtuțile celei dinainte. O astfel de misiune însă se prefigura a fi destul de dificilă, atât pentru că noua religie trebuia să își arate superioritatea netă față de cea veche, mai ales în ochii celor nostalgici, cât și pentru că predicarea ei implica riscuri pe care nu oricine și le-ar fi putut permite.

a. Scepticismul lui Mill și dezavantajele teismului

¹⁸⁰ *Idem, Utility of Religion...*, p. 419.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 486.

Unul din fermentii care, în viziunea lui Mill, au determinat alter: ⁸ religiei predicate de Hristos era teismul: „Adevărat, imaginea perfecțiunii a fost imperfectă și, în multe privințe denaturantă și deformantă, nu numai din partea ideilor morale joase ale timpurilor, dar și din partea mulțimii de contradicții morale pe care închinătorul amăgit a fost obligat să le înghită din presupusa necesitate de a complimenta Principiul Binelui prin înzestrarea lui cu putere infinită”¹⁸².

Deci ideea unui Dumnezeu ca imagine a perfecțiunii s-a dovedit neviabilă, deoarece a gândi un Dumnezeu deopotrivă atotputernic și atotbun însemna a admite o întreagă serie de contradicții care mai mult amăgesc decât deschid ochii celui animat de concepții înalte. Neîmplinirea acestor concepții împiedică realizarea fericirii personale, atât de necesară unei vieți omenești.

Creștinismul ca teism eșuează deci în furnizarea acestei fericiri pe care o promisese și care, după Mill, este ingredientul esențial al unei vieți conștiente, deci al unei vieți omenești¹⁸³.

Greșeala teismului a fost că a lăsat deschisă posibilitatea confuziei între fericirea provenită din surse neegoiste și fericirea egoistă. Această confuzie a fost posibilă datorită însuși felului de a privi principiul perfecțiunii. În optica teistă, perfecțiunea trebuia în mod necesar să cuprindă în ea atotputernicia. Pentru Mill includerea atributului atotputerniciei în principiul perfecțiunii este o greșeală. De aceea el este ironic atunci când vorbește de necesitatea completării principiului Binelui cu posesiunea puterii absolute.

Această critică a filosofului englez ne deschide astfel o dimensiune foarte interesantă a concepției sale despre perfecțiune: a fi perfect nu implică în mod necesar și a fi atotputernic. Imersiunea atotputerniciei în ideea de perfecțiune nu face decât să producă erori grave în evaluarea rolului principiului perfecțiunii în susținerea lumii și modului în care oamenii se vor îndrepta către acest principiu.

De aceea, el spune: „Singura teorie morală acceptabilă a Creației este că Principiul Binelui nu poate să supună dintr-o dată și într-un tot puterile răului, fie ele fizice sau morale; că nu ar putea să așeze omenirea într-o lume liberă de necesitatea unei lupte fără încetare cu puterile răului sau să o facă mereu victorioasă în această luptă, ci ar putea-o face și chiar a făcut-o capabilă de a purta în continuare lupta cu tărie și cu din ce în ce mai mult succes. Dintre toate explicațiile religioase ale rânduiei firii (ale ordinii naturii), numai aceasta nu se contrazice nici pe sine, nici faptele pentru care este o încercare de explicare”¹⁸⁴.

¹⁸² *Ibidem* p. 486.

¹⁸³ Acest lucru reiese, de exemplu, din următoarele: „În general și în mod obișnuit, nu cei fericiți sunt cei mai neliniștiți fie pentru o prelungire a acestei vieți sau pentru o viață în lumea de dincolo: ci cei care n-au fost niciodată fericiți. Cei care ai fost fericiți pot rezista să se despartă de existență: *dar e greu să mori fără să fi trăit vreodată*” (subl. n.), JOHN STUART MILL, *Utility of Religion...*, p. 426).

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 389.

Și, în alt loc din aceeași operă: „Puterea Creatorului odată ce a fost
 9 noscută ca limitată, nu există nimic care să infirmă presupunerea că
 bunătatea lui este completă și că chipul perfect în mod ideal la a cărui
 asemănare ar trebui să aspirăm, și la a cărui presupusă aprobare să ne raportăm
 acțiunile, ar putea avea o existență reală într-o Ființă căreia îi datorăm toate
 bunurile de genul acesta de care ne bucurăm”¹⁸⁵.

Dar chiar și astfel regândit, teismul are un dezavantaj: prin faptul că
 stabilește un standard al perfecțiunii atât de îndepărtat, încât absența lui ar putea
 fi confundată cu inexistența, în loc să unească pe oameni sub același ideal, mai
 mult îi dezbină. Marele merit al întemeietorului creștinismului a fost, după Mill,
încarnarea idealului perfecțiunii într-un reprezentant al umanității: „Pentru că
 Hristos, mai degrabă decât Dumnezeu, este cel pe care Creștinătatea l-a arătat
 credincioșilor ca model de perfecțiune pentru umanitate. Dumnezeul întrupat,
 mai mult decât Dumnezeul evreilor sau al naturii, este cel care, fiind idealizat, a
 cucerit atât de mare și salvator gândirea modernă”¹⁸⁶. În marea sa admirație
 pentru personajul istoric iudeu, și nu pentru Dumnezeul creștin, rod al
 imaginației pioase ulterioare, Mill forțează într-atât textul biblic încât este gata
 să afirme că Hristos n-a intenționat niciodată să se proclame Dumnezeu, deși S-a
 arătat întotdeauna pildă de perfecțiune: „...rămâne o posibilitate ca Hristos să fi
 fost de fapt ceea ce a presupus el însuși că e – nu Dumnezeu – pentru că nu a avut
 niciodată nici cea mai mică intenție ambițioasă în caracter și ar fi socotit o astfel
 de ambiție ca blasfemie, tot așa cum li s-a părut celor care l-au condamnat – ci
 un om însărcinat cu o misiune specială, precisă și unică de la Dumnezeu: a
 conduce omenirea spre adevăr și virtute”¹⁸⁷.

În viziunea lui Mill, preceptele lui Hristos rămân valabile și pentru
 moderni. Un exemplu clar este regula de aur: „În regula de aur a lui Iisus din
 Nazaret putem găsi întregul spirit al eticii utilității. « Să faci altora așa cum vrei
 să ți se facă ție » și « să-ți iubești aproapele ca pe tine însuși » – iată
 perfecțiunea ideală a moralei utilitariste”¹⁸⁸.

Hristos, după Mill, este Cel care pentru prima dată a arătat că umanitatea
 singură poate fi suficientă ca model de perfecțiune. Hristos, *fiul omului*, și nu fiul
 lui Dumnezeu poate servi ca standard de perfecțiune până și necredincioșilor¹⁸⁹.

De aceea, fiindcă până acum ideea de divinitate mai mult a dezorientat
 eforturile oamenilor către perfecțiune, trebuie, după ce a fost privată de
 privilegiul atotputerniciei, să fie coborâtă din demnitatea de for ultim de
 legitimare a eforturilor omului.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 487.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 487.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 488.

¹⁸⁸ JOHN STUART MILL, *Utilitarismul*, Paideia, București, 2002, pp. 283-284.

¹⁸⁹ *Idem*, *Utility of Religion...*, p.487.

Este interesant însă că Mill nu o elimină, rămânând astfel f 10 scepticismului său¹⁹⁰, trecând-o doar în planul secund. Posibilitatea existenței unui Dumnezeu rămânând deschisă, dar nu obligatorie, se pot elimina în sfârșit certurile dintre cei religioși și cei ateï sau dintre aceștia și sceptici. Uzurpatoarea umanitate permite deci existența divinității, dar numai dacă va rămâne în slujba ei. Acum nu mai e umanitatea cea care crede în divinitate, ci divinitatea atotbună, dacă există, crede în idealul umanității.

b. Vocația profetică a lui Mill și misiunea noii religii

Pentru a realiza o astfel de răsturnare spectaculoasă, pentru a pune ideea de umanitate în locul ideii de divinitate, nu numai teoretic, ci în inimile oamenilor, ca scop suprem al vieții și instanță privilegiată de generare a fericirii personale neegoiste, este nevoie cel puțin de o voință puternică și de efort continuu de-a lungul întregii vieți. Mill a respectat aceste cerințe din convingerea că rădăcina otrăvitoare (*poisonous root*)¹⁹¹ a creștinismului, teismul dogmatic, poate fi înlăturată. Purificarea mentalităților de concepțiile iraționale care-i aruncau pe oameni într-o lume a haosului moral, îndepărtându-i de fericirea atât de necesară aici pe pământ și silindu-i să o proiecteze într-o altă lume, i se părea lui Mill a fi de strictă necesitate.

După ce, cu entuziasmul caracteristic tinereții, a scris o serie de articole critice la adresa amorțirii dogmatice a clerului¹⁹², în *Autobiografie* va constata că, după douăzeci de ani, multe din opiniile sale au fost adoptate în reforma instituțiilor¹⁹³. Acest lucru îi permite să meargă acum mai departe: „Sunt convins acum că nici o îmbunătățire considerabilă în umanitate nu este posibilă până când nu se petrece o schimbare în constituția fundamentală a modului de gândire al omului. (...) Când mințile filosofilor din lumea întreagă nu mai pot crede în religia acesteia, o perioadă de tranziție de convingeri slabe, de minți paralizate și de laxitate crescândă a principiilor începe, și care nu poate înceta niciodată decât atunci când se operează o renovare în fundamentele credinței. (...) De aceea, consider

¹⁹⁰ Despre insuficiența dovezilor atât pro cât și contra existenței lui Dumnezeu vezi mai pe larg în *Theism...*, pp. 434-450 și la ROBERT CARR, *op. cit.* p. 491-494.

¹⁹¹ *Idem, Diary*, Feb. 25, 1854, *CWXXVU*: 646, *apud* LINDA C. RAEDER, *op. cit.*, p. 202.

¹⁹² Este vorba de o serie de cinci scrisori trimise în 1823 ziarului *London Morning Chronicle* sub pseudonimul de Wick-liff, ocazionate de persecutarea lui Richard Carlyle și a familiei acestuia pentru publicații ostile Bisericii. Pentru mai multe informații a se consulta ROBERT CARR, *op. cit.*, p. 478-480.

¹⁹³ „Am văzut, în ultimii douăzeci de ani, multe dintre opiniile mele din tinerețe recunoscute în mod general, și multe dintre reformele în instituții pentru care am luptat toată viața fie aplicate fie pe cale de a fi aplicate.”, JOHN STUART MILL, *Autobiography...* p. 244.

că orice gândire sau scriere care nu tinde în mod direct spre această renovare este în prezent de o valoare foarte scăzută pentru viitor¹⁹⁴.

Semnalul trezirii conștiințelor paralizate vine din partea unei conștiințe¹¹ de care intenționează renovarea bazelor credinței, mai bine zis inițierea evoluției altei credințe, de data aceasta nu un dogmatism, ci un scepticism pozitiv, supus permanent controlului critic și autoevaluării. Curajul de a da un astfel de semnal într-un context în care limbajul antireligios era respins mai mult decât însăși lipsa religiei¹⁹⁵ și de a afirma că o religie fără Dumnezeu poate fi profitabilă chiar și pentru creștini¹⁹⁶ este întâlnit doar la marii reformatori religioși. Într-adevăr, profetul în patria sa nu este bine primit. Mill știa acest lucru. Dar mai știa și că, în timp, discipolii vor desăvârși ceea ce profetul a început.

Noua credință este religioasă, dar într-un sens mai special: nu este vorba de un alt teism; sub cupola ei pot fi reuniți însă și teiștii (divizați până acum ei înșiși în religii și secte), alături de cei nereligioși și de sceptici. Ea este religioasă nu în proclamarea și păstrarea cu sfințenie a unor dogme, ci prin felul în care implică pe om integral, atât cu rațiunea, cât și cu sentimentele, imprimându-i un elan conștient spre perfecțiune. De aceea Mill, va declara: „A numi (...) sentimentele [asociate cu Religia Umanității] cu numele de moralitate (...) înseamnă a cere prea puțin de la ele. Ele sunt o adevărată religie”¹⁹⁷.

Într-o astfel de religie, fiecare simte că își aduce aportul personal; de acum nu mai face parte dintr-o mulțime ignorantă mânată de un grup de preinși cunosători ai planurilor unui dumnezeu atotputernic care, dintr-o bunădată inexplicabilă, unora le-a hărăzit în viața pământească toate condițiile pentru a câștiga împărăția promisă, iar altora, dintr-o răutate la fel de inexplicabilă, le-a lăsat doar suferința, acum și în veci. Un dumnezeu limitat însă, care nu poate să învingă imediat forțele răului, dar dorește acest lucru, fiind atotbun, *dacă* există, neapărat va da atenție și celui mai puțin progresat din punct de vedere moral, dorindu-l ca aliat în lupta împotriva răului: „Condițiile existenței umane sunt foarte favorabile creșterii unui asemenea sentiment atâta timp cât o luptă este dusă în continuare, la care cea mai umilă ființă umană nu este incapabilă să ia parte, (luptă) între puterile binelui și ale răului, și în care și cel mai mic ajutor adus părții bune are valoarea lui în promovarea progresului foarte încet și adesea aproape imperceptibil prin care binele dobândește treptat teren în fața răului, câștigând însă în mod vizibil la intervale de timp remarcabile promițând foarte depărtata dar nu nesigura victorie finală a binelui”¹⁹⁸.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 245-246.

¹⁹⁵ Așa se exprimă Mill în corespondența cu Auguste Comte; *apud* LINDA C. RAEDER, *op. cit.*, p. 104.

¹⁹⁶ JOHN STUART MILL, *Auguste Comte and Positivism*, *apud* LINDA C. RAEDER, *op. cit.* p. 411.

¹⁹⁷ *Idem*, *Utility of Religion ...*, p. 422.

¹⁹⁸ *Idem*, *Theism...*, p. 488.

În noua religie existența unui astfel de dumnezeu nu este însă necesară, deși nu e exclusă, deoarece *nu el* dă o mântuire oamenilor, ci ei înșiși o realizează. Oamenii, convinși de posibilitatea *realizării* perfecțiunii umane, devin aliații unei eventuale ființe atotbune care, așa cum am spus mai sus, *ci*¹² la rândul ei în *realizarea* acestei posibilități.

Încadrarea speciei umane într-un traiect ascendent al cărui final va fi victoria necesară a binelui a caracterizat discursul profeților Vechiului Testament și ai oricărei culturi în general¹⁹⁹. Într-o astfel de scenă fericirea nu mai e ceva ce trebuie cerșit; ea se câștigă zi de zi de către fiecare prin autodepășire morală. În *Utility of Religion*, Mill spune: „Cele mai ilustre persoane au considerat întotdeauna că aceasta este esența religiei: cea mai mare datorie a omului pe pământ este să se autodepășească (*to amend himself*)”²⁰⁰. Deci esența religiei pe care religia umanității o întrupează este autodepășirea morală conștientă, sursă a fericirii personale.

Fiind capabilă să cultive în fiecare „simțul unității cu întreaga umanitate și o simțire adâncă a binelui general”, Religia Umanității, în opinia lui Mill, este „o religie mai bună decât oricare dintre cele ce în mod obișnuit sunt apelate cu acest titlu”²⁰¹.

Expresii ca „unitatea cu întreaga umanitate”, „binele general”, „fericirea personală”, sunt foarte frumoase. Dar dacă religia ce vorbește despre ele nu găsește și modalitatea prin care aceste deziderate să fie și împlinite de facto, atunci promisiunile ei s-au dovedit a fi doar amăgiri. De acest păcat nu a scăpat, după Mill, nici creștinismul. Marea provocare a profetului Religiei Umanității va fi deci găsirea modalității prin care religia să-și țină promisiunea.

c. Soluția lui Mill: inversarea raportului dintre credință și speranță

În ultima parte a eseului *Theism*, după ce trece prin filtrul a ceea ce el numește *rational criticism* argumentele pentru dovedirea existenței unui dumnezeu, și consecințele acesteia, providența, miracolele, viața de după moarte, filosoful englez prezintă deschis propria opțiune, la care îndeamnă și pe cei ce își dirijează viața după dovezile rațiunii să se alieze: „Din concluziile trase în urma precedentei examinări a dovezilor Teismului, și (Teismul fiind presupus) a dovezilor oricărei Revelații, urmează că poziția rațională a unei minți înțelepte față de supranatural, fie el din religia naturală fie din cea revelată, este cea a scepticismului, deosebit de credință, pe de o parte, și de ateism, pe de alta...”²⁰². Declararea scepticismului atrage și concluzia inevitabilă

¹⁹⁹ Mill folosește chiar termeni cu iz profetic precum *barbarism, idolatry, truth, faith, etc.* Pentru mai multe informații a se vedea SUSAN HARDY AIKEN, “Scripture and Poetic Discourse in The Subjection of Women”, în *PMLA (Publication of the Modern Language Association of America)*, vol. 98, no. 3 (1983), pp. 354-366.

²⁰⁰ JOHN STUART MILL, *Three Essays...*, p. 383.

²⁰¹ *Idem, Utility of Religion...*, p. 422.

²⁰² *Ibidem*, p. 482.

că „întreg domeniul supranaturalului este astfel mutat din regiunea Credinței în regiunea simplei speranțe”²⁰³. În plus, și mai descurajatoare este remarca faptului că această trecere este ireversibilă. Deci, la prima vedere Mill desființează înțelesul credinței, considerând-o inutilă, de vreme ce viza o zonă inaccesibilă controlului rațiunii.

A reduce credința la simpla speranță ar fi părut scandalos cel puțin pentru cei care erau religioși. Mill dorea însă unificarea sub religia umanității a celor religioși, a ateilor și a celor sceptici. El este conștient că *simpla speranță* înseamnă mult mai puțin decât credința. Face însă această simplificare pentru a evita greșeala pe care, după el, au făcut-o toate celelalte religii anterioare. În opinia sa, o religie viabilă va trebui să pornească de la datele sigure pe care le putem cunoaște. Numai așa va putea ea construi un edificiu stabil, fără puncte slabe care să dea prilej de scindări în interior.

Religia Umanității va încerca să arate că „efectul benefic al unei astfel de speranțe este departe de a fi neînsemnat”. Adică speranța „face viața omului și ființa umană un lucru mult mai mareț pentru sentimente, și dă o mai mare tărie ca și o mai mare solemnitate tuturor sentimentelor care sunt trezite în noi de semenii noștri și de omenire în general”²⁰⁴.

Cum reușește însă această simplă speranță să facă ceea ce nu au reușit religiile anterioare? Aducându-ne aminte că ea, speranța, nu trebuie să devină scopul vieții. Beneficiul principal al vieții, ne amintește Mill, nu stă în prezența vreunei speranțe, ci în „îmbogățirea (*enlargement*) gamei generale a sentimentelor”²⁰⁵. Cu alte cuvinte: nu știu sigur dacă voi mai trăi o altă viață; dar nu știu sigur nici dacă nu voi mai trăi; ce pot face e să sper că voi trăi. Dar tocmai prezența acestei speranțe e cea care dă culoare vieții mele, căci având permanent înaintea ochilor speranța, dacă îmi doresc să trăiesc înseamnă că vreau să prelungesc ceva din această viață, ceva ce îmi arată că viața merită trăită. Doresc să prelungesc frumusețea sentimentelor și amplitudinea trăirilor. Căci nimeni nu ar vrea să perpetueze suferința. De aici și remarca lui Mill, pe care am indicat-o mai sus, că este scandalos ca cei nefericiți să părăsească această viață încă înainte de a fi trăit, adică înainte de a fi fericiți. Căci, după cum tot ultima parte a *Teismului* ne spune, *dacă există* o viață viitoare, atunci moartea nu va aduce o schimbare în modul nostru de existență de până atunci²⁰⁶. Deci, până la urmă nu speranța contează: nu trăim pentru speranța că vom trăi în altă viață, ci ne trăim viața din plin, diversificând și aprofundând sentimentele. De aceea, ideea existenței unui dumnezeu și ideea vieții de dincolo în religia umanității sunt pe locul doi, și nu există decât pentru a întări ideea perfectibilității umanității. Nu trebuie să ne gândim însă că ele sunt un drog

²⁰³ *Ibidem*, p. 483.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 485.

²⁰⁵ „[E]nlargement of the general scale of the feelings”, *ibidem*, p. 485.

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 466-467.

pentru credincioși. Ele nu sunt niște minciuni nobile, ci cadrul în care o rațiune sănătoasă se poate mișca.

Conform filosofului, teiștii au comis greșeala considerării vieții de aici ca o simplă speranță, simplă pregătire pentru viața de dincolo. De aici a apărut un număr de alterări ale religiei, printre care teama nedobândirii vieții de dinc¹⁴ teamă care a transformat viața în suferință.

Speranța singură, însă, nu ar putea ajunge atât de departe dacă nu ar fi ajutată de altceva ce ar apărea pe parcurs și i-ar da o motivație, o putere. Mill spune că în urma examenului critic rămâne speranța simplă. Dar asta nu înseamnă că pe parcurs nu poate fi augmentată: din momentul în care speranța devine valoroasă pentru mine, *deja ea nu mai e simplă*, pentru că, o dată cu diversificarea trăirilor, sporește și ea. Într-adevăr, autodepășirea, limitarea autoimpusă pornirilor egoiste despre care vorbește autorul *Theism*-ului este rodul a *altceva* supraadăugat simplei speranțe: este rodul credinței. Numai lăsându-ne speranța condusă de credință putem cultiva „o devoțiune religioasă față de bunăstarea semenilor noștri, ca limită obligatorie către orice scop egoist”²⁰⁷. Sentimentul că suntem chemați la o luptă cu forțele răului, poate și ca parteneri ai unei eventuale ființe atotbune, și convingerea că vom izbândi, reușind să dăm realitate umanității perfecte, nu ar avea cum să țină de simpla speranță. Deja avem de-a face cu o *speranță care crede*.

Consider că John Stuart Mill pune speranța la temelia religiei umanității pentru a salva caracterul voluntarist²⁰⁸ al religiei sale. Teismul are la bază *credința* că există un Dumnezeu. Dar această credință poate trezi două reacții contradictorii: pe de o parte, unii se vor bucura că există un Dumnezeu, dar pe de alta, alții vor fi foarte nefericiți, mai ales dacă ideea de Dumnezeu în sânul acelei religii cuprinde și atotputernicia. Iar cei care se bucură că există acest Dumnezeu, pot avea o astfel de concepție despre el, spune Mill, care s-ar contrazice și cu cea mai elementară morală²⁰⁹. Meritul *speranței* este că „dă un

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 488.

²⁰⁸ O prezentare foarte interesantă a caracterului voluntarist al speranței este făcută de Justin Joseph Hernandez în *John Stuart Mill and the epistemic status of Theism*. El complică însă interpretarea atunci când încearcă, dar nu reușește, să despartă credința de speranță. Vezi JUSTIN JOSEPH HERNANDEZ (1991) *John Stuart Mill and the Epistemic Status of Theism*, Kansas: University of Kansas Press, p. 147 ș. u.

²⁰⁹ „Bărbații și femeile credincioase au continuat să-I atribuie lui Dumnezeu anumite fapte și o direcție generală a voinței și purtării incompatibile cu cea mai comună și limitată concepție a bunătății morale, și au avut propriile idei despre moralitate, în multe detalii importante, pervertite și distorsionate, și în ciuda acestor lucruri aceștia au continuat să-și conceapă propriul Dumnezeu ca îmbrăcat cu toate atributele celei mai înalte bunătăți ideale pe care strarea lor sufletească i-a făcut capabili să o conceapă, și au aspirat la bunătate fiind stimulați și încurajați de această concepție”, JOHN STUART MILL, *Theism ...*, p. 486. Aici, încă o dată, textul poate fi interpretat și în sensul admirației lui Mill pentru religia care, în cazul unora, în ciuda concepțiilor contradictorii despre principiul suprem formate în decursul timpului, a fost totuși un instrument util în conceperea unui ideal care să-i ajute la o perpetuă îmbunătățire.

impuls facultăților și păstrează toate energiile eficiente în bună funcțiune”²¹⁰. Reușește să facă acest lucru deoarece în cazul speranței nu mai putem vorbi de cei care nu se vor bucura dacă lucrul la care ei speră există cu adevărat. Deci ¹⁵ i religia umanității are la bază speranța, are de la început garanția că idealul umanității nu va produce dezbinări. Din contră, speranța dusă până la religiozitate, „crezând” în realizarea idealului umanității și dând libertatea de a ne trăi viața cum credem de cuviință, atâta timp cât contribuie la sporirea bunăstării și fericirii tuturor, este sursă a fericirii personale.

Plecând de la speranță în noua religie, Mill reușește să mai înlăture un pericol distructiv: dogmatismul. Noua religie va fi permanent deschisă criticilor și îmbunătățirii din partea credincioșilor ei. Dar, fără a cădea în dogmatism, speranța va crede în realitatea idealului cu puterea ce caracterizează religiozitatea. Aceasta pentru că *încredințarea* că idealul umanității va fi realizat furnizează energia speranței de a merge mai departe. Din acest motiv spuneam, în secțiunea referitoare la esența religiei, că filosoful englez nu alege întâmplător adjectivele *strong* și *earnest*.

Concluzii: Speranța în lumina credinței sau actualitatea lui John Stuart Mill

În esul de față am încercat să pun în lumină miza lui John Stuart Mill în ce privește religia: realizarea unei religii care să fie superioară celor anterioare și care, punând în valoare în cel mai înalt grad esența religiei, să unească sub cupola sa întreaga umanitate dezbinată de certuri dogmatice.

Un asemenea proiect necesită poate mai mult de o viață de om pentru ca rezultatele să apară. Mill era însă un vizionar; el a dorit să fie profetul unei astfel de religii, încercând, mai ales spre sfârșitul vieții, după ce a lansat chemarea la renovarea bazelor credinței, să dea o serie de propuneri prin care religia mult așteptată să prindă viață în inimile oamenilor: abolirea atotputerniciei din principiul perfecțiunii, detronarea divinității din demnitatea de ideal suprem, inversarea raportului dintre credință și speranță, refuzul de a gândi o viață fericită exclusiv în altă lume.

Interesantă este conceperea perfecțiunii în afara atotputerniciei. Chiar numai această idee ne poate arăta că lectura operei lui Mill este utilă și astăzi. Fiecare persoană, în fiecare clipă, de la relațiile din cadrul familiei până la cele de pe scena internațională, ar trebui să țină în inimă și să păstreze cu religiozitate acest principiu : „perfecțiunea nu înseamnă putere”. Oricine dorește să fie un dumnezeu al puterii va eșua atât în furnizarea fericirii supușilor, cât și în atingerea propriei fericiri. Căci, adăpostit în spatele dogmei puterii, pierde

²¹⁰ *Ibidem*, p. 484.

contactul cu adevăratele nevoi ale umanității. Pentru acest tip de căutători ai perfecțiunii Mill profetește eșecul.

Speranța care crede în învingerea totală a răului prin autoperfecționare personală și străduința de a îmbunătăți pe cât posibil fericirea și a celui puțin evoluat dintre semeni, nu mai poate fi amăgită de discursuri ideologice care, fără fundamente raționale, îndeamnă fie la sacrificarea celor mulți pentru fericirea celor puțini, fie la sacrificarea celor puțini pentru fericirea celor mulți.

Ca simplu profet și inițiator al religiei umanității, Mill era conștient că el doar a schițat primii pași, poate imperfecti, spre unificarea umanității. Rămânea ca cei care vor urma să desăvârșească ceea ce el a început. Din păcate, chiar primii săi interpreți au eliminat aspectul religios din interpretarea gândirii sale. Încercările ulterioare de critică a religiilor nu au mai fost conștiente că acestea dețin totuși un adevăr, o esență ce nu trebuie eludată. Dacă mesajului religios profetic al lui John Stuart Mill i s-ar fi dat mai multă atenție, poate că umanitatea ar fi evitat ideologiile care au zdruncinat secolul al XX-lea și ale căror urmări se perpetuează, dramatic, până azi.

BETWEEN FAITH AND HOPE: JOHN STUART MILL,
THE PROPHET FOR THE RELIGION OF HUMANITY

Summary

This paper argues that J.S. Mill's project of a "Religion of Humanity" aimed to propose a religion that would keep all the positive aspects in the traditional religions and at the same time would avoid the danger of plunging down the path of dogmatism. Mill tried to put forward a series of principles through which the long-awaited-for religion would come to life in people's hearts: the abolition of omnipotence from the principle of perfection, the dethroning of divinity from the dignity of supreme ideal, the reversing of the balance between faith and hope, and the denial of conceiving a happy life exclusively in another world.

CULTURĂ BIBLICĂ ȘI CULTURĂ CLASICĂ
ÎN TRATATUL TEOLOGIC AL LUI BOETHIUS
CONTRA EUTYCHEN ET NESTORIUM

MARIN BĂLAN

Cercetările mai recente asupra tratatelor teologice boethiene nu au adus lămuririle așteptate cu privire la informația creștină și pregătirea teologică a autorului. Continuă să se repete că reflecția sa biblică este săracă sau că formația sa este de inspirație filosofică, în deosebi stoică, sau că interesele dominante sunt cele ale *trivium*-ului și *quadrivium*-ului epocii²¹¹. Studiul de față este o încercare de a arăta că, deși cultura clasică este proeminentă, la Boethius, și în cercetarea teologică, unde se descoperă la orice pas, ceea ce acționează în aceste tratate, ca propriul său ghid, este cultura biblică. Mă voi opri asupra chestiunii hristologice și în acest scop voi examina tratatul care conține contribuțiile cele mai importante, mai originale și mai actuale aduse de Boethius în teologie – *Contra Eutychem et Nestorium*²¹²; voi arăta că doctrina sa hristologică este esențial înrădăcinată în afirmații biblice despre Iisus Hristos.

I. Boethius scria acest opuscul *Despre persoana și cele două naturi ale lui Hristos*, când nestorienii și eutihienii, în mod negativ, iar conciliile de la

²¹¹ Amintesc în acest sens doar câteva lucrări cu caracter general asupra operei lui Boethius: L. OBERTELLO (1974), *Severino Boezio* (Genoa: Academia Ligure di Scienze e Lettere); H. CHADWICK (1981), *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press.); J. MARENBOON (2002), *Boethius* (New York: Oxford University Press).

²¹² Textul latinesc, după care voi cita și voi face trimiterea în acest studiu, este cel din ediția bilingvă (latină-engleză): H. F. STEWART, E. K. RAND, S. J. TESTER, Loeb Classical Library: *Boethius: Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press: London, William Heinemann Ltd, first printed 1918 (voi folosi prescurtarea *CEN*). Pentru traducerea fragmentelor citate, am consultat, de asemenea: traducerea în italiană a lui LUCA OBERTELLO (1979), *Severino Boezio. Gli Opuscoli Teologici*, Milano: Rusconi; traducerea în franceză realizată de HÉLENE MERLE (1991), *Boèce. Courts Traités de Théologie*, Paris: CERF, și AXEL TISSERAND (2000), *Boèce. Traités Théologiques*, Paris: Flammarion.

Efes (431) și Calcedon (451), în mod pozitiv, fixaseră deja termenii tainei² Hristos; dar și când controversa hristologică era în toi.

De altfel, dintre cele cinci tratate care constituie *Opuscula sacra*, trei sunt în legătură cu controversele teologice din acea perioadă; caracterul lor complicat se datorează interdependenței a trei factori: diferențele doctrinare dintre clericii din Est; dorința, parțial inspirată de motive politice, a împăratului Justin și a fiului său Justinian de a pune capăt schismei acaciene care diviza creștinii din Est de cei din Vest; încercarea unui grup de călugări sciți de a câștiga sprijin pentru teologia lor despre Treime.

În 484 a apărut ruptura între Biserica Orientală și cea Occidentală prin schisma acaciană. Edictul de unire, cunoscut sub numele de *Henotikon*, și expunând înțelegerea dintre împăratul Zenon (474-491) și împăratul Acaciu al Constantinopolului, nu a reușit să împace facțiunile nestoriană și monofizită în dezacordul grav care a sfâșiat regiunile orientale și însuși Constantinopolul.

Facțiunea nestoriană susținea că în Hristos sunt două naturi și două persoane, dar preciza că Fiul lui Dumnezeu era născut numai din Tatăl. Facțiunea monofizită, în schimb, afirma că natura Fiului rămâne absolut divină și în Întrupare²¹³. *Henotikon*-ul nu putea să nu provoace reacții, mai ales după excomunicarea papei Feliciu III în 484. De aici, schisma acaciană care durează până în 519 și care cuprinde parțial perioada activității teologice a lui Boethius.

Atât episcopii orientali cât și cei occidentali au avut tentative de conciliere. Într-adevăr, în 512, episcopii orientali au trimis papei Symachus o scrisoare în care ei încercau să minimalizeze diferențele dintre a spune că Hristos derivă din două naturi și că în el se găsesc două naturi. Papa Symachus a convocat o reuniune la care, cum se obișnuia în acea vreme, au participat personaje responsabile din lumea ecleziastică și laică.

Printre participanții la adunarea ecleziastică din 512 s-a numărat și Boethius; discuția purtată atunci pe marginea scrisorii episcopilor orientali a constituit motivul tratatului *Contra Eutychen et Nestorium*, destinat să respingă concepțiile lui Nestorius, care accentua asupra distincției dintre cele două persoane – Dumnezeu și om – în Hristos, și Eutyches care, din contră, susținea că Hristos era de o natură după Întrupare.

Boethius a rămas tulburat după această reuniune. În timp ce alții se străduiau să facă și să vorbească mult, rămânând la un nivel vag, cu pretenția de a avea cunoștințe profunde, el nu se manifestă prin cuvinte. Se simte copleșit de o multitudine de confuzii și preferă să tacă, pentru a nu părea nebun. De aceea, Boethius nu participă activ la dezbateri, ci înregistrează toate chestiunile vitale, amânându-le în subconștient. Dar nu reușește să se desprindă cu mintea de acele probleme care-l nelinișteau.

După un timp, a revenit asupra chestiunilor hristologice pentru a le explica și, astfel, să elimine tezele confuze ale lui Eutyches.

²¹³ Vezi R. A. NORRIS JR. (ed.) (1980), *The Christological Controversy*, Philadelphia: Fortress Press, pp. 135-140.

Cât despre mine, eu nu puteam aduce nimic în plus față de ceilalți, din contră, nici măcar cât ei. Căci asupra subiectului în discuție eu nu aveam deloc aceeași părere ca ceilalți, iar contribuția mea a fost mai mică decât a lor, eu neavând prejudecata unei științe false (*falsae scientiae praesumptionem*). Îți mărturisesc că am suportat foarte greu situația și, în mijlocul turmei de ignoranți, eu am tăcut, temându-mă să nu par de-a dreptul nebun, dacă aș fi încercat să arăt ca un om sănătos.²¹⁴

Boethius se miră de curajul participanților la reuniune, oameni lipsiți de cultură, dar care se forțau să mascheze prin aroganță și lipsă de pudoare propria ignoranță; oameni care, în discuții, nu pătrund în miezul lucrurilor pe care le tratează, dar nici măcar în ceea ce spun; ei vorbesc ca să vorbească.

În scrisoarea trimisă diaconului Ioan, Boethius a surprins punctul principal al tezei hristologice susținute de episcopii orientali.

Îți amintești, desigur, că atunci când scrisoarea a fost citită în adunare, s-a afirmat public (*recitatum*) că eutihienii recunosc deschis (*confiteri*) faptul că Hristos este constituit (*consistere*) din două naturi (*ex duabus naturis*), dar neagă faptul că El consistă în două naturi (*in duabus naturis*), în timp ce catolicii dau crezare (*fidem praebere*) ambelor formulări, căci, partizani ai credinței adevărate (*verae fidei sectatores*), ei cred în egală măsură (*aequaliter credi*) că Hristos este constituit din două naturi și că în el sunt două naturi (*et ex duabus eum naturis consistere et in duabus*)²¹⁵.

Boethius se întreabă care este diferența între a spune „din două naturi” (*ex duabus naturis*) și „în două naturi” (*in duabus naturis*). Din acest punct începe reflecția care nu se putea desfășura în reuniune și pe care o trimite diaconului Ioan. Vrea ca acesta s-o examineze și s-o judece, făcând toate observațiile pe care le crede oportune.

Boethius era, cum știm, un spirit aristotelic; el va supune discursul hristologic rigorilor logicii. Iritat de erorile lui Nestorius și Eutyches pe care le-au ridicat episcopii orientali în scrisoarea lor, Boethius încearcă să țină calea de mijloc a religiei creștine. El a urmărit controversa hristologică apărută odată cu formula de la Calcedon și observă că mulți urmăresc aparențe deșarte fără a reține atenția la punctul potrivit. Faptul că Hristos este „din două naturi” sau „în două naturi” nu are importanță; aceasta este o problemă de formă care nu atacă substanța, iar ceea ce contează este conceptul de natură. De aceea, Boethius vrea să se întoarcă la termenul de natură și apoi la cel de persoană. Este o reflecție foarte lucidă. Prin analiza celor doi termeni putem găsi punctul central al concepției hristologice.

Originalitatea abordării boethiene constă în aprofundarea conceptelor de natură și persoană în jurul cărora s-a desfășurat întreaga controversă hristologică. Boethius intuiește această controversă și se angajează s-o clarifice.

²¹⁴ *CEN*, Prooemium, 26-33.

²¹⁵ *Ibidem*, 7-12.

În primele trei capitole ale tratatului, discută despre definiția naturii, de fapt definițiile, deoarece ne propune patru, complementare și diferite, toate aristotelice; adaugă la acestea definiția celebră a persoanei, unde se întâlnesc și se întemeiază cele trei elemente constitutive: substanțialitate, individualitate și raționalitate; face o incursiune în terminologia greacă și latină.²¹⁶ În următoarele capitole, întreprinde un rechizitoriu contra lui Nestorius și Eutyches, iar în final, expune soluția preconizată de *catholica fidei* în această controversă și rezolvă câteva dificultăți hristologice.

Opusculul *Contra Eutychem et Nestorium* a determinat un progres în teologia speculativă. Thoma de Aquino, în *Summa theologiae*, întrebând dacă Hristos este unu sau doi și dacă deci în el se află sau nu o singură ființă, citează pe Boethius ca autoritate decisivă: *Sed contra et quod Boethius dicit: Omne quod est, in quantum est, unum est*²¹⁷.

II. În rechizitoriul contra nestorienilor și eutycheenilor, Boethius rămâne în tradiția limbajului ecleziastic și recunoaște Sfânta Scriptură drept ghid hristologic. El pleacă de la precizarea valorii filosofice a termenilor *natura* și *persona* pentru a-i aplica lui Hristos și a-i combate pe eretici. Pentru el, „*natura* este proprietatea specifică a oricărei substanțe (*cuiuslibet substantiae specificata proprietas*)”²¹⁸, iar „*persona* este substanța individuală a naturii raționale (*persona vero rationabilis naturae individua substantia*)”²¹⁹.

Dacă limbajul ecleziastic, spune Boethius, n-ar evita să spună că în Dumnezeu sunt trei substanțe, s-ar părea că substanța se predică despre Dumnezeu ca și cum ar fi fundamentul pe care se sprijină toate lucrurile și la toate comunică *subsistentia*²²⁰.

Ecclesiasticus usus loquendi de unde se inspiră Boethius este fără îndoială Augustin, care identificase esența cu substanța în modul de a spune: *una essentia, tres substantiae*²²¹.

Nestorius era înclinat să admită că în Hristos sunt două persoane, așa cum sunt două naturi, pe baza convingerii eronate că persoana poate fi predicată despre orice natură; stabilind o dublă natură, admite în consecință o dublă persoană. Ce fel de unire între Dumnezeu și om este aceasta, se întrebă Boethius. Prin juxtapunere, ca două corpuri alăturate care nu-și transmit nimic

²¹⁶ În legătură cu problemele discutate în prima parte a tratatului, a se vedea studiul meu, „Vocabularul hristologic latin și tradiția filosofică greacă: inovațiile lui Boethius (Un comentariu la *Contra Euthychen et Nestorium*, cap. 1-3)”, în *Analele Universității București*, seria Filosofie, anul LIV – 2005, pp. 105-119.

²¹⁷ THOMA DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 17, a. 1 (cf., Boethius, *CEN*, IV, 35).

²¹⁸ *CEN*, IV, 6-7.

²¹⁹ *Ibidem*, 7-8.

²²⁰ *Ibidem*, III, 92-98.

²²¹ AUGUSTIN, *De Trinitate*, 5, 8.10.

unul altuia. Dar, dacă umanitatea este unită în acest mod cu divinitatea, nu
 5 lă o realitate nouă. Dacă în Hristos sunt două persoane, sunt și doi Hristoși.

Căci ceea ce nu este unu, nu poate exista (*nec esse omnino potest*); într-adevăr, ființa și unu sunt termeni convertibili (*esse enim atque unum convertitur*) și orice este unu există (*quodeumque unum est est*)²²².

Hristos nu este unul, conform teoriei lui Nestorius, el nu este „absolut nimic” (*omnino nihil*)²²³.

Urmează, în opinia lui Nestorius, „că nimic extraordinar”, nimic „unic și irepetabil” nu s-ar fi întâmplat în întrupare; în acest caz,

[G]enul uman nu este mântuit (*non est igitur solualum genus humanum*), nașterea lui Iisus nu ne-a adus mântuirea (*nulla in nos salus Christi generatione processit*).²²⁴

De aceea,

[A] spune că sunt doi Hristoși (*duos vero dicere Christos*) nu este altceva decât nebunia unei minți rătăcite (*praecipitatae mentis insania*)²²⁵.

Dacă substanța divină este diferită de aceea umană, iar numele de Hristos este în ambele identic și nu pare posibilă combinarea diferitelor substanțe care să poată constitui o singură persoană, atunci numele de Hristos devine echivoc și nu îi poate fi dată nici o definiție²²⁶.

În limbajul aristotelic, constituie realitate echivocă cele ce au în comun numele, dar nu substanța; de exemplu, numim animal atât un om real cât și un om desenat, dar aceste lucruri nu au în comun decât numele, în timp ce noțiunea desemnată de nume este diferită²²⁷. În erezia nestoriană, definiția echivocității și exemplul dat se aplică total lui Hristos: între cei doi Hristoși nu există definiție unică întrucât cele două persoane – divină și umană – își păstrează fiecare propria definiție; ca urmare, Hristos nu este decât un termen echivoc care nu se referă la nici o realitate unică și univocă.

Văzând imposibilă adoptarea numelui de Hristos, așa cum voia Nestorius, Boethius se întreabă:

Dar în care Scripturi este vreodată dublat (*umquam...geminatur*) numele lui Hristos (*nomen Christi*)?

²²² CEN, IV, 36-39.

²²³ *Ibidem*, 36.

²²⁴ *Ibidem*, 112-13.

²²⁵ *Ibidem*, 45-46.

²²⁶ Cf. *Ibidem*., 45-55

²²⁷ Cf. ARISTOTEL, *Categoriae*, I, 1a1-12 (în: Aristotele, *Le categorie*, introduzione, traduzione e commento di Marcello Zanatta, testo greco a fronte, Milano: Rizzoli (terza edizione, 2000).

Nu avem de-a face aici cu o simplă interogație. Este o stare a suflet ⁶ care nu explică tot ceea ce vrea să spună, dar care lasă să se imagineze mai mult decât s-ar fi putut produce. Este miracolul celui care cunoscând Sfânta Scriptură nu mai poate să se aștepte la propoziții asemenea celor ale lui Nestorius care confundă pe Hristos. Într-adevăr, Boethius se întreabă:

Ce s-a făcut nou prin venirea Mântuitorului (*Quid vero novi per adventum salvatoris effectum est?*)²²⁸.

Sunt pentru el lucruri pe care le cunosc bine cei educați în adevărul credinței și în irepetabilitatea miracolului întrupării. Pentru catolici, și adevărul credinței, și raritatea miracolului rămân de nezdrucinat:

Pentru catolici, sunt evidente (*constat*) atât adevărul credinței (*fidei veritas*) cât și caracterul excepțional al miracolului (*raritas miraculi*)²²⁹.

Boethius unește conceptul de *veritas fidei*, care are originea în reflecția biblică, cu cel de miracol, care nu s-a realizat niciodată înainte de întrupare. Boethius nu este niciodată extrem de minuțios, dar îi place, în proza sa bogată în maxime, claritatea expresivă. Fără să insiste ce înțelege prin termenul *catolic*, a concentrat într-o propoziție toată exegeza biblică și credința, care este proprie prin persoana lui Hristos.

Apoi, prin contrast, își exprimă convingerea deplină despre fenomenul verificabil în istorie că natura celui care singur este Dumnezeu este asociată cu natura umană pentru a da naștere la o singură persoană, Hristos.

Cât de mare este și de nou – unic și imposibil de repetat în nici un alt secol – ca natura celui ce singur este Dumnezeu să se unească cu natura umană, complet diferită de Dumnezeu, pentru a forma din două naturi diferite (*ex distantibus naturis*), prin unire, o singură persoană!²³⁰

Contrastul întrerupe un discurs și modifică procesul făcând să apară din subconștient o altă nuanță a conceptului. Aici se tratează despre conținuturi diametral opuse care nu lasă posibilitatea de dialog. Orice concesie este exclusă, deoarece, pentru Boethius, teza lui Nestorius lovește orice construcție logică și adevărul biblic. Adevărat maestru de retorică, Boethius pune în gura lui Nestorius motivele care pot fi aduse. Dar imediat apare ironia:

Dar ce se întâmplă nou, după Nestorius? Umanul și divinul – spune acesta – își păstrează propriile persoane. Dar când n-au avut divinul și umanul fiecare propria lor

²²⁸ *CEN*, IV, 56-57.

²²⁹ *Ibidem*, 61-62.

²³⁰ *Ibidem*, 62-67.

7

persoană? Și când nu o vor avea? Sau ce s-a întâmplat mai mult în nașterea lui Iisus (*amplius in Iesu generatione*) decât în aceea a oricărui alt copil, dacă cele două persoane rămânând distincte (*si discretis utrisque personis*), distincte au fost și naturile (*discretæ etiam fuere naturæ*)?²³¹

Poate că Nestorius îi conferă lui Iisus, adică persoanei umane, numele de Hristos, deoarece prin intermediul său divinul a operat miracole extraordinare. Nestorius ar fi trebuit să confere numele de Hristos și sfinților dacă în întrupare din unirea persoanei umane și a celei divine nu ar fi rezultat o singură persoană: Hristos. Dacă se admite că nu s-a format nici o persoană unitară din unirea lui Dumnezeu și a omului, nu se poate crede în mod absolut, rămânând distincte persoanele, că umanul este acceptat de divin. Dumnezeu și omul rămân în toate diferiți, precum omul și boii. Boethius pare să anticipeze insuficiența christologiei moderne pentru care Hristos pare a fi un înțelept, un sfânt, nicicând fiul lui Dumnezeu, un hristos al credinței care nu mai este Cuvântul Întrupat.

Dar Dumnezeu și omul ar fi în orice privință fundamental diferiți dacă ar fi să credem că distincția Persoanelor continuă sub diferența de natură. Atunci neamul omenesc nu a fost mântuit, nașterea lui Iisus nu ne-a adus nici o mântuire, scrierile tuturor profetilor au mințit poporul credincios, întreaga autoritate a Vechiului Testament, care a făgăduit lumii mântuirea prin nașterea lui Hristos, ar fi ruinată²³².

Este o absurditate, o impietate, pentru Boethius, să nu admitem că natura umană nu este mântuită prin intermediul lui Hristos; el încheie cu o reticență discursul despre tezele lui Nestorius:

Să ne mulțumim pentru moment cu această mică selecție din abundența de argumente²³³.

III. După rechizitoriul contra lui Nestorius, Boethius se apleacă asupra lui Eutyches care, întrucât nu admite în Hristos două persoane și nici măcar două naturi, se situează în afara tradiției deja formate a Părinților Bisericii: „îndepărtat de orbita celor vechi” (*a veterum orbitis evagatus*)²³⁴.

Boethius încearcă să explice că eroarea lui Eutyches provine din aceeași sursă ca și aceea a lui Nestorius:

După cum Nestorius credea că nu poate exista o natură dublă (*esse naturam duplicem*) fără ca și persoana să fie dublă (*quin persona fieret duplex*)... la fel Eutyches credea că Natura nu este dublă fără ca persoana să fie dublă; deoarece nu mărturisim o dublă persoană, el gândea ca o consecință necesară faptul că Natura să fie privită ca una (*una esse persona impie credit unam quoque esse naturam*)²³⁵.

²³¹ *Ibidem*, 67-74

²³² *Ibidem*, 109-116.

²³³ *Ibidem*, 127-8.

²³⁴ *CEN*, V, 1-2.

²³⁵ *Ibidem*, V, 10-20.

Nestorianismul și monofizitismul, speculativ vorbind, s-au născut din aceeași rădăcină; s-au născut din faptul că nu au văzut că credința în Revelație cu privire la taina lui Hristos conduce mintea umană să descopere și să afirme distincția între natură și persoană în sensul că nu este necesar nici posibil ca, în logica credinței, să se treacă de la dualitatea naturii la dualitatea persoanei, nici, din contră, de la unitatea persoanei la unitatea naturii. Erorile lui Nestorius și Euthyches pornesc de la aceeași confuzie a definițiilor naturii și persoanei și ajung la concluzii simetrice: primul crede în permanența naturilor în Hristos și conchide că există două persoane; celălalt crede în existența unei singure persoane și conchide în final că există o singură natură.

Boethius are meritul de a fi intuit această distincție și de a fi explicat-o speculativ, reconciliind, după dorința sa, rațiunea și credința, reconciliere care arată cum credința nu este contrară, ci superioară rațiunii. Printr-o astfel de reconciliere, el încearcă lămurirea unor contradicții aparente precum: în Dumnezeu există unitate și trinitate; în Hristos există unitate și dualitate etc. Asupra acestor contradicții aparente se exersau învățăturile eretice.

De aceea, pentru a înțelege corect credința trebuia pornit de la credință; Boethius încheie astfel tratatul *Contra Eutychem et Nestorium*:

Acestea sunt cele pe care ți le-am scris în legătură cu ceea ce eu cred despre credință (*de fidei*)²³⁶.

Iar la începutul tratatului *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, este și mai explicit:

Cât privește metoda de cercetare (*indaginis*), consider că trebuie să se pornească de la ceea ce reprezintă originea (*exordium*) manifestă a tuturor lucrurilor, și anume doctrinele fundamentale ale dreptei credințe (*ipsis catholicae fidei fundamentis*)²³⁷.

Metoda teologică, atunci când este autentică, pleacă de la credință și se lasă condusă de credință. Apoi, în orice moment al cecetării sale, teologul trebuie să fie însoțit de sensul tainei, care este sensul limitelor umane și al transcendenței divine. La sfârșitul aceluiași tratat *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, Boethius scrie:

Dacă aceste chestiuni au fost tratate într-un mod corect (*recte*) și în conformitate cu credința (*ex fide*), te rog să-mi confirmi; iar dacă asupra vreunui punct se întâmplă să fii de altă părere (*diversus es*), examinează cu mai multă atenție (*diligentius intueri*) ceea ce am spus și, dacă este posibil (*si poterit*), reconciliază credința și rațiunea (*et fidem rationemque coniunge*)²³⁸.

²³⁶ *CEN*, VIII, 94-95.

²³⁷ *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, 2-5.

²³⁸ *Ibidem*, 68-71.

Boethius îl acuză pe Eutyches de „neburnia” pe care o lansase mai înainte contra lui Nestorius, deoarece concluzia este aceeași:

[G]enul uman nu este mântuit întrucât omul care era bolnav și avea nevoie de sănătate și mântuire nu a fost ales de divinitate (*quoniam non is qui aeger esset et saluatione curaque egerit, adsumptus est*)²³⁹.

Boethius nu se oprește la citate biblice particulare pentru a conferi autoritate spuselor sale, dar le implică în discursul rațional pe care îl realizează. Dacă trupul lui Hristos nu provine de la Avram și David până a ajunge la Maria, atunci din care trup poate proveni omul Hristos? Căci dacă trupul în care El s-a născut n-a venit din sămânța lui Avram, îl conduce pe Eutyches să arate din trupul cărui om a descins el, deoarece, după primul om, orice trup uman s-a născut din trup uman²⁴⁰.

Pentru genealogia lui Hristos, Boethius a urmat cele trei referiri concluzive din *naratio evangelica* din Matei (1: 17): Avram, David, Maria. Acest lucru se observă la prima lectură, dar însemnătatea criticii nu este încă realizată. Boethius vrea să spună că aici suntem încă în afara tradiției biblice. Nestorius afirmă că în Hristos sunt două naturi, dar și două persoane; Eutyches afirmă în Hristos o persoană, dar și o natură. Pentru Eutyches, cele două naturi în Hristos înainte de întrupare devin una după întrupare. Problema pe care o pune Boethius este cum a putut să aibă loc în acest mod întruparea. Dacă nașterea Mântuitorului este diferită de aceea avută de Maria, atunci divinitatea este mincinoasă deoarece atribuie altora ceea ce era promis lui Avram și David prin profeți, și anume că din descendența lor va fi ales mântuitorul lumii.

Dar dacă numește orice altă ființă umană în afară de Fecioara Maria drept cauză a conceperii Mântuitorului, va fi în același timp convins de propria sa eroare și el însuși, înșelat, va fi privit ca unul care a înscris semnul imposturii (*mendacii nota*) pe divinitatea supremă (*summae divinitati*), acordând altora ceea ce a fost promis lui Avram și David, în sfinte profeții (*in sanctis divinationibus*); căci chiar dacă Dumnezeu a asumat un trup uman, el nu a putut să-l asume de la altcineva decât de la cel care i-a dat naștere lui în mod real²⁴¹.

În acest pasaj, Boethius încearcă să pună în evidență elementele constitutive ale Bibliei, ca asimilate; el se găsește în fața unor valori pe care le atribuie profeției Vechiului Testament. Adevărații profeți se simt chemați de Dumnezeu (Is. 6: 1-13) și îi combat pe falșii profeți, așa cum Ieremia l-a combătut pe Anania (Ier., 28: 1-17); ei vestesc mântuirea și promet pe Mesia. Iisus este, pentru Noul Testament, Mesia care are toate prerogativele profetice din Vechiul Testament, cu funcție hristologică. De altfel, însuși Hristos a dat această interpretare: „Să nu credeți că am venit să stric Legea și Proorocii; am venit să nu stric, ci să împlinesc”²⁴².

²³⁹ CEN, V, 95-98.

²⁴⁰ *Ibidem*, V, 54-59.

²⁴¹ *Ibidem*, V, 56-63.

²⁴² Cf. MATEI, 5, 17.

Boethius consideră Biblia drept profecie continuă care nu se poate înșela dat fiind faptul că autorul ei este însuși Dumnezeu.

Elementele biblice cu greu arată că devin în înțelegerea globală mai numeroase decât cele la care putea să se refere. În forma pe care o expune, Boethius pleacă de la Vechiul Testament pentru a ajunge la Noul Testament; Isaia vorbește despre Hristos ca „Dumnezeu adevărat” și „om adevărat” (7: 14; 8: 3; 9: 5); Ieremia scrie că vor veni zilele când un urmaș al lui David va domni cu înțelepciune și va aduce dreptatea pe pământ (23:5, 15).

Din cauza binecuvântării descendenței lui Avram, la Boethius, care nu prefigurează scopul unei exegeze biblicei *ex professo*, pare inutil să mai amintim Geneza (12: 3; 17: 19; 22: 18). Tot așa, pare superfluu să ne referim la Michea (5: 1) care afirmă că Hristos se va naște la Bethleem, iar originea sa va coborî în trupurile primordiale. În Noul Testament, Hristos este numit des „fiul lui David” (Matei, 15: 22; 22: 45; Marcu, 12: 35; Luca, 20: 41; Fapte, 2: 29; II Tim., 2: 8).

Dacă trupul uman derivă din trupul uman și nu trupul uman este cel al lui Hristos, nu se poate explica, pentru Boethius, nici drama nașterii, nici drumul patimii:

Dar dacă s-a format corp nou și real (*nova veraque*), iar nu luat din om (*non ex homine sumpta*), în ce scop a fost tragedia neobișnuită a nașterii (*tragoedia generationis*)? Unde este valoarea îndelungatei sale patimi (*ubi ambitus passionis*)?²⁴³

Boethius insistă asupra drumului patimii pentru semnificația mântuirii omului. Nu reproduce pasajele biblice care vesteau patima lui Hristos deoarece le-a asimilat pe toate în fragmentul precedent, când spune că profecia nu putea să atribuie altora ceea ce era promis în descendența lui Avram și David. Patima lui Hristos este deja anunțată de Psalmul 22 și de Isaia (1: 6; 50: 6-7; 53: 1-12), așa cum au amintit și evanghelistii (Matei, 20: 22; Marcu, 8: 31; Ioan, 3: 14-16; 15: 36).

Pentru Boethius, nu s-ar putea explica o umilință a divinității, dacă omul pierdut în prezent nu era mântuit de nașterea și patima lui Hristos și dacă Hristos nu primea în sine umanitatea. Eutyches ajunge la aceeași eroare ca și Nestorius, potrivit căruia trupul lui Hristos nu avea originea omului și fusese format în cer²⁴⁴. El reproduce în întregime un verset din Ioan (3: 13): „nu ajunge în cer cel ce nu coboară din cer” (V, 102), pentru a afirma că Hristos înviază din morți cu trupul nostru și ajunge în cer cu însuși trupul nostru. Completând astfel exegeza fragmentului, Boethius vrea să spună că dacă Eutyches este incapabil să înțeleagă lucrurile simple, cum sunt cele terestre, cu atât mai mult nu va putea să le înțeleagă pe cele cerești.

²⁴³ *CEN*, V, 85-87.

²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 69-101.

Concluzii

Cultura biblică nu apare la Boethius în felul celei clasice, care se descoperă la orice pas. Fără îndoială, proeminentă este la el cultura filosofică. Totuși, în cercetarea teologică, cunoașterea biblică este ceva subiacent și, de fiecare dată, trebuie să avem în vedere instrumentele folosite de autor; ghidul lui Boethius în abordarea problemelor teologice și mai ales a celor hristologice este Biblia.

BIBLICAL AND CLASSICAL CULTURE IN BOETHIUS' THEOLOGICAL TRACTATE *CONTRA EUTYCHEN ET NESTORIUM*

Summary

Boethius's theological tractates recall the project of harmonizing Plato and Aristotle; they contain some discussions of philosophy, but fall into the area of theology for the most part. Boethius was, after all, believer, and interested in serving the understanding of faith as well as in developing his own understanding of language and the world. Within the boethian approach the aim was to see how far the reason could get towards the full truth revealed by God, before that revelation was made; but it is also Boethius' intention to show that Bible is a continuous prophecy. In this article, I examine the christological demonstrations of Boethius and I hope to make clearer the significant role played in them by Bible.

**O DEFINIȚIE NEGATIVĂ A AUTORITĂȚII POLITICE ROMÂNEȘTI
DE LA INCEPUTUL SECOLULUI AL XVIII-LEA
(DISOLUTIA IMAGINII VOIEVODULUI
IN ISTORIA IEROGLIFICA A LUI DIMITRIE CANTEMIR)**

MIHAELA POP

Perioada cuprinsă între domnia lui Neagoe Basarab, autorul *Invățăturilor...* și aceea a lui Dimitrie Cantemir, domnitorul filosof, constituie o perioadă de două veacuri în care imaginarul politic românesc este supus continuu unor presiuni cauzate de lupta pentru menținerea autonomiei țărilor române față de Imperiul Otoman. Dar lupta a fost treptat înlocuită cu o atitudine tot mai supusă intereselor Porții Otomane, în măsura în care aceasta numea pe domnitorii români. Ca urmare, deși veacul al XVII-lea a cunoscut și momente de pace politică și chiar de înflorire culturală, interesele pentru ocuparea tronului au făcut ca profilul idealizat al domnitorului, așa cum fusese el întrupat de Neagoe Basarab sau de Stefan cel Mare, să cadă în uitare, fiind înlocuit cu unul mult mai dispus la compromisuri politice și morale în scopul slujirii propriilor interese.

Din *Invățăturile...* lui Neagoe Basarab se conturează un model de conducător dornic și pregătit să instaureze o ordine politică întemeiată pe o concepție unitară, după modelul bizantin. După 200 de ani, *Istoria Ieroglifică* a lui Dimitrie Cantemir ne dezvăluie o mentalitate generală alterată, coruptă, aflată sub imperiul negativului moral și politic. Respectul pentru principiul dreptății s-a perimat în asemenea măsură încât chiar și în discursurile oratorice este perceput ca o formulă vetustă, folosită doar pentru a îndeplini cerințele retoricii, având deci un caracter strict declarativ, la nivelul enunțului. Principiul de bază pare a fi tot mai mult o adaptare „machiavelică” a dictonului politic afirmat de gânditorul italian: „scopul *personal* scuză mijloacele”, interesul propriu poate înlocui dreptatea. Iar dacă aceasta mai există, ea este doar declarativă și este de partea celui puternic ceea ce, de fapt, semnifică tocmai dispariția ei ca principiu moral-politic. Se poate vorbi astfel, în *Istoria Ieroglifică*, de tiranie însoțită de tot cortegiul de vicii și atitudini imorale. De altfel, corupția morală a devenit în această perioadă, una de substanță nu una accidentală. Ea amenință însăși „ființa națională”. Ca urmare, se poate vorbi de ne-ființă morală, de dez-ordonare

politică și existențială, de pătrunderea haosului existențial manifestat din pli ² *Istoria Ieroglifică* prin omniprezența ideii de labirint.

De altfel, în discursul lui din partea a XII-a, Camilopardalul atrage atenția spunând că trebuie avut în vedere finalul oricărei acțiuni politice deoarece, prin continuarea mașinațiunilor politice de culise și întreținerea unei atmosfere conspirative, nu se poate ajunge decât la dezagregarea unității „naționale”²⁴⁵. El folosește cunoscuta metaforă a corabiei și a căpitanului de corabie: „cu nepaza cârmaciului și cu lenevirea corăbierilor” există pericolul pierderii identității căci ar determina o alunecare tot mai accentuată de la identic la diferit până la straniu și de nerecunoscut, de la propriu la întâmplător și imprevizibil, o alunecare periculoasă spre un relativism absolut și spre un cameleonism instituit. Acest proces nu e unul sesizabil doar la nivel politic, major ci și la nivel individual iar „corabia inimii”, purtată de valuri și izbită din multe părți este iarăși o metaforă cunoscută pentru sufletul aflat în luptă și „gâlceavă cu lumea”.

Șoimul²⁴⁶, la rândul lui, atrage atenția în spirit critic asupra acestor aspecte: „pravila locului nostru este: spre biruința neprietenului, organul de sfânt, de spurcat nu să cearcă”. Derapajul e cu atât mai periculos cu cât e treptat și insesizabil datorită intereselor de moment. Personajele *Istoriei* se raportează la un trecut glorios dar pe care nu îl mai înțeleg iar apoi nici nu mai vor să și-l reamintească. „Vulturi ne-am ținut, Liliecii mai în trecutele dzile ne-au batgiocurit, Lei ne-am numit, țințarii și mușițele ne-au obosit și de toată ocară vrednici a fi ne-au arătat. Celor mici și slabi atocma să ne punem neputând, cu jiganiile mai mari și mai tari de luptă ne-am apucat. Pre Inorog gonim, pre Fil izgonim, Lupului țircălamuri, din carile să nu cumva iasă, l-am șiruit, pre Ciacal în numărul jigăniilor nu-l numim, pre Căprioara sălbatică ca cum duh viețuitoriu n-ar avea o socotim. Au nu sint acestea toate mai mult decât Liliecii, au nu sint mai vrednice decât muștele? Ce ochiul mândrii pe Leu șoarece vădzind, mai pre urmă pre șoarece Leu simpte.” Meditând asupra faptului că trebuie să existe o relație de determinare între începutul și sfârșitul unei acțiuni, Șoimul se întreabă într-o tonalitate profundă care-l duce la o concluzie sumbră: „Mă rog, lucrurilor noastre, ce sfârșit ieste să urmedze? Precum rău și prea rău ieste să urmedze și cel cât de tâmp la socoteală va putea pricepe.”²⁴⁷

*

²⁴⁵ În sensul unei degradări atât de accentuate încât nici una dintre trăsăturile care constituie îndeobște specificul unui popor nu pare să mai poată rezista afară doar de corupția însăși. Folosim aici termenul “național” într-un sens larg.

²⁴⁶ Personaj rațional care păstrează încă viu respectul pentru loialitate și dreptate.

²⁴⁷ DIMITRIE CANTEMIR, *Istoria Ieroglifică*, partea a X-a, Editura Junimea, Iași, 1988, pp. 403-404.

În paginile care urmează, vom urmări modalitățile în care realizează³ temir imaginea unei mentalități românești corupte, aflată în pragul disoluției morale sub influența nefastă a unei puteri politice degradate și aservite intereselor Porții Otomane. Având în vedere că *Istoria Ieroglifică* este plină de enunțuri care trimit la gândirea lui Aristotel, că Dimitrie Cantemir este considerat primul mare gânditor român cu preocupări filosofice extinse și de profunzime și că a cunoscut îndeaproape mediul filosofic din Istanbul, moștenitorul tradiției bizantine, care la rândul ei a fost continuatoarea celei grecești antice, am considerat că o abordare din perspectiva influențelor gândirii grecești poate să dezvăluie semnificații noi în înțelegerea multiplelor fațete ale unei opere deosebit de bogată în sugestii și captivantă prin complexitatea și spiritul ei ludic dar și sarcastic. Cum cercetările făcute asupra lucrării au urmărit cu prisosință influențele aristotelice mărturisite dar și cele nemărturisite²⁴⁸, ne-am gândit că o abordare din perspectiva unor teme platonice ar fi binevenită. Aceasta și pentru că lectura repetată a textului ne-a îndreptat aproape la tot pasul spre comparații cu unele idei și teme din dialogurile platoniciene.

Concepte precum: *ființă, neființă, amestec, sofistică* (implicând și *retorica, oratoria, politica*), *gândire logică, mimesis, imagine, simulacru, părelnicie, prefăcătorie, vicleșug, persuasiune* sau perechi de contrarii precum *adevărat/fals, limitat/nelimitat, mișcare/repaos*, sunt omniprezente în text. Or ele trimit în mod vădit spre gândirea platoniană pe care Cantemir o menționează deseori fără să insiste mai mult, spre deosebire de modul cum procedează în cazul temelor aristotelice.

Considerăm interesant faptul că platonismul din *Istoria Ieroglifică* este unul de profunzime. El se cere dezvăluit printr-o analiză a temelor mari ale lucrării spre deosebire de aristotelismul declarat oarecum „oficial” și care pare a fi de multe ori un pretext pentru personaje de a se putea afirma. Cu alte cuvinte, dacă aristotelismul este mai degrabă și el actor în această *Istorie*, platonismul se află răspândit difuz în însuși planul ideatic al lucrării, în structura ei de bază.

*

În dialogul de bătrânețe *Parmenides*, Platon abordează o temă fundamentală a ontologiei grecești: *relația Unu-Multiplu*. El se întreabă cum participă partea la întregul formei și totodată la alte părți ale acesteia. Iar răspunsul este că întregul formei presupune unitatea, acordul și armonia dintre părți între ele dar și dintre părți și întreg și în final, presupune armonia întregului. În *Sofistul*, Platon reia ideea afirmând că Ființa e Unu și Intregul e Unu. În cazul unui lucru alcătuit din părți, acesta este unu pentru toate părțile și, fiind întreg, este unu pe deplin. Dacă acesta e modul în care se poate realiza Intregul, prin unitate și armonie, adică prin ordine, o țară guvernată de Strutocamilă, care e „traghelaful firii” adică „nonsensul firii”, al ființei, nu va putea în nici un caz să ajungă la instituirea ordinii. Dimpotrivă, ceea ce ar trebui să fie unitate se va dezintegra în

²⁴⁸ În special studiile lui DAN BĂDĂRĂU și PETRU VAIDA.

forme ale gregarității, cale sigură spre înaintarea haosului în lume, a dez-ord⁴ politice în guvernarea statului.

În căutările lui, Platon ajunge la cercetarea *neființei* pe care o consideră ca fiind o anumită natură a alterității și care e distribuită asupra tuturor realităților. Ceea *ce nu este* (neființa) se conturează a fi contrariul a *ceea ce este* (ființa). Intrebarea care se ridică este dacă neființa este rațională, are ea o noimă sau este irațională?²⁴⁹

Potrivit lui Platon, ea trebuie să aibă o noimă în măsura în care începe să se manifeste de la nivelul celor mai înalte genuri ale ființei: mișcare și repaos, identic și diferit, limitat și nelimitat sunt genuri majore care însă, în măsura în care se combină între ele pentru realizarea celor existente presupun o anumită participare la neființă. Ele nu mai sunt pe deplin Ființa.

A încerca să separi toate de tot e incorect și dovedește totală înstrăinare de orice armonie și spirit filosofic. A desprinde orice de orice sfârșește prin dispariția oricărei posibilități de combinare și deci de existență concretă, sensibilă. O asemenea atitudine ar duce de pildă la dispariția posibilității de a cuvânta pentru că am rămâne blocați la nivelul rostirii fiecărui sunet în parte.²⁵⁰ Or, vorbirea e un gen al celor reale, existente. Vorbirea întemeiată, rațională, recunoaște astfel existența „îmbinărilor” sau a *amestecului* dintre ființă și neființă.

Cu cât coborâm pe scara ontologică platoniană, asistăm la o degradare treptată a ființei în care pătrunde gradual, contrariul ei, neființa. Cu cât ne apropiem de lumea sublunară, umană și cea a simulacrelor, contribuția neființei este tot mai semnificativă. Sunt niveluri ontologice în care amestecul de ființă și neființă este tot mai evident. Amestecul uman dintre suflet și trup, dintre simțuri și rațiune este doar un exemplu. Neființa este un gen răspândit prin toate cele reale. Trebuie amintit că principiul guvernator al neființei era numit de Platon, Diada nedeterminată sau nelimitată (*duas aoristos*). Aceasta este o viziune inedită asupra neființei, în gândirea greacă antică. Neființa nu e înțeleasă în sens strict negativ, contradictoriu. Dacă Ființa și limita reușesc să limiteze nedeterminarea, ne-limitarea neființei, aceasta este înțeleasă ca invazie a multiplului care nu se mai poate coagula într-o unitate, un întreg. Pericolul devine tot mai accentuat pe măsură ce ființa nu mai reușește să limiteze, să pună în ordine o dezordine care pânđește orice ocazie.

Transpunând această concepție în plan politic și moral, pericolul neființei, al răului care pânđește „publica” este tocmai acesta: corupția, minciuna și falsul (neadevărul), adică aspecte greu controlabile și cu fațete multiple, ar putea să pună stăpânire pe întreaga viață politică instituind haosul, dezordinea, neputința guvernării unitare, finalmente, pierderea autorității politice și a identității „naționale”.

²⁴⁹ PLATON, *Sofistul*, 258 e în Opere, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

²⁵⁰ *Ibid.*, 259e.

În *Philebos*, Platon ne vorbește despre cele patru genuri majore: limita și
 5 mitatul, amestecul și cauza amestecului. Aflăm că *nelimitatul* e multiplu și
 cuprinde grade: mai mult, mai puțin, plus sau minus. *Amestecul* presupune acordul,
 măsura căci stă sub controlul rațiunii, are o măsură sub un număr rațional. Măsura
 ca limită alungă ceea ce poate fi în exces sau absent și asigură măsurabilul, media
 justă.²⁵¹ Evident, nu e vorba de o măsură cantitativă ci despre una calitativă.

Platon ne mai spune că viața în lumea sublunară este un fel de amestec și
 că viața corectă este compusă din plăcere și cugetare adică din senzații și
 raționalitate, din trup și suflet, însă având ca dominantă sufletul asupra trupului,
 inteligibilul (*nous*) asupra sensibilului.

Iată că pentru Platon, acest tip de amestec este firesc și necesar pentru
 condiția umană. Dar ni se atrage atenția asupra pericolului care pândește:
 coborârea treptată spre neființă, adică nerespectarea justei măsurii, poate să ducă
 în final, la imposibilitatea de a asigura și mișcarea contrară, ascendentă, spre
 principiul Unității. Cu alte cuvinte, suntem avertizați că există și o manifestare
 negativă a neființei pe care nu trebuie să o pierdem din vedere. Este vorba de
 acel amestec negativ al Diadei nedeterminate (*duas aoristos*) în care ne-
 determinarea, ne-definirea, imposibilitatea de a mai asigura o unitate, o limită
 inteligibilă iraționalului duce la haos. Constatăm că Platon era conștient de
 pericolul dezordinii și al haosului și grec fiind, căuta să construiască o structură
 rațională, determinativă pentru a împiedica manifestarea acestui pericol.
 Constantin Noica semnala, în comentariul lui la dialogul *Lysis*, că această
 orientare spre determinare, spre un univers cosmotic, [ordonat] și fuga de haos
 și dezordine este o trăsătură caracteristică mentalului grec antic. Nevoia unui fir
 al Ariadnei se conturează precis în filosofia platonice.

În *Parmenides* descoperim o argumentare a henologiei negative pentru
 mai multe ipoteze dintre care două par relevante pentru situația „publică” din
Istoria Ieroglifică. O primă ipoteza este aceea în care *Unu este și e complet
 separat*. În cazul *Istoriei*, Binele moral și politic reprezentat prin Inorog, este
 asimilabil lui Unu. În acest caz, se constituie o teorie negativă a alterității
 conform căreia ceea ce e diferit de Unu este și lipsit de Unu. Cele lipsite de Unu
 nu sunt nici Unu, nici pluralitate, nici părți, nici întreguri, nu admit asemănare și
 neasemănare, identitate și diferență și, în genere, nici una dintre determinațiile
 unui cuplu de contrarii. Căci „cele ce nu sunt părtașe la Unu, nu au cum să
 participe nici la Doi”, spune Platon.²⁵² Iar în a doua ipoteză care ne interesează,
Unu nu este, e neființă în mod absolut adică nu este în nici o privință, e
 indeterminabil și neimplicat în vreo relație. Aceasta pare a fi situația spre care
 se tinde. Căci prin uciderea Inorogului s-ar elimina orice termen de raportare la
 un model. Consecința acestei ipoteze pentru celelalte lucruri este că se ajunge la

²⁵¹ *Philebos*, 25b.

²⁵² *Parmenides*, 159e.

o realitate plurală lipsită de Unu care se prezintă ca o îngrămădire și una care⁶ rânduindu-i proliferază alte îngrămădiri. Determinațiile de bază, începând cu Unu, devin în acest caz, *simple aparențe într-un tablou înșelător*. Astfel, „altele în raport cu altele, nu cu Unu (care nu este), *altele ca pluralități* constituie o multiplă îngrămădire de fațete care nu se constituie într-o unitate”²⁵³. O asemenea „publică” nu mai poate fi guvernată deoarece prin caracterul ei gregar, haotic nu se poate coagula într-o unitate.

Ce este Struțocămila dacă nu o îngrămădire de trăsături care au o limită dar una strict exterioară pe când în interiorul ei nimic nu e bine de-terminat, nu are limită. Celui ce privește din depărtare și are vederea slabă, va spune Platon în același *Parmenides*, va trebui să-i apară ca Unu însă celui ce o privește cu gândul (adică rațional), din preajmă și cu agerime, fiecare parte i se va dezvălui ca o infinitate plurală, ca lipsită de Unu. Și concluzia lui Platon vine rapid: dacă nici o pluralitate nu este un Unu, atunci toate sunt nimic.

Istoria Ieroglifică, fiind construită antitetic, cel care va întrupa unitatea politică uitată este Inorogul. Iată cum îl caracterizează Camilopardalul: Inorogul, „singur cârmaci, singur vasul voii sale încotro ar pofti a-l porni știe și poate, carile, în liman intrând, cu ce odgon și la ce stâncă vasul s-ar lega singur din sine voii și alegerii noastre au lăsat. Deci dinspre aceasta parte fără prepus sint că în adăpostul odihnii vasul inimii sale, fără nici o primejdie, cu groase odgoane, cu tari funii și la credincioase locuri să va lega, unde neclătit rămâind, vivor cât de repede, furtună cât de mare și holbură cât de neprăsnă a-l mai urni nu va putea (că mai pre lesne ieste vântului o mie de odgoane a rumpe și o mie de fiare a zmulge decât sufletului cinstei purtătoriu din cuvântul dat a să întoarce)”²⁵⁴.

Dacă vasul inimii Inorogului este bine cârmuit probând astfel prezența unității raționale care guvernează gesturile lui, Struțocămila se află la polul opus. Nimic nu este definibil, toate trăsăturile alunecă, se ascund spre a nu fi ușor determinate. Tocmai de aceea Struțocămila ne apare ca una dintre reluările alegorice realizate de Cantemir în acest roman ale unuia dintre cele mai de temut personaje din dialogurile platoniene – *sofistul*. De temut pentru că, prin ceea ce face, sofistul instituie relativismul absolut, ne-determinabilul, ne-definibilul, neființa în sensul ei negativ, haosul.

În măsura în care Corbul susține aducerea la domnie a Struțocămilei, nu face decât să instituie o lume a aparențelor, a simulacrelor, a amestecurilor negative, a labirintului și dezordinii.

Să vedem, în cele ce urmează, cum este caracterizat sofistul, în concepția lui Platon. În dialogul cu același nume, filosoful grec pornește de la constatarea că sofistul, omul politic și filosoful constituie trei genuri diferite. Omul politic va fi modelul conducătorului înțelept, așa cum s-a perpetuat în textele bizantine dar

²⁵³ SORIN VIERU, *Lămuriri preliminare la Parmenides*, op. cit., pp. 71-73.

²⁵⁴ *Istoria Ieroglifică*, Partea a XII-a, p. 450.

⁷ *Invățăturile lui Neagoe Basarab*. Sofistul este însă un gen mult mai greu de definit având ocupații multiple care nu par să se supună unui imperativ unitar.

În încercarea de definire, Platon pornește de la compararea sofistului cu un fel de vânător – cel care vânează în mediul acvatic – pescarul. Chiar această apropiere dintre sofist, pescuit și mediul acvatic ne pare interesantă în măsura în care în opera lui Cantemir, centrul corupției este cetatea Epithymiei (Istanbulul turcesc) situată la „vărsarea Nilului” și unde marile „vrăjitorii” se fac tot într-un mediu acvatic. Cetatea Epithymiei este centrul, nucleul gândirii sofistice. Dar această gândire e răspândită în toată zona de influență a „cetății poftelor trupului” deci și în țările române aflate în dependență evidentă.

Sofistul este un meșteșugar pentru că are o cunoaștere dar nu una productivă ci de imitare căci se înstăpânește prin cuvinte. Meșteșugul lui este unul de luare în stăpânire, de însușire ilegală, pe ascuns.

Obiectul vânătorii lui sunt ființele umane pe care nu le atrage așa cum pescarul-vânător vânează peștii mari prin lovire cu un harpon ci folosind o metodă asemănătoare pescuitului cu cârlige. Acest tip de pescuit capturează prada într-o manieră cu atât mai periculoasă cu cât este mai familiară căci folosește cârligul lăsat să plutească în mediul acvatic, cel propriu peștelui, adică acel mediu care asigură viețuirea pentru această ființă. Sofistul vânează suflete de oameni prin persuadare, prin puterea convingerii, el se insinuează în mediul familiar, este o prezență obișnuită care nu stârnește temeri (*Sofistul* 222c). Cunoaște foarte bine arta de a linguși, de a face pe plac. Si procedează astfel în vederea unui câștig.

Dar Platon mai descoperă o trăsătură a sofistului: este asemeni unui neguțator căci face negoț cu cele sufletești, adică acele idealuri, noțiuni care au un impact profund asupra ființei umane – cultura și cunoașterea. Meșteșugul lui este unul de comercializare a virtuții. El își vinde meșteșugul în viața particulară, individuală. Dar există și o formă de sofist care „activează” în public – avocatul sofist. Pentru acesta, arta lui constă în dezbateră în chip meșteșugit atât asupra celor juste, drepte, corecte cât și asupra celor ne-drepte, incorecte. Toate acestea stau sub semnul artei eristice care alunecă deseori spre „vorbărie goală”, goală de conținut. Este și cazul multora dintre vorbitorii participanți la Adunarea viețuitoarelor chemate să-și dea votul pentru Struțocămilă iar cel mai gol de conținut este discursul Struțocămilei și al Corbului, dovadă că sofistica domnește în locul discursului just, adevărat. Adunarea viețuitoarelor și discursurile rostite de majoritatea oratorilor constituie un bun prilej pentru Cantemir de a-și etala cu măiestrie cunoștințele de retorică în latura ei sofistică.

Sofistul practică un meșteșug comun, familiar multora, acela al selectării adică al separării. Când aceasta desparte ceea ce e rău de ceea ce e bun se numește curățire, purificare. Iar purificarea este fie trupească, fie sufletească. Pentru cea trupească, responsabil trebuie să fie medicul. În cazul curățirii sufletești, se desparte viciul (răul) de virtute. Când însă nu purificarea este

scopul ci viciul, atunci acesta produce dezbinare „corupere prin dezacord a c⁸ din fire înrudit” (*Sofistul* 228a) și rău, urât, boală, care presupune „stricăciune, lipsă de măsură justă”. În sufletele celor cu purtare rea, viciată și care sunt lipsite de Unu, se împotrivesc între ele judecățile și dorințele, vrerile și plăcerea, dreapta chibzuință și lipsa acesteia.

Platon vede viciul ca o afecțiune, ca neștiință care necesită educația. Căci, crezând că știi ceea ce nu știi, așa apar greșelile. Concluzia vine imediat: chiar și Marele Rege ar fi impur iar dacă nu e instruit, e plin de strâmbătate (*Sofistul* 228c).

Dar ce face arta contrazicerii, eristica? Ea pune în discuție orice pretinzând că poate da răspuns la orice. Însă ea se întemeiază pe o cunoaștere pornind de la simpla opinie, credință, nu pe adevărul obținut cu mijloace raționale. Este o artă a jocului, jocul de a avea pretenția la cunoașterea a orice. Dar astfel, ea este o artă a imitației. (*Sofistul* 234c). Ea oferă imitații și echivalente ale realității, urmează doar aparențele și dă *iluzia cunoașterii*. Pentru aceasta folosește argumentări orale, întemeiate pe *imagini verbale*, pe *cópii auditive* pentru toate lucrurile. Se creează *impresia de adevăr* iar vorbitorul *pare* cel mai învățat. Sofistul se înscrie astfel în rândul celor care ne *amăgesc* prin meșteșugul lui de imitator al lucrurilor. El este un *vrăjitor* și un *imitator*, un producător de *meraviglia*.

Dacă vrem să aflăm mai multe despre meșteșugul de a reda imagini aflăm de la Platon că există două specii de mimetică: 1) redarea corectă, întocmai și care duce la imagini corecte (*eikon*); și 2) meșteșugul plăsmuirii care creează iluzia realității aducând însă în prezență neființa și falsul. Imaginea însăși este ceva ce nu este cu adevărat, este o împletire stranie între ceea ce este și ceea ce nu este. Or, sofistul utilizează forme ale plăsmuirii amăgindu-ne. Meșteșugul lui este acela al amăgirii. El creează opinia falsă despre cele ce nu sunt pe care le face să pară că ar fi și despre cele care sunt pe care le face să pară că nu ar fi.

Să ne gândim la discursul Vulpii care, chemată să dea o definiție Struțocămilei, preferă să pretindă că nu are cunoașterea necesară și că numai Lupul ar putea să dea o asemenea definiție pentru că este un cunoscător, un filosof. Ea spune că discursul nu e totuna cu adevărul recunoscând astfel caracterul sofistic al discursurilor oratorice ale adunării. Apoi, Vulpea se declară a fi doar cunoscătoare a logicii (cele cinci glasuri ale lui Porfir și cele zece categorii ale lui Aristotel). Pe când Lupul „în cea fizică filosofie este mai isteț” căci el cugetă asupra „firii rânduială”. Ea nu poate „mai înăuntrul cămărilor firii a intra și nici a căuta” ci doar „ființa socotelii și a chitelii” (a rațiunii) cercetează. Si, pentru a persuadea adunarea, povestește câteva întâmplări din care cei prezenți să poată deduce cât de pătrunzătoare și pragmatică este gândirea Lupului. Căci „precum știința lucrurilor este lumina minții, așa neștiința este întunericul conștiinței”, afirmă emfatic dușmanul, Corbul, care însă nu pierde din vedere să decreteze autoritar îndreptățirea Struțocămilei de a conduce regatul animalelor, pe baza unui alt principiu, acela

⁹ „onducerii tiranice:”nu ce adevărul pofteste ci ceea ce stăpânul pofteste, aceea laudă”.²⁵⁵

În același spirit autoritar și cu un discurs sofistic menit să adoarmă gândirea justă, Cuconosul întărește aceste afirmații. El consideră că o veste poate fi proastă pentru unii, dar poate fi bună pentru alții. Dacă pentru unii glasul Corbului e dușmănos, pentru alții „e dulce” și „îl ascund în camera inimii”. Cuconosul este profund nemulțumit și revoltat că se are în vedere un anume spirit al egalității între cele două regnuri: al zburătoarelor și acela al celor umblătoare cu patru picioare. „Până când, se întrebă retoric Cuconosul, vor urla, vor lătra și vor scânci jiganiile și dobitoacele acestea carele pururea sub umbra noastră (a zburătoarelor) îmblă și ochii noștri totdeauna la spinările lor privesc? Natura a rânduit ca tot dobitocul și toată jigania în patru picioare cu capul spre pământ plecată să umble iar păsările prin aer zburând le ocrotesc uneori cu umbra lor iar alteori cu unghiile și cu printenii le lovesc.” Ca urmare, nu e nevoie de silogisme loghicești (adică de gândire rațională, sursă a adevărului) ci de porunci împărătești (gândire și comportament autoritar-tiranic) pentru a astupa gura jiganiilor. De altfel, trebuie amintit că firea Cuconosului e caracterizată astfel: e viclean, „multe grăiește, puține isprăvește”, e „iute la mânie”, și „nesăturat la foame”, nimeni nu trece prin ținuturile lui fără de primejdie „căci de foamea lăcomiei Cuconosul se chinuiește” ceea ce îl face să vorbească întotdeauna „cu mare mânie și cu stomahul tulburat”.

Concluzia Cuconosului e clară și nu lasă loc la comentarii „...democratice”: „dacă marele nostru împărat și nebiruit monarh, Vulturul, a dat semnul biruinței Corbului atunci Corbul, epitropul Vulturului”, are libertate totală de decizie. Consecința vine de la sine: Vidra (fostul domnitor) să fie alungată din ambele monarhii, Struțocămila, „oriunde vrea acolo să meargă” iar cine nu e de acord cu această decizie să fie pedepsit cu moarte groaznică. „Acesta e cuvântul Corbului și bunapläcere a Vulturului”. Evident că după un asemenea discurs, adunarea, speriată, acceptă într-un glas: „Facă-se voia!”

Adunarea tuturor viețuitoarelor celor două monarhii e chemată să accepte „siloghismul Corbului”²⁵⁶ care presupune numirea Struțocămilei ca domn al regatului

²⁵⁵ *Istoria Ieroglifică*, p. 56.

²⁵⁶ Nu putem să nu redăm textul care conține acest presupus silogism: ”Toată dihaniia cu doai picioare cu pene și oitoare ieste pasire. Dară tot Struțocămila ieste cu doai picioare, cu pene și oitoare. Iată dară că tot Struțocămila fără nici un prepus ieste pasire.” Iar după încheierea siloghismului acestuia, palinodiia ritoricească a poftori începu și vatologhiia poeticească prin multă vreme crângai: „Pasire ieste Struțocămila, pasire ieste și iarăși dzic: pasire ieste Struțocămila, dihaniia aceasta, Struțocămila, ieste pasire. Pasirea aceasta și dihaniia aceasta ieste Struțocămila.” Apoi iarășile hotarfle loghicești în sine înturna, dzicând: „Pasirea să oaî, oaile sint a pasirii. Struțul să oaî, oaî are Struțul. Iată dară că pasire ieste Struțul.” Apoi iarăși ca dintâi, numai într-altă formă siloghizmul înturna: “Pasirea are pene. Struțocămila are pene. Iată dară că Struțocămila ieste pasire. Aședară, Struțocămila precum până acmu adevărat pasire au fost, așă și de acmu înainte pasire a fi vrednică ieste și încă nu

animalelor. Acceptarea Struțocămilei înseamnă, din perspectivă ontologică, instituirea domniei neființei care se manifestă prin victoria „hibrizilor”²⁵⁷ sau a amestecurilor negative, periculoase. Or, problema fundamentală este una de identitate căci Struțocămila nu se definește ușor și simplu ca aparținând regnului animalelor cu patru picioare, dar nici păsărilor deși silogizmul Corbului a dorit să fie convingător în această direcție. Scopul nemărturisit al Corbului este acela de a impune supremația puterii păsărilor asupra animalelor. În această viziune, Struțocămila trebuia să fie o descendentă a neamului păsărilor.

Din perspectiva gândirii platonice rezumate mai sus, încercările de definire a Struțocămilei sunt un prilej de conturare, de circumscriere a neființei, atât cât poate fi ea de-terminată prin forma ei de manifestare – Struțocămila -. Pe de altă parte, discursurile celor care susțin alegerea Struțocămilei ca domn al regatului animalelor constituie un prilej sofistic de a crea iluzia amăgitoare a unui pretins caracter pozitiv al neființei. Aceasta se realizează, așa cum s-a văzut deja din argumentele Cuconosului, prin introducerea unei relativizări a tuturor criteriilor despre care se afirmă că sunt funcționale contextual, pentru unii, nu și pentru alții, aici și nu acolo.

Ar fi de reținut și o afirmație a Vidrei („care nu puține făclii topise asupra cărților filosoficești”). Ea amintește că există un principiu în gândirea filosofică potrivit căruia cei ce sunt într-un anume fel față de un al treilea, la fel sunt între ei. În *Sofistul*, Platon amintea că Intregul este un al treilea căci el se compune din identic și diferit (244d) dar în măsura în care formează o unitate, după cum am văzut și din pasajele menționate mai sus.

Pe de altă parte însă, citându-l pe Aristotel, Vidra lansează în discuție un argument fundamental: nu pot sta două firi într-un singur ipochimen. Intregul nu presupune două substanțe diferite puse alături ci o unitate de părți armonios combinate între ele. Căci, „cine a văzut pasăre dobitocită și dobitoc păsărit?”. O asemenea combinație hibridă este Struțocămila și ea nu poate fi decât o „minune” dar nu în sens benefic, soteriologic ci în sensul unei monstruoșități miraculoase a firii.

Există și alte modalități sofistice prin care se încearcă acceptarea unei identități precise a Struțocămilei. Tot în *Sofistul*, Platon discută și relația dintre nume și neființă. Dacă numele ar fi același cu lucrul iar lucrul nu există, atunci fie numele nu este al nici unui lucru fie, dacă ar fi ceva, atunci numele e doar nume al numelui și a nimic altceva. (*Sofistul* 244d.) Or, Căprioara din pustiul Araviei, prietenă cu Struțocămila, caută să persuadeze adunarea spunând că pustiul are „munți clătitori și câmpuri nestătătoare”. Ea sugerează astfel că

fietece pasire, ce așeși slăvită, lăudată și în buni chedzi luată, de vreme ce deosăbit de deafirimea trupului ce poartă și în basna veche va să dzică, că oarecare evghenie în neamul său are, însă ca sina despre maică partea Vulturului spre sămnuțul monarhiei să fie având.” (ed. cit., pp. 54-55)

²⁵⁷ Cum îi numește profesorul MAZILU în capitolele despre *Istoria Ieroglifică* din volumul III din *Recitind literatura română veche*, Editura Universității din București, sau din prefața la romanul lui CANTEMIR, apărut la Editura 100+1 Gramar, București 2001.

¹¹ ic nu poate fi cunoscut cu precizie și nu putem avea certitudini. Pentru ea, argumentul unei etimologii este suficient. Putem desprinde aici o trimitere la un alt dialog platonice, *Cratylus*, în care Platon exprimă un punct de vedere ontologic referitor la rolul numelor. Pentru filosoful grec, numele nu este dat în mod aleator ci există o relație strânsă între nume și substanța, esența lucrului denumit. Numele deci ar fi forma verbală de manifestare a esenței lucrului. Iar Căprioara de Araviia oferă etimologiile numelui *Struțocămilă* în arabă și greacă sugerând astfel că vechimea acestor nume în alte limbi ar conferi și personajului analizat autoritatea necesară în planul conducerii politice. Totodată, atrage atenția că în limba „arăpească”, numele ei „în patruzeci și una de feluri să numește”. Dar a da o definiție unei viețuitoare care se poate realiza în atât de multe modalități înseamnă de fapt, a nu-i da nici o definiție.

Moimâța caută să compenseze această sugestie defavorabilă susținând că limba nu poate exprima toată „bogăția imaginației”. Or, tocmai prin apelul la imaginație, se îndepărtează și mai mult de ceea ce se dorea: obținerea unei definiții clare și precise.

Înțelegând că nu aceasta e modalitatea de definire și că, de fapt, caracterul gregar este mai degrabă scos în evidență decât ascuns, adunarea, călăuzită de Vulpe, ajunge la concluzia că „nu etimologia numelui ci ființa lucrului trebuie tâlcuită când cineva de acel lucru a se înștiința pofteste”. În nume „doară de este vreo ascunsă ieroglificie iar cât este etimologie oricine poate înțelege că e pasăre și dobitoc”. Regăsim aici sugestia dată de Platon în *Sofistul*: numele e doar nume al numelui, nimic altceva, o hieroglifică a cărei referință nu există pentru că e vorba de o închipuire, de o formă a neființei, nu de o realitate clară.

„O jigăniuță” intervine la un moment dat cerând „cu glas moale” ca Struțocămila să spună singură ce este folosind drept argument ideea potrivit căreia cuvintele proprii cântăresc mai mult decât o mie de mărturii ale altora, definiția dată despre sine este cea mai apropiată de adevăr căci presupune autocunoașterea. Să ne amintim că oracolul din Delphi afirmase despre Socrate că ar fi singurul om care ar avea cunoaștere și înțelepciune. Dar Socrate nu se lasă convins și caută să afle de la ceilalți cât de cunoscători sunt. În final, va afirma că știe că nu știe nimic dar că, fiind conștient de această lipsă, se află deja pe drumul cel bun pentru că nu este pradă unor iluzii.

Struțocămila este întrebată ce și cine este ea. Răspunsul vine imediat: „Eu sunt un lucru mare și voiu să fiu și mai mare, căci aceasta chipul îmi vrăjește, de vreme ce tuturor celor ce mă privăsc mierare și ciudesă aduc. În palaturile împăraților de pururea mă aflu, puterea stomahului atâta îmi este de vârtoasă cât și pre fier, și pre foc a amistui poate. Acestea vrednicii la mine aflându-se, au nu toate laudele Cucunozului și sămăluirile Corbului mi să cuvîn? Așijderea, agiutorind priința și ocroteala Vulturului, de m-ași putea în aer înălța decât toate zburătoarele așeși și decât Vulturul mai arătoasă ași fi.”²⁵⁸

²⁵⁸ *Istoria Ieroglifică, ed. cit., p. 75.*

Comentariile nu întârzie să apară. Incepe „un dobitoc dintre gloate” care observă că are „capul uscat”. Arșița soarelui a fost așa de mare încât a uscat craniul care s-a crăpat lăsând să se risipească „puțina materie a creierilor” iar în locul lor vântul intră „aflându-și lăcaș veșnic”. Ca urmare, „din atâta vânt strâns, vânt slobozește (căci cineva, ce nu are, a da nu poate)”.²⁵⁹ Se recunoaște faptul că nu îndeplinește cerințele cunoașterii căci răspunsul corect se dă în funcție de categoria logică abordată în întrebare. Or, la întrebarea „ceinței” (a substanței și firii), specifică pentru constituirea definiției, Struțocămila răspunde folosind categoria cantității și a „feldeinței” (a modului). Întrebată ce este, ea răspunde *cât* este și *de ce fel* este; întrebată cum se caracterizează (ce zice despre sine) ea răspunde „ce cere, poștește și pune în sine”.

Nu e de mirare că la întrebarea care îi cere să precizeze substanța, ea răspunde cu ajutorul categoriei cantității pentru că, de fapt, aceasta este trăsătura distinctivă fundamentală nu numai pentru Struțocămila ci pentru întreaga societate politică românească din acea vreme. Singurul criteriu este cel cantitativ, singura valoare, banul. În plus, folosirea cantitativului în definiție presupune o impresiune a adunării tocmai prin aluziile la cantitatea covârșitoare.

Dar caracterizarea nu se încheie aici. Este întrebată în continuare: „Cum te cheamă?” Răspunsul vine prompt: „Eu pe mine niciodată nu mă chem.” Este un răspuns negativ aflat în evidentă antiteză cu cel biblic: Eu sunt Cel ce sunt. Din interpretarea răspunsului Struțocămilei se poate obține următoarea explicație: că ea nu se numește pe sine așa cum neființa nu-și dă un nume pentru că și-ar circumscrie nelimitarea și nedeterminarea; că nu se cheamă pentru că nici nu poate să se constituie ca o unitate. Doar Dumnezeu se afirmă ca ființă deplină. Struțocămila, spre deosebire de celelalte viețuitoare, hibrid fiind, nu se poate constitui nici ca întreg deplin, cu atât mai puțin ca formă unitară de existență, bine precizată. Definiția pe care Divinitatea și-o dă este una referitoare la substanță și la calitate. Struțocămila se definește doar cantitativ.

Urmează să vedem cum realizează Lupul definiția Struțocămilei. Definiția dată de el este semnificativă, pare a fi chiar apogeul la care ajunge să se exprime cunoașterea riguroasă în rândul membrilor adunării. Trebuie amintit că, deși cunoașterea și necesitatea ei sunt mereu în centrul atenției, mulți dintre vorbitori sunt departe de a îndeplini cerințele ei. Faptul că Vulpea nu dorește să dea o definiție clară a ceea ce consideră ea că ar fi Struțocămila nu se motivează doar ca o atitudine specifică celui șiret care preferă să nu se expună nici unui pericol. Vulpea recunoaște că „linge oasele împreună cu Vulturul și Corbul” deci are motive serioase să nu-și dezvăluie convingerile adânci dar nici nu e sigură pe cunoașterea ei deși afirmă că a studiat din logică cele cinci glasuri ale lui Porfir și cele zece categorii ale lui Aristotel. Ea spune că poate vorbi despre ființa judecării nu și a lucrului. Este evident un subterfugiu pentru a adormi

²⁵⁹ Nu putem să nu remarcăm sarcasmul ironiei cantemiriene.

¹³ mența unora și pentru a evita o atitudine tranșantă care i-ar aduce multe dezavantaje.

În consecință, îl recomandă pe Lup ca fiind „filosof fizicesc”. Si filosoful știe ce, cum, pentru ce, el poate da explicații despre „trup și lucruri”. Inșă, în momentul în care trebuie să-și argumenteze această recomandare, folosește exemple care dezvăluie nu forța judecății ci viclenia Lupului pe care Vulpea o numește „înțelepciune”. Totodată, ea observă că Lupul știe să tacă or tăcerea este „capul filosofiei”, semn că Lupul este cu adevărat filosof și cel mai potrivit să dea răspunsul cerut. Dar tăcerea este și „icoana prostiei” adaugă autorul... In plus, mai aflăm că „și tăcerea e o vorbă”, o modalitate de exprimare și de caracterizare.

Tăcerea Lupului se întemeiază pe o cunoaștere a contextului politic. Am spune astăzi că Lupul „e bine informat”. El știe că adunarea nu are ca scop dezvăluirea adevărului ci recunoașterea Struțocămilei și că dincolo de „siloghizmul Corbului” există o motivație ascunsă care nu va fi dezvăluită adunării. Apoi Lupul știe iarăși că nu trebuie rostite „cuvinte mari în zarva mulțimii”. In plus, nu toți vor să cunoască ceea ce nu știu, se mulțumesc cu ceea ce *cred* că sunt sau își sunt autosuficienți. Iată ce spune el: „în această lume, undeva, ceva sau la cineva adevărul și adevăr nu văz nici a-l vedea și a-l mărturisi fără primejdie a fi. Unde răcnește Leul și unde piuiește Vulturul nu mai geamă hulubul”. Singura voce care se face auzită și ascultată este aceea a celui mai puternic nu a adevărului. Rezultă clar că tipul cunoașterii caracteristice Lupului este mai degrabă o cunoaștere politicianistă de un nivel mai înalt, ea este specifică sofistului care e pregătit să rostească ceea ce e interesant pentru public, nu adevărul.

De altfel, Lupul nu greșește de loc atunci când sugerează că forma cea mai adecvată de cunoaștere pentru vremurile lor este viclenia sofistică. Insuși Corbul ia cuvântul dezvoltând un discurs retoric bombastic, cațavencianist am spune. „Cine e atât de înțelept încât să nu-i trebuiască înțelepciune?, se întrebă Corbul. Cine e atât de învățat încât să nu-i trebuiască învățătură?, continuă el pe același ton bombastic? Cine e în acest theatrum atât de ascuțit la minte ca să socotească cuvintele altora vânt?. Te-am chemat o, iubite prietene, spune „binevoitor” Corbul, să știi și tu cât e de mare vrednicia Struțocămilei. Așa poruncește Vulturul, așa vrea Corbul, așa îndeamnă și sfătuiește Cuconozul”. Deci vrednicia Struțocămilei este „poruncită”, „voită” și „recomandată” de puternicii zilei. Aceasta este unica știință necesară.

Ca urmare, definiția pe care Lupul o va da, nu va fi exprimată în cadrul adunării unde preferă să tacă, ci e dată unui alt persoanj, Brehnacea. Lupul e conștient că nu ceea ce e mai de folos ci doar ceea ce e mai plăcut lor, aceea vor alege. Sfatul lui ar fi „lovit urechi căptușite”. De aceea preferă tăcerea și retragerea *în munți*, acolo unde cuvintele adevărate nu pot fi alterate de jocurile intereselor politice. *In lume*, adevărul „stârnește pizmă și mânie”.

Lupul își începe definiția pornind de la necesitatea științei numerelor. Este vorba de o influență pitagoreică mistică afirmată acum, la început¹⁴ demersului lui dar uitată pe parcurs de Cantemir și care este vizibilă în folosirea numerelor pentru numele personajelor. El consideră că această știință este revelatoare pentru ființa lucrurilor. Si în încercarea lui de definire, Lupul pornește tot de la nume. El numește două ființe cu caracteristici diferite. Lupul caută apoi să definească „natura jiganiei” adică firea, „ființa ei pe baza celor patru pricini firești” (cauze aristotelice). Potrivit acestor cauze, Lupul ajunge la următoarea definiție a Cămilei: 1) potrivit cauzei eficiente, naște pui vii; 2) potrivit cauzei materiale, e alcătuită din carne, oase, piele și păr; 3) potrivit cauzei formale (pe care Lupul o interpretează ca fiind cauza formei exterioare) este multă (are în vedere cantitativul înțelegând greșit rolul cauzei formale); 4) și potrivit cauzei finale (pe care iar o înțelege reductiv, raportând-o doar la nevoile omenești) – scopul Cămilei este de a ridica „sarcini grele”. Răbdarea și rezistența la foame și sete i se par trăsături fundamentale. În plus, există niște aspecte invers proporționale: mărimea trupului e invers proporțională cu „micșorimea sufletului”. Dar după „arățarea trupului” putem deduce „prostimea duhului” căci „un copil de șapte ani, 7 cămile după sine trage și unde vrea acolo le duce”. Lupul concluzionează: „unde nu lucesc razele minții, duhul puterii nu procopsește”. Cămila „nu știe că poate, ca urmare, numai cu pizma rămâne”

Pe de altă parte, pentru definiția Struțului, Lupul începe prin a spune că astrologii pun în astre ființe și trupuri și locuri care nu se află nici în cer, nici în fire. Este o modalitate de a sugera că e vorba de o definiție ce are în vedere tot neființa. Căci pasărea aceasta i se pare mai degrabă „astrologică” și mai puțin reală. „Să punem în fire (adică să postulăm ca existentă) o pasăre mare, cu pene, pedestră și nezburătoare sau un dobitoc cu două picioare și care se ouă”. Creatura aceasta se hrănește la fel de „anormal” precum se prezintă căci hrana ei nu e constituită din grăunțe și iarbă ci din pietre, foc și fier.

Potrivit celor patru cauze aristotelice, Struțul se definește în felul următor: 1) potrivit cauzei materiale, e alcătuit din carne, sânge, oase și pene; 2) potrivit cauzei eficiente, aflăm că se înmulțește prin ouă; 3) cât privește cauza formală, ea are formă dublă (iarăși, referirea se face la forma exterioară), aceea de pasăre și de dobitoc căci există o serie de asemănări cu cămila; 4) referitor la cauza finală ni se spune că are o serie de trăsături care îi conferă calități negative: nu e cămilă, dar nu e pasăre de aer, nici de apă nu este.

Concluzia la care ajunge Lupul este că Struțocămila e „traghelaful firii” dar și al „chitelii” (rațiunii) căci din ambele monarhii este și, totodată, este și nu este. Este „pentru că o aflăm așa stranie cum e” și nu este căci „nu e din nici un neam” (adică nu are o ascendență care să-i ateste continuitatea ființării și implicit, dreptul de a governa o monarhie). Ca urmare, este „himera jiganiilor, hermafroditul păsărilor și traghelaful firii.”²⁶⁰ Iar concluzia finală a Lupului este

²⁶⁰ *Istoria Ieroglifică, ed. cit., p. 116.*

¹⁵ poți ara tot pământul cu gândacii înjugați decât să speri ceva de la cel care din fire nu are nici un dar”. Cu toate acestea, silogismul Corbului (impunerea Struțocămilei la domnie în țara animalelor) se va realiza. „Numai timpul care e oglinda lucrurilor viitoare, va arăta că silogismul e sofistic iar Struțocămila va trece din odihnă în necaz și din ce este în ce nu este.” Vedem astfel că Lupul înțelege monstruoza alegerea și faptul că instalarea la putere a acestui simulacru de autoritate care este doar o îngrămădire neunitară de alterități și care nu va reuși niciodată să se închege într-un tot armonios nu va aduce decât dezordine, haos, disoluție în monarhia animalelor.

Lupul cunoaște care este și cauza primă în acest demers: interesele Corbului. Ele generează forme ale falsului și coruperii. Lupul afirmă pe un ton meditativ-tragic că numai Dumnezeu aduce lucrurile de la neființă la ființă, de la haos la cosmos; omul nu reușește să procedeze decât invers, să distrugă cele deja existente.

Finalul întâlnirii înseamnă și victoria susținătorilor Struțocămilei. Mai mult chiar, alegerea domnitorului este dublată de căsătoria Struțocămilei cu Helga, fata Corbului. Prilej pentru Papagaia să rostească un discurs politicianist în care, ca un adevărat vânător de suflete omenești, cheamă viețuitoarele celor două monarhii la „unitate într-o simțire” și „viața a două monarhii să fie una”, îndeamnă la fuga de cei care vor dezbinare „că unde Leul vulturește și Vulturul leuște, Vulturul de sus și deasupra privind, Leul din dos și din față adulmecând, ce dușman ar îndăzni ci ar fugi la izvoarele Nilului...Cine va fi atâta de scâmos la minte și strâmțos la cuvinte care să creadă că cel de supt brațul Leului va putea scăpa iar de sub aripile Vulturului nu va intra în primejdie?...Astfel, prin această unire, cinstea, slava, biruința și odihna pe care tot norodul o urmărește...”. Numai așa „se poate realiza *omonia*”. Iar Struțocămila este „leacul” neînțelegerilor. Să nu uităm că însăși căsătoria menționată este una care se înscrie în aceeași direcție de mentalitate. Helga, mireasa, este departe de a avea ceea ce presupun normele tradiției: puritate, sinceritate, moralitate.

Vedem astfel, cum „Maica Mita și Tatăl, Vicleșugul” s-au unit pentru a naște Struțocămila și sistemul corupt pe care aceasta îl instituie. Recunoaștem aici o altă paralelă cu gândirea platonice. Cuplul menționat mai sus pare a fi o versiune degradată a părinților lui Eros din *Banchetul* lui Platon. Si Struțocămila este un hibrid sau un intermediar dar, spre deosebire de Eros, care asigură atracția spre Bine și Frumos, Struțocămila trage cu sine totul spre viciu și urât, dezordine și corupție. Ea introduce țara în *labirintul neființei morale*, în *labirintul vorbăriei goale* și al glasurilor care vuiesc fără a rosti un discurs încheiat, ordonat și cu conținut. Totul e vorbărie goală, aducătoare de neființă. În acest mod se instituie victoria nedreptății, a minciunii și a falsului. Răutatea, vicleșugul și nebunia „se desfășoară în crâșma lăcomiei”. Acestea sunt noile Muze ale cetății în care domnește Struțocămila. Și ele sunt cele care jură „pe altarul Epiorhiei”, adică pe însăși încălcarea oricărui jurământ.

*

Există un model pentru lumea care se instalează acum pe deplin: el este Cetatea Epithumiei, Istanbulul turcesc. De observat că *epithumetikon* era, pentru vechii greci, acea parte inferioară a sufletului, responsabilă cu guvernarea instinctelor umane primare: hrănire, supraviețuire și procreere. Faptul că însăși capitala unui imperiu capătă această denumire poate să sugereze cât de alterată era mentalitatea locuitorilor ei, mai ales a celor care guvernau treburile statului. În partea a III-a a *Istoriei* este prezentă o descriere a Cetății. Aflăm că există o Capiște a Pleonexii²⁶¹ care este de fapt însuși sediul Inaltei Porți și palatul Vizirului. Mai mult chiar, descrierea orașului, fosta capitală a imperiului bizantin, constituie o reprezentare a unei lumi (a unui univers) supus altor „reguli”, cele dictate de vicii. Este o lume pe dos în care minciuna, falsul, imoralitatea sunt dominante. Cetatea stă sub semnul acvaticului²⁶², este în vecinătatea apei, element care tocmai prin caracterul lui fluid, sugerează mediul care asigură distorsiunile, incapacitatea de a impune și menține rigori formative, con-figurative. În acest mediu, dominante sunt iluziile, oglindirile distorsionate și distorsionante în aceeași măsură. Este exact mediul care poate favoriza viciul, ilegalitatea, ne-ființa căci rigorile limitei nu sunt posibile, flexibilitatea devine fluiditate imposibil de controlat iar caracterul heraclitian se manifestă în sensul cel mai periculos căci nu mai poate asigura nici o modalitate de fixare, de ancorare în vreun criteriu. Concepția lui Melissos, discipolul lui Heraclit, care afirmase, parafrazându-l pe mentor, că nici măcar o dată nu te mai poți scălda în aceeași apă, își dezvăluie întreaga încărcătură periculoasă prin caracterizarea pe care o face Cantemir cetății Epithumiei.

Dar toate elementele primordiale, acele *stoiheia* devenite „stihii” necontrolabile par să sugereze că o degradare semnificativă s-ar produce la nivelul fundamental al ființei, în manifestarea ei cosmică. Dacă apa este elementul în care se con-centrează „centrul”, capitala alterării și corupției ontologice și morale, nici celelalte elemente nu par mai favorizate și favorizante căci lupta pentru plasarea monarhiei animalelor cu patru picioare, „pe pământ umblătoare” în zona de influență a zburătoarelor sugerează că și aceste două elemente, pământul și aerul suportă o influență nefastă. În plus, în încercarea de definire a Struțocămilei, unele animale afirmă că, hibrid fiind, singura ei șansă de a se identifica prin apartenența la un element ar fi de a se „transfera” în ..universul celui de-al cincilea element. Este evident o ironie sarcastică în măsura în care eterul era considerat chiar de Aristotel, elementul inteligibilului pur or Struțocămila este mult prea departe de o asemenea caracterizare. Astfel, se poate desprinde cu ușurință ideea de corupere a atributelor fundamentale, esențiale, ale însăși ființei ontologice.

²⁶¹ Termenul *pleonexie* avea semnificația de poftă, dorință, cupiditate, lăcomie; *capişte* – însemna altar. Cf. glosarului de la sfârșitul ediției citate.

²⁶² După cum semnalează profesorul D. H. MAZILU în studiile menționate.

Dacă mai zăbovim puțin asupra aspectelor esențiale ale Cetății Epithumiei, vom putea observa că, în prelungirea numelui pe care îl poartă, dominante sunt categoriile cantității și ale materiei: aurul este materia care guvernează incontestabil universul acestei cetăți iar preotul care slujește este Filohrisos (iubitorul de aur și bani). Religia instituită este religia banului. Ritualul de la Capiștea Pleonexii include și un moment în care banii aduși pentru invocarea „boadzii” (proorocirea oracolului adică promisiunea pentru cele cerute) sunt aruncați în „cuptorașul” de sub altar unde „se topesc ca undelele”. Aflăm că focul „nu caută ceința” (esențialitatea, substanța) ci „câtința” (cantitatea) darului oferit.

Locul e plin de „vrăjitori” (cei care vând sau cumpără orice: suflete, proprietăți, funcții, titluri). E o lume în care domină accidentalul, aleatorul. Am putea spune că este regatul lui *tyche*, sau al lui *kairos* dar în sens negativ. Cine dă mai mult e oricând binevenit. Cine plătește „mâzda” are șansa de a obține „hrismosul” dorit. Ordinea devine ne-ordine, ființa e des-ființată, omul devine ne-om. Principiul care funcționează este :”ce înainte ți se întinde, prinde iar ce îndărăpt te ajunge, nu împinge”.²⁶³ Aici obține Struțocămila caftanul domnesc. La încoronare, ea va primi drept coroană „coarnele Taurului (Bourului moldovenesc) și coada păunului” adică acele elemente care dau seamă în special despre aparență nu despre esență.

*

După această victorie, se ia hotărârea ca Inorogul, singurul care rămâne neînduplecat și necorupt, să fie prins. Cine nu se supune ideologiei legitimize prin recunoaștere politică este declarat dușman și trebuie redus la tăcere pentru ca puterea instituită să nu aibă opozanți. Așa intră în scenă cele două personaje antitetice prin excelență, alegorii ale celor două principii opuse: Binele și Răul, Inorogul și Hamleonul.

Acesta din urmă este numit de mai multe ori „cacodemon” – o denumire greacă pentru principiul răului, al urâtului și al neființei. Petru a vedea în ce măsură Hamleonul poate fi apreciat ca întruchipare a acestui principiu și prin ce se caracterizează comportamentul lui vom reveni la caracterizarea făcută sofistului de către Platon.

Pentru gânditorul grec, neființa este un gen răspândit în toate cele ale ființei. Aceasta îi permite filosofului să abordeze problema amestecului care poate fi dominat de ființă sau de neființă. Având în vedere această situație generală, rezultă că neființa trebuie să fie prezentă și în opinie, ca formă de gândire și în vorbire, ca modalitate de manifestare a gândirii. Dacă neființa nu ar fi prezentă în formele gândirii ar exista doar gândirea justă, adevărată de care însă se bucură doar ființele supra-naturale, divine. Dacă neființa intră în alcătuirea judecății omenești atunci opinia și implicit vorbirea pot deveni false. „A judeca și a exprima cele ce nu sunt înseamnă a produce falsul în gândire și

²⁶³ *Istoria Ieroglifică, ed. cit., p. 175.*

în vorbire” afirmă Platon (*Sofistul* 260c). Iar dacă există falsul înseamnă că există și înșelăciunea. Odată admisă existența înșelăciunii, lucrurile se umplu de imagini, icoane și plâsmuiri.

Sofistul tăgăduiește că ar exista falsul căci ceea ce nu este n-ar putea fi nici gândit de către cineva, nici formulat întrucât nu se împărtășește de la ființă după cum afirmase înaintea lui Platon, unul dintre marii sofști, Gorgias (în celebrul *Elogiu al Elenei* cunoscut ca Discursul despre neființă).

Sofistul introduce o anumită relativizare afirmând că unele genuri au parte de neființă, altele nu. Dar, adaugă el, vorbirea și opinia nu au neființă. Apoi nici meșteșugul creării de imagini și plâsmuiri nu există căci opinia și vorbirea nu participă la ceea ce nu este. Falsitatea apare doar când ar exista imagini și plâsmuiri, spune sofistul. Dar am văzut că vorbirea, opinia și puterea de închipuire, *phantasia*, participă la neființă în măsura în care aceasta este prezentă în tot ceea ce e amestec. Deci falsul există. Vorbirea și opinia sunt rezultatul unor combinații. Rostirea presupune îmbinarea numelor cu verbe pentru a indica ființa sau neființa. A vorbi nu înseamnă doar a denumi ci presupune combinarea.

Apoi, vorbirea este *despre ceva* în mod necesar. Ea e considerată adevărată atunci când este despre cele ce sunt și e considerată falsă dacă exprimă ca fiind, cele ce nu sunt. (*Sofistul* 263b). Concluzia care rezultă este că gândirea, vorbirea și închipuirea pot să devină, ca genuri, atât false cât și adevărate în cugetele noastre.

Dacă gândirea și vorbirea pot să fie false atunci e posibilă imitația celor ce sunt. Astfel se întemeiază *meșteșugul amăgirii* pe imitație. Mai trebuie să reținem că în lume există umbre și imagini onirice dar și iluzii vizuale. Divinitatea a creat atât lucrul cât și imaginea lui. Si omul creează lucrul și imaginea lui. Diferența dintre om și divinitate este că procesul de imitare poate fi unul corect sau unul creator de simulacre, de iluzii. În această ultimă categorie se înscrie creația artistică dar și produsul sofistului. O altă distincție care ne interesează arată că producerea de imagini se poate realiza prin: a) cunoaștere când presupune o imitație adevărată; și b) prin ignoranță când este doar părere, căci *apare* ca știință și se întemeiază pe încercarea de a părea fără a fi cu adevărat. Aceasta este *o imitație a părelniciei*.

În consecință, imitatorii sunt fie meșteșugarii corecți, aceia care reprezintă cât mai corect un model dat, fie acei preținși meșteșugari care sunt prezenți atât în viața publică adresându-se mulțimii prin cuvântări părelnice, cât și în viața privată unde îl imită pe înțeleptul filosof. Din prima categorie fac parte oratorii iar din cealaltă fac parte sofștii. Imitația sofistului ține de genul producerii de plâsmuiri și astfel, izvorăște din arta umană nu din cea divină a creării de imagini corecte.

Am ținut să rememorăm toate aceste aspecte din definiția platonice a sofistului pentru că ele ne vor sluji la „vânarea” definitorie a Hamleonului. Este evident că apropierea trăsăturilor Hamleonului de definiția dată sofistului sunt destul de clare și bogate în sugestii. Nu este necesară o inventariere pas cu pas deși textul dă impresia, după ce este pus în paralel cu cel platonice, că

Dimitrie Cantemir ar fi avut textul *Sofistului* în mână sau că ar fi lucrat programatic la acest roman.

Hameleonul este fiul unui vrăjitor, Apariul, care aducea apa de la „fântâni de sânge în Tara Pizmei”. E obișnuit cu „făcăturile”. Căsătorit cu ajutorul tatălui care îl „face să pară” altul decât este, adică să pară frumos când el este întruparea „cacodemonului”, nu are parte de copii căci Biruința, soția lui, era stearpă. (Interesant de remarcat numele soției, Biruința, nume care nu se află în acord cu esența ei, dimpotrivă.) Singurul care ar fi putut să îi ajute ca Biruința să rămână grea era Inorogul. Dar acesta nu vrea. Ca urmare Biruința nu va reuși să biruie un handicap fundamental iar Hameleonul nu va avea urmași. Astfel, cei doi, Inorogul și Hameleonul sunt născuți pentru a fi dușmani căci de bunăvoința unuia depinde perpetuarea ființei prin urmași a celuilalt. Unul are suficientă ființă pentru el și chiar mai mult, el poate dărui ființă altora, pe când celălalt se află într-o condiție inferioară, e marcat de absența ontologică a unui atribut fundamental.

Hameleonul este o ființă care are nevoie de „făcăture” pentru a părea ființă deplină. Iluzia e invocată pentru a umple un gol, pentru a da o consistență ontologică absentă. O asemenea ființă nu poate să trăiască decât sub semnul părelniciei, al falsului și aproximativului, al accidentalului. Este, considerăm, întruparea perfectă a definiției dată de Platon sofistului. Doar că sofistica Hameleonului este generală, ea nu este doar un meșteșug ci un mod de a fi, singurul pe care acesta îl cunoaște și cu care se identifică.

El se implică în acțiuni conspirative, încărcate de taine care nu sunt niciodată rostite până la capăt căci mediul lui predilect este cel învăluit în necunoaștere, nu a lui ci a celorlalți. Acțiunile lui nu sunt nici ele cunoscute integral de parteneri. Fiecărui îi dezvăluie doar o fațetă și, evident, cea favorabilă lui. Să ne gândim doar la modul cum pregătește prinderea Inorogului „la prundiș” făcând atât jocul Corbului, al Soimului și al ogarilor dar răscumpărându-și astfel și o datorie față de Crocodil. El este personajul care e dispus să ducă scrisori mincinoase ori măsluite, el atrage în capcană și transmite informații compromițătoare, este tipul turnătorului, al mișelului. Prin toate gesturile lui se răzbună dar nu pe calea unei lupte drepte și directe. În plus, nu se „dezvăluie” niciodată. Asta însă nu-l împiedică să folosească o inteligență vie, mereu activă, dispusă la găsirea unor soluții de neimaginat pentru alții atunci când cred că totul e pierdut. Are chiar capacități intuitive ieșite din firesc tot așa cum Inorogul are darul înțelegerii intuitive specific unor gândiri bine organizate.

Ca ființă a jocului cu părelnicia, Hameleonul cade singur în plasa acesteia. Visul premonitoriu îl captivează atât de mult încât se lasă prins în mrejele unei unice interpretări uitând că visul, ca imagine iluzorie, părelnică, nu se supune rigorilor coercitive ale raționalului restrictiv. Intuiește că visul avut poate fi o modalitate onirică de caracterizare a propriei existențe dar alege o singură interpretare, cea favorabilă lui. Capcana în care se va prinde acest maestru al iluzoriului și părelnicului este însăși părelnicia.

Se verifică astfel ipoteza cea mai periculoasă din *Parmenides*, aceea în care Unu nu mai există. Pentru Hamelion funcționează o realitate plurală, lipsită de Unu. E o realitate alcătuită din aglomerări proliferante de alte aglomerări în care determinațiile de bază începând cu Unu sunt doar simple aparențe într-un tablou, înșelător finalmente.

În roman este mereu menționată ideea de oglindire. Fenomenul oglinirii are, pentru Hamelion, un rol distructiv în final pentru că, ajungând să se oglindească în atâtea oglinzi (aparențele pe care le lansează el însuși) va ajunge să-și confunde propria ființă cu aparențele create de el. Mimetismul sofistic de care dă dovadă, cameleonismul existențial și moral îl vor face să-și piardă însăși ființa, chiar aceea pentru care luptase și dorea să o prelungească în timp prin urmași.

Finalmente, am putea spune că romanul, cu multiple fațete interpretative, suportă și o asemenea interpretare: este o istorie a unei gigantomahii, sugerată chiar în text, o luptă a uriașilor, a cele două principii: Unu și Multiplul, în varianta ontologică: Ființă și Neființă dublată de varianta morală: Binele și Răul care se oglindește în dimensiunea politică a unui moment istoric contextualizat geografic: cele două Țări române de la sfârșitul secolului XVII în relația lor cu Înalta Poartă.

Trebuie menționat totuși că nu suntem în fața unui dualism specific mișcărilor eretice din imperiul bizantin (pavlicianismul și bogomilismul). Rolul primordial al principiului pozitiv, benefic (Unu-Bine) nu pare a fi pus totuși sub semnul îndoielii chiar dacă uneori, comportamentul Inorogului pare neconvincător, idealist și neținând seamă de toate capcanele reale. Inorogul, ca întrupare a lui mono-arché, a principiului unic, pare conceput pornind de la viziunea platonice în care neființa nu este gândită ca fiind complet antagonică. Ea este doar contrară într-o pereche de contrarii care prin combinarea lor în proporții diferite dar totuși proporții, adică supuse rigorilor unității în diversitate, asigură existența ființei și a devenirii ei, a ființei deci, nu a neființei.

În susținerea unei asemenea interpretări ar veni și o paralelă cu prima lucrare a tânărului principe, *Divanul*. Sufletul este, în viziunea filosofică a lui Cantemir, elementul sortit lumii pure a inteligibilului și principiului Binelui. Însă el se află în continuă confruntare cu Lumea, formă de manifestare a neființei și a răului. Confruntarea este una la nivelul discursului polemic și moralizator, este un *divan*... Cu toate acestea, prelungirea discursului îl constituie faptele. Poate tocmai de aceea a simțit nevoia Cantemir să scrie și un roman în care discursul filosofic să-și găsească o aplicație, fie ea și artistică, nu numai politică. În *Divanul*, la fel ca în *Istorie*, sufletul trebuie să se înfrunte cu Lumea căci aceasta este condiția dată ființării lui, o ființare în trup, în materie, în ceea ce e supus sensibilului. Reapare astfel problema amestecului și evident, a pericolului ca amestecul să fie dominat de neființă, de materialitate și senzorialitate. Salvarea este iarăși, menținerea limitelor, a măsurii ca justă măsură morală și a tendinței de înălțare spre Unu.

În această lectură, *Istoria Ieroglifică* ne apare în primul rând ca roman filosofic, cu o dimensiune ontologică însemnată. Însă, ținând seamă de celelalte niveluri de interpretare sugerate de text: cel moral, cel politic și cel istoric, nu putem să nu-l considerăm și un roman cu caracter parenetic. În această cheie interpretativă, el poate fi înțeles ca un avertisment pentru orice conducător politic care e chemat să vegheze asupra pericolului pe care îl constituie neființa, prin formele mimetismului și ale discursului sofistic, relativizant, creator de iluzii care pot fi manevrate un timp după care însă, proliferând incontrollabil, pot duce la surparea întregului eșafodaj construit de dragul aparențelor.

Istoria romanului se constituie nu atât prin nararea faptelor cât prin discursuri, scrisori și presupuse acte oficiale adică prin forme de manifestare ale cuvântului (oralitatea și textul scris). Este, din acest punct de vedere, un roman al circulației cuvintelor atât sub forma vorbăriei goale cât și sub forma mesajului succint dar extrem de periculos prin conținutul lui. Am putea accepta că personajul principal este de fapt discursul (rostit sau scris) și atunci romanul este unul al discursului și discursivității, al conținutului și semnificației declarate dar și a celei ascunse care trebuie să se dezvăluie învăluindu-se.

Fără a ne conduce direct la asemenea interpretări, autorul meditează la un moment dat²⁶⁴ la deosebirea dintre *eroul* istoric, cel care realizează fapta istorică și cel care o scrie, *istoricul*, introducând-o în memoria colectivă. În partea a II-a a romanului, în timpul adunării, Vulpea, încercând să-l laude pe Lup în mod indirect (dar pentru a evita astfel o definiție directă a Struțocămilei) povestește o „istorie” despre Lup. Si nu pierde prilejul de a-și pune în evidență meritele instituindu-se în postura de „istoric”. Ea consideră că, în vreme ce „făcătorul” faptei istorice „au ostentat făcându-l”, istoricul „au nevoit în veci a se povesti”. Si continuă: „chiar mai de laudă sunt istoricii căci armele și faptele eroilor ar fi uitate de vreme ce țărna acoperă lauda numelui o dată cu oasele”. Dar condeiele istoricilor „pe alb s-au clătit”. Aceia (eroii) sunt „ai lucrurilor făcători și muritori” iar aceștia (istoricii) sunt „înnoitori numelui și în veci stăruitori”. Cantemir înclină să acorde mai multă cinstitorie istoricului chiar dacă o face cu o anumită ironie ușor de observat care, însă, aparține autorului în raportul lui cu personajele.

De altfel, despre concepția lui Cantemir referitoare la rolul istoricului nu avem a ne îndoi. El însuși este considerat un istoric și nu a vrut niciodată să dezmintă un asemenea titlu. Si nu e vorba de un istoric oarecare ci de unul care avea chiar o concepție fundamentată filosofic în domeniul istoriei. Teoria vârstelor, preluată din gândirea creștină patristică, va fi aplicată de el asupra devenirii statelor. Această convingere este evidentă în cercetările lui asupra Imperiului Otoman. În plus, această filosofie a istoriei se întemeie pe convingerea că e necesară o cunoaștere cu adevărat riguroasă în acest domeniu al faptelor unice, individuale. *Descrierea Moldovei* este o lucrare ce mărturisește pentru această convingere.

²⁶⁴ Pe marginea *Poeticii* lui ARISTOTEL, am spune.

Revenind la *Poetica* lui Aristotel, Cantemir era deplin convins de individualitatea evenimentului istoric în care accidentalul constituie un factor dominant și probabil, tocmai pentru a contracara acest risc, a simțit nevoia unei argumentări în favoarea cunoașterii cât mai cuprinzătoare pe care trebuie să o aibă istoricul. De fapt, Cantemir realizează prin lucrările lui, mai degrabă o antropologie istorică și culturală așa cum va fi dezvoltată peste două veacuri de școala franceză din jurul revistei *Annales*. Într-un asemenea context extins, rolul filosofiei, prin marile sale domenii de abordare, își avea un loc binemeritat dar și necesar. Tocmai de aceea, am considerat că o analiză, fie ea și parțială a *Istoriei Ieroglifice* din perspectiva relației dintre ființă și neființă, nu poate decât să contribuie la dezvoltarea unor fațete profunde ale gândirii care a stat la baza acestui roman.

Istoria Ieroglifică ne apare mai mult ca un roman decât ca o istorie propriu-zisă și tocmai prin această deschidere bine realizată spre artă, lucrarea depășește dimensiunea individuală a faptului istoric care ar apropia-o de veridic dar i-ar închide calea spre universalitate. Menținându-se în sfera verosimilului (așa cum caracteriza opera de artă mereu prezentul Aristotel), lucrarea se salvează, deschizându-se spre universalitate și perenitate.

Suntem complet de acord că *Istoria Ieroglifică* ar pierde mult din bogăția de idei și din valoarea culturală pe care o conține dacă i-am da doar dimensiunea unui pamflet politic sau a unei istorii de culise în genul celei scrise de Procopius din Cezareea²⁶⁵. Prin forma codificată (încifrată), cu un sugerat caracter ezoteric care este însă mai mult unul ludic, aparent, dar și prin alegoria animalieră care o apropie de *Fiziolog* și bestiariile medievale occidentale²⁶⁶, romanul lui Cantemir se înscrie în domeniul artei literare fiind, pe drept cuvânt considerat primul roman valoros al literaturii noastre²⁶⁷. De fapt, folosind arta literară în câteva din formele ei manifeste în acea vreme, manierismul și barocul, Cantemir a reușit să exprime variat și bogat multitudinea de idei pe care dorea să le aducă în atenția cititorului. Sugestiile legate de comparații cu textele lui Voltaire, Montesquieu sau Diderot sunt întemeiate în susținerea unei asemenea raportări.²⁶⁸

²⁶⁵ Așa cum afirmă profesorul MAZILU în studiul menționat deja.

²⁶⁶ O tentativă ispititoare ar fi comparația cu textul lui RAIMUNDUS LULLUS, spaniolul de secol XIII preocupat de cunoașterea celor trei religii monoteiste și dornic să stabilească punți ale cunoașterii între europeni și lumea extraeuropeană, arabă și iudaică, dușmană la acea vreme. Este vorba de romanul, iată, tot un roman, *Cartea animalelor (Llibre de les besties)* care este de fapt un capitol, al VII-lea dintr-o lucrare extinsă, *Cartea minunilor (Llibre de meravelles)*. Romanul este tot o alegorie politică în care rolul mimetismului politic și al sofisticii profitoare îl joacă Vulpea. Și ea, asemeni Hamelionului, întrupează și acționează ca o modalitate de manifestare a principiului dezordinii, introducând elemente distructive ale neființei. Prin această alegorie animalieră, Lullus își exprimă gândirea politică referitoare la cum trebuie să fie un bun monarh dar și un bun sfetnic și supus.

²⁶⁷ Așa cum afirmă profesorul MAZILU dar și alți critici literari români.

²⁶⁸ A se vedea lucrarea lui DAN BĂDĂRĂU, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964.

Regretul pe care nu ne putem împiedica să nu-l exprimăm este că acest roman nu a avut parte de circulația pe care o merita și care, dacă s-ar fi produs, ar fi avut un efect stimulat și asupra literaturii române, în întregul ei.

THE DISSOLUTION OF THE MEDIEVAL POLITICAL FUNDAMENTS
IN THE *HIEROGLYPHIC HISTORY*

Summary

The dissolution of the medieval political fundaments in the “Hieroglyphic History”.

The allegoric novel “The Hieroglyphic History”, written by the Romanian philosopher Dimitrie Cantemir in 1705, is considered to be a political image of the decline of the Ottoman Empire and of the Romanian Countries during the beginning of the XVIII th century. In our opinion, this allegoric novel, influenced by medieval bestiaries, also expresses various philosophical themes and doctrines currently discussed in the old Byzantine tradition still in action in the Ottoman Istanbul at the beginning of Modernity. One can easily mention the influence of the Aristotelian school stimulated by the presence of Corydaleus in Byzantium. We tried to reveal how some Platonic doctrines were put to work by Cantemir in his novel. The Platonic doctrine of Being and non-Being debated especially in the *Sophist* becomes the philosophical base for the entire analysis of the political situation of the two Romanian countries submitted by the Ottoman authority. The decline from the political being (based on norms and tradition) toward the non-being of corruption, lack of moral values and lawful norms proves, in our opinion, how Cantemir tried to point out the dissolution of the Medieval system of values.

THE EPISTEMOLOGICALLY DIFFERENT WORLDS PERSPECTIVE AND SOME PSEUDO-NOTIONS FROM QUANTUM MECHANICS

GABRIEL VACARIU

In this paper, I argue that the wrong notion of the “world” (I called it the “unicorn-world”) has to be replaced by the “epistemologically different worlds” (EDWs). Working in the unicorn-world in the last century, the physicists have tried to solve some pseudo-problems of quantum mechanics like non-locality and entanglement with pseudo-alternatives like multiverse approach and decoherence. EDWs perspective clarifies many notions from quantum theory, in particular, and physics, in general.

I. The unicorn-world vs. the epistemologically different worlds²⁶⁹

There are some key elements that have framed human thinking from the beginning, the human subject, the world (or universe) and the perceptual-conceptual frameworks through which the subject observes-conceives the world. Directly correlated to these key elements there are three concepts of unity which have played a major role in science and philosophy, the unity of self (consciousness), the unity of the world, and the unity of knowledge and of science. As I showed in Vacariu (2005) the assumption of the unity of the world or uni-verse represents a major error in human thinking and this error has generated many pseudo-problems in philosophy and science. This supposed unity of the world is the postulation of a one single ontological world in which everything has been placed (by ‘everything’ I mean all entities, such as Gods, angels, minds and bodies, planets, tables and micro-particles). Metaphorically, I called this unique world or ‘uni-verse’ the ‘*unicorn-world*’ to emphasize its mythological-religious roots. We can identify this thinking paradigm, the unicorn-world, within the majority of myths, theological doctrines, philosophical approaches, scientific

²⁶⁹ This section draws upon VACARIU (2005) in which I offered further detail about the EDWs perspective. In that article I showed that the mind-body (brain) problem is a pseudo-problem that is a consequence of adherence to the unicorn-world. Thus the mind and the brain/body belong to internal entities), the conditions of observation, and the observed objects.

theories, etc. Philosophers and scientists have tried to find the foundation of this unicorn-world in which human beings have their own place. The ontological unicorn-world paradigm has led us to an epistemological unity, the unity of knowledge (and science). In philosophy, positivistic theories have attempted to explain the unity of science, for example, just as materialist theories have attempted to assert the unity or identity of mind and brain. In science, certain physicists try to discover the theory of everything. Consequently fundamental pseudo-notions like ‘ontology’, ‘epistemology’, the ‘relationship’ between micro and macroparticles, ‘essence of things’, ‘(ultimate) reality’, ‘the world’, or ‘(scientific) realism vs. anti-realism’, ‘fundamental level’, ‘elementary particles’, ‘theory of everything’, ‘bootstrap’, ‘hyperspace’, etc. have dominated the philosophy and science precisely because of the unicorn-world paradigm of thinking.

Now, I introduce the EDWs perspective (or the perspective of the observer) that as the major role of replacing the unicorn-world with EDWs. The main idea is that the same subject (that presupposes the first unity) using different conditions of observation (that rejects the second unity) can observe epistemologically different (ED) objects that belong to EDWs (that rejects the last unity). I introduce here the first four principles from Vacariu (2005) (but I avoid the arguments from that article in support of them):

(P1) Under different conditions of observation, the human subject observes epistemologically different worlds of the world (thing)-in-itself.

(P2) As human attention is a serial process, the human subject cannot simultaneously observe epistemologically different worlds.

(P3) The set of judgements that describe the phenomena of each epistemological world must follow the rule of conceptual containment that is given by the conditions and limitations within the concepts of the judgements. These conditions and limitations are governed by the properties of (internal or external) tools of observation.

(P4) In physical terms, the part-counterpart relation (that is the brain-body relation) corresponds to human subjectivity or human experience.

I now introduce more details about the fifth principle (P5). Partially following Kant and Bohr, 4 I consider that the notion of existence can be defined only from an epistemological viewpoint. The subject, using one set of observational conditions observes one EW. According to (P3), each set of observational conditions is *constitutive* in ‘observing’ its corresponding EW. For the observer, due to the conditions of observation, each epistemological world has its own entities, structures, processes, laws, etc. We can establish only the *correspondences* between entities and laws of two epistemological worlds. The objective reality is given by principle (P3) that entails the observational conditions. It would be completely wrong to understand EDWs as

³ er ontological levels of existence, levels of analysis, or aspects of the world. It is not about levels or aspects but about EDWs! Therefore, we can extend the notion of the observer to all entities, each entity ‘observes’ other entities, i.e., it interacts with other entities that have the same structure. An entity exists only if it has certain limits of interaction with other entities; an entity cannot interact with the entities that have different structure and belong to an EDW. Each entity interacts with (‘observes’) the class of entities within the same EW. Why do we need to postulate the existence of such entities that belong to EDWs? My approach can be regarded as an extrapolated transcendental idealism, not only human beings but also each entity interacts/observes with entities from the same EW. Moreover, I transcend ‘multiple worlds’ or parallel universes in an ontological-epistemological sense, even if I extend the perspective of the observer to all entities (from an extended transcendentalist view). The meaning of ‘epistemologically different worlds’ is crucial for the entire approach. As I adopted the specified anti-metaphysical point of view, I have somehow to bring together both epistemology and ontology in the same expression, or even to transcend them by proposing the concept of ‘hyperworld’ or ‘hyperverse’. We can now introduce the last principle, the principle of objective reality,

(P5) Each epistemologically different world has the same objective reality. To get rid of reason (b) from introduction for producing the unicorn-world error, we need to re-define the notion of ontology, it is about an epistemological ontology and this is the reason for the expression ‘epistemologically different worlds’.

2. The EDWs perspective and some notions from quantum mechanics

I think that the EDWs perspective could be a better alternative for explaining Bohr’s complementarity and superposition, entanglement, nonlocality and nonseparability. The Copenhagen standpoint on the measurement problem makes the same error, assuming the existence of the unicorn-world. In this interpretation, at one moment using one tool of observation a subject can observe the wave. When she changes the measurement apparatus for observing an electron, the wave function collapses at a certain location. The measurement apparatus produces this collapse. Bohr always emphasized that before the measurement of the position of an electron, it is meaningless to ask where that electron is. For Bohr, “the electron simply *does not have* a definitive position before the measurement is taken.” (Greene 2004, p. 94) The error in this conception is that three objects are postulated in the same unicorn-world – the wave that collapses, the electron (microscopic object) and the measuring instrument (macroscopic object). To avoid this paradox, Bohr’s stratagem was to negate the existence of the particle until that particle is observed, at which

moment the wave function collapses into the electron at a certain locat⁴ Bohr's approach represents one extreme position. The other extreme position for the quantum measurement problem is the many-worlds approach (Everett, De Witt, Deutsch, etc. – see below). Between these extremes there are other approaches, but all these theories assume the existence of the unicorn-world.²⁷⁰ I analyze some recent papers written by some physicists on the some problematic notions of quantum mechanics. I am directly interested in analyzing how scientists constructed their alternatives as they tried to solve “quantum mysteries” within the unicorn-world paradigm.

The EDWs perspective offers a simple explanation of the infamous property of non-locality. For instance, let us take the example of measuring the spin or polarization of two particles that both belong to EW1. These particles that initially represent one system are later *separated*. According to the Copenhagen interpretation, the spin of particle 1 has no value until it is measured. Before measurement, there is a superposition of various states of that particle produced by the “unitary” evolution of the wave function that corresponds to that particle. The act of observing produces the collapse of the wave function and the observer sees the particle in one definite classical state. The measurement of the spin of the first partic It is completely wrong to assign the property of non-locality to the relation between objects that belong to EW1. All we can say is that the wave *corresponds* to the system of particles. Both Einstein *et al* and those supporting the Copenhagen interpretation were mistaken because they introduced epistemological properties (that belong only to EDWs) into the unicorn-world. Thus, the so-called “hidden variables” and non-locality or non-separability introduced to “save the phenomena” of the unicorn-world are empty concepts! Only the unicorn-world and a one-to-many relationship have forced us to even consider von Neumann's idea of classical logic's revision (a pseudo-alternative among others) for understanding Bohr's complementarity. (See Friedman 2001, pp. 122-3) le (let us say, “up” state) that produced a collapse of the wave function has an instantaneous effect on the spin of the second particle (“down” state). Under the Copenhagen interpretation, this instantaneous effect represents action-at-a-distance or faster than light transmission that, according to Einstein's special theory of relativity, is not possible. Einstein and his colleagues claimed that quantum mechanics is incomplete because it does not take into account certain “hidden It is

²⁷⁰ There are various approaches to the quantum measurements problem but the main approaches are the Copenhagen interpretation (with Bohr, the leader), the many-worlds approach (Everett, Deutch, etc.), Bohm's approach, and Girardi, Rimini & Weber's approach. (See PUTNAM, 2005; GREENE, 2004) Trying to save the phenomena (the empirical measurements), different researchers introduced Ptolemaic epicycles in constructing various alternatives to the quantum mechanical-world, but working within the unicorn-world their approaches are wrong. We know from the history of human thinking that human imagination has played a powerful role in creating ardent arguments for fanciful Ptolemaic epicycles.

⁵ pletely wrong to assign the property of non-locality to the relation between objects that belong to EW1. All we can say is that the wave *corresponds* to the system of particles. Both Einstein *et. all* and those supporting the Copenhagen interpretation were mistaken because they introduced epistemological properties (that belong only to EDWs) into the unicorn-world. Thus, the so-called “hidden variables” and non-locality or non-separability introduced to “save the phenomena” of the unicorn-world are empty concepts! Only the unicorn-world and a one-to-many relationship have forced us to even consider von Neumann’s idea of classical logic’s revision (a pseudo-alternative among others) for understanding Bohr’s complementarity (see Friedman, 2001, pp. 122-3) variables” of reality. On the other side, Bell’s inequality assumes Einstein’s condition of locality as true. The experiments that involve the measurement of correlated photons (their polarization is detected) show that Bell’s inequality is violated. The consequence of these experiments is that the system of those two particles has a non-locality property. According to the EDWs perspective, those two particles are in EW1 (the micro- or quantum-EW). I strongly emphasize here that the space of this EW is the whole of cosmic space! In this space, micro-particles interact/“observe” other micro-particles and nothing else. In EW1, the property of the non-locality of those two particles does not exist. The “non-locality” (that is in fact the continuity) is a property of a wave that belongs to EW2. Again, I strongly underline that the space of this EW2 is also the whole of cosmic space! The difference between two EDWs is given not by their spatio-temporal frameworks (that is the same with different metrics for all EDWs except the mind-EW) but by their entities and the interactions among them.

It is completely wrong to assign the property of non-locality to the relation between objects that belong to EW1. All we can say is that the wave *corresponds* to the system of particles. Both Einstein *et al* and those supporting the Copenhagen interpretation were mistaken because they introduced epistemological properties (that belong only to EDWs) into the unicorn-world. Thus, the so-called “hidden variables” and non-locality or non-separability introduced to “save the phenomena” of the unicorn-world are empty concepts! Only the unicorn-world and a one-to-many relationship have forced us to even consider von Neumann’s idea of classical logic’s revision (a pseudo-alternative among others) for understanding Bohr’s complementarity. (See Friedman, 2001, pp. 122-3.) In their famous paper, Einstein, Podolsky and Rosen concluded that quantum mechanics is an “incomplete” description of reality. In mixing two EDWs, nothing can be “complete”.

From an EWDs perspective, we can explain the “non-locality” of the microparticles. The “non-locality” of two electrons *corresponds* in fact to the “rigidity” of a wave. The rigidity means the indivisibility of the wave (that belong to the EW2) and the fact that the wave is not composed of (but

corresponds to) various microparticles (that belong to the EW1). The movement⁶ of an electron corresponds to the movement of the wave. In the EW1, action upon one electron does not act simultaneously on the other electron, because in any EW there is no signal that passes the speed of light. But acting on an electron, we act on the corresponding waves, even if we do not observe this process. Only the “rigidity” (indivisibility) of the wave (that belongs to EW2) means that the signal takes place simultaneously at both particles! However, I strongly emphasize that the EDWs are not “parallel worlds” or “many-worlds” or “multiverse” (quantum mechanics or hyperspace). The idea of the hyperverses is completely different to these notions from theoretical physics. The entanglement between two separated particles corresponds to the *individuality, or unity* or “rigidity” of the wave.

With the existence of EDWs, we can clarify or reject these “mysteries” and (thought) experiments from quantum mechanics.

(1) Young’s experiment and Wheelers’ delayed-choice experiment (1980)

We have to remember that before, during and after our measurements of the whole experiment what there is is the hyperverses and not the unicorn-world. In the hyperverses, there are always waves and particles. Wave and particle are in EDWs. Our observation depends on our tool of observation from that moment. We can now understand the interference pattern of waves “produced” by electrons. Within the unicorn-world, we could not understand why we observe interference on a screen if we fire electrons. In fact, even if we fire electrons (that belong to one EW) to the double-slit apparatus in Young’s two-slit experiment), the screen measures the interference of two waves (that belong to another EW). However, when one slit is closed, the screen measures only the electrons but not the wave. In this case, the very troubling question in quantum mechanics of the last century, “Does this electron know whether the other slit is open or closed?” is a pseudo-question. In fact, the wave passes through both “slits” and the electron through only one “slit”. There is only a correspondence between the wave and the electron.

Following Wheeler, Davies emphasizes the role of the experimenter (observer) in determining the nature of quantum reality in Young’s experiment. Usually the physicists ask when did nature ‘decide’ to opt for wave or particle? “Nature” does not decide only because we are the observers and “nature”, i.e., the unicorn-world, does not exist! Although available for the majority of physicists, Davies’ inquiry is possible only within the unicorn-world. Someone can talk about the “decision of nature” only when nature is the unicorn-world!

The main idea of Wheelers’ delayed-choice experiment is that the past depends on the future (Greene, 2004, p. 186). In the split-beam experiment a

⁷ photon detector is inserted immediately after the beam splitter (p. 187). When the new detector is switched off the photons produce interference patterns on a photographic screen. When the new detector is switched on, it indicates which path each photon travels. “Such ‘which-path’ information, as it’s called, compels the photon to act like a particle, so the wavelike interference pattern is no longer generated.” (pp. 187-8) If the distance between the beam splitter and the new detector is much larger, “the new weirdness comes from the fact that the which-path measurement takes place long *after* the photon had to ‘decide’ at the beam splitter whether to act as a wave and travel both paths or to act as a particle and travel only one” (Greene, 2004, p. 188). The “anomaly” seems to be that the which-path measurement influences the past, i.e., the status of whatever entity passed through the beam splitter. Again, within the unicorn-world, we can find many anomalies! It is quite natural to consider that the wave and the particle cannot both be at the same place at the same time. In fact, the photon does not “decide” its situation before passing the slit at all! Depending on our conditions of measurement, we can observe either the wave or the particle that exists in the EDWs before our observations take place.

The proponents of the multiverse introduced the notion of “parallel universes”. Deutsch believes that single-particle interference experiments illustrate that the multiverse (i.e., parallel universes) exists (Deutsch, 1997, p. 96). To explain Young’s experiment, Deutsch introduces the distinction between “tangible or real” and “shadow” photons²⁷¹ that exist in parallel universes. These “shadow” photons are “affected by tangible particles only through interference phenomena” (p. 405). In what sense? In the split-beam experiment, before the single photon enters the interferometer, the photon and its “shadow” travel the same path, so the universes are identical. However, after the tangible photon passes through a special mirror, the “initially identical universes become differentiated” (p. 205). Then each photon (one tangible and one shadow from parallel universes) bounces off the next ordinary mirror and finally both photons simultaneously reach the semi-silvered mirror. So, “... the detection of interference between any two universes requires an interaction to take place between all the particles whose position and other attributes are not identical in the two universes” (p. 49).

I want to emphasize that we have to avoid confusing EDWs with parallel universes. To explain the split-beam experiment, we do not need any “shadow” particles belonging to parallel universes. We can see that Deutsch (and other physicists who follow Everett) are working within the unicorn-world even if they “create” many worlds or parallel universes. For Deutsch, these parallel universes exist at the same time in the unicorn-world. As we saw above, we

²⁷¹ Deutsch considers that all the other micro-particles (electrons, neutrons, etc.) have “shadow” micro-particles that exist in parallel universes.

explained this experiment considering that the wave and the particle belong to parallel universes.⁸

(2) *Schrödinger's cat, decoherence and the multiverse approach*

Bohr believed that the laws of the micro-cosmos and the macro-cosmos are different because the sizes of their entities are different.²⁷² (Greene, 2004, p. 2003) In this context, Greene's question is "Where exactly is this border?" Placing both kinds of micro and macro-particles within the same world, you cannot answer to this question. However, decoherence is the "bridge between the quantum physics of the small and the classical of the not-small by suppressing interference – that is, by diminishing sharply the core difference between quantum and classical probabilities" (Greene, 2004, p. 209). The initiator of decoherence is Zeh (1970) followed by Joos, Zurek, etc. Before our observation, there is a superposition of various states for a particle (let us say, the spin of a particle is "up" and "down" simultaneously). So there is a quantum uncertainty regarding the spin of that particle.

Tegmark and Wheeler explain how "the quantum gets classical". (Tegmark and Wheeler, 2001, p. 73) In their example I replace the quantum card with a microparticle, its spin being either "up" or "down". Quantum uncertainty is given by the superposition of the position of two states ("up" and "down") of a particle and their corresponding wave. Schrödinger's equation predicts this coherent superposition that is mathematically illustrated by a density matrix. The wave function of the particle corresponds to a density matrix with four peaks (two peaks indicate 50% probability of the particle to be either "up" or "down", the other two peaks indicate the interference of these two states). In this state, "[t]he quantum state is still coherent" (Tegmark and Wheeler, 2001, p. 73). According to Tegmark and Wheeler, quantum uncertainty is different from the uncertainty of classical probability, for instance a coin toss. The density matrix of a coin toss has only the first two peaks that represent the fact that the coin is *either* "tails" *or* "heads", but we have not looked at it yet. There are no peaks for the interference process. The tiniest interaction with the environment transforms the coherent density matrix into the "classical" density matrix with only two peaks that represent either "tails" or "heads". The interference pattern of those two states ("up" or "down") or the "coherent" state accomplishes decoherence. "The Schrödinger equation controls the entire process." (p. 73) The standard interpretation is that the measurement process means an interaction between the observer and the observed particle. At this moment, the person cannot perceive this superposition because the interference pattern accomplishes decoherence. The things that we encounter in

²⁷² I change "Bohr's view that quantum mechanics and classical physics are complementary aspects of nature" (DYSON, 20004, p. 76) into the claim that quantum mechanics and classical physics are descriptions of the EDWs just because "nature" does not exist!

our daily life are not isolated but they interact with other entities. For example, the book that I read now is struck by photons and air molecules. Those micro-particles disturb the “coherence” of the big objects’ wavefunction and thus interference effects are not possible (Greene, 2004, p. 210). “Once environmental decoherence blurs a wavefunction, the exotic nature of quantum probabilities melts into the more familiar probabilities of day-to-day.” (p. 210) Because of decoherence, Schrödinger’s cat cannot be both dead and live! However, Greene and other physicists are not content with this alternative, their question being “how one outcome ‘wins’ and where the many other possibilities ‘go’ when that actually happens” (Greene, 2004, p. 212). Since the debate between Newton and Leibniz, the question “What really exists, the particle or the wave?” has not received a decisive answer. And this situation has been quite normal because of the unicorn-world framework.

From an EDWs perspective, I strongly emphasize that the “superposition” of various states of a particle before measurement is a mistake created by extending the “superposition” of wave and particle. Putnam reminds us that Schrödinger’s equation shows us a state given by the “vector sum” or “superposition” of a vector that represents both states of a particle (in my example, “up and “down”) mathematically expressed by an abstract space called “Hilbert space”. Because the wave and the particle belong to EDWs, there is no superposition of them and, consequently, no superposition of various states of that particle. Working within the unicorn-world, the physicists in the 1920’s created the “unobservable” superposition of two states of a particle before our observation.

In this context, we return to Young’s experiment. From my perspective, we do not have any superposition of two states of a particle. Nevertheless, there is a superposition of two waves. In Young’s experiment, the wave crosses those two slits and produces the interference of two waves. As we saw at point (1), these two waves belong to the EW2. The screen “measures” the interference of the two waves. The particle that corresponds to the wave before the two-slit screen enters only through one slit, but not both. There is no interference of two particles, since we have only one particle. There are no “shadow” particles or superposition of two states of a particle at all. The density matrix of a “coherent superposition” after the double-slits screen can represent the superposition of the two waves but not the superposition of two states of a particle. In the Copenhagen interpretation, the measurement produces the collapses of the wave function in violation of the Schrödinger equation (Tegmark and Wheeler, 2001, p. 71). In both Bohm’s and “many worlds” interpretations there is no collapse: the state evolves following the Schrödinger equation. From my perspective, there is no collapse of the wave function, either, but the wave and the particle belong to EDWs and not to parallel universes (for tangible and “shadow” particles).

Another step in defending my approach is to point out a few ideas from a recent article written by Dyson (2004). Dyson suggests that DeWitt (1992) explains the notion of decoherence in quantum cosmology very clearly: “massiveness” and not “complexity” is the key to decoherence (Dyson, 2004, p. 77). Schrödinger’s cat, as a massive object, accomplishes decoherence. From an EDWs perspective, DeWitt is evidently correct regarding “massiveness”. However, the “massiveness” is represented by macro-objects that belong to an EDW rather than microparticles and we do not have any decoherence. This massiveness shows us that we have to “ignore” (in a much stronger spirit than Einstein that is by introducing the EDWs) the microparticles even if macro-objects have organizationally different parts.

Dyson introduces four thought-experiments that support his conclusion that “quantum mechanics cannot be a complete description of nature” (Dyson, 2004, p. 74). Based on two of his thought-experiments, Dyson considers that the distinction between classical (that include microparticles) and quantum (waves) notions is reflected by the distinction between past and future (Dyson, 2004, p. 83). The past cannot be described using quantum-mechanical notions but only classical terms. He quotes Bragg: “Everything in the future is a wave, everything in the past is a particle.” (p. 83) Therefore, quantum mechanics is a small part of science that describes a part of nature. More than this, Dyson contradicts the Copenhagen interpretation which declares that the “role of the observer” causes an ... abrupt “reduction of the wave-packet” so that the state of the system appears to jump discontinuously at the instant it is observed. This picture of the observer interrupting the course of natural events is unnecessary and misleading. What really happens is that the quantum-mechanical description of an event ceases to be meaningful as the observer changes the point of reference from before the event to after it. We do not need a human observer to make quantum mechanics work. All we need is a point of reference, to separate past from future, to separate what has happened from what may happen, to separate facts from probabilities (p.84).

So the “role of the observer” is “solely to make the distinction between past and future.” (p. 83) From an EDWs perspective, the role of the observer is not to make the distinction between past and future but the distinction between EDWs! Dyson introduces time as a single solution to avoid the ontological role of the observer. However, he has this solution because he works within the unicorn-world. In fact, the observer, changing the conditions of observation (“point of reference”), observes EDWs. In this case, Dyson’s distinction between past (facts) and future (probabilities) is useless.

I want to stress again that there can be confusion between the EDWs and many-worlds or multiverse or parallel universes from the field of quantum mechanics. The “many worlds” approach or “multiverse” or “parallel” approach

¹¹ ated by Everett (1957), and followed by Zeh, Zurek, Deutsch (see point (1) above) and Tegmark seems to be the closest alternative to the EDWs perspective. The many-worlds interpretation was created by Everett as an alternative to the collapse of the wave function into a particle during the measurement (Copenhagen interpretation). According to Tegmark and Wheeler (2001), Schrödinger's equation predicts that the person seeing a particle will "enter" a superposition of two possible states (p. 72). There are two parts of the total wave function (of person plus the particle) that work completely independently in two parallel worlds.

I emphasize again that many-worlds interpretation and EDWs perspective are completely different. I mention once more that the idea of the superposition of two waves and that of the pseudo-"superposition" of the wave and the particle led the physicists to the idea of the "superposition" of various states of a particle before measurement. From an EDWs perspective, because the wave and the particle belong to EDWs, there is no superposition of various states for a particle. Thus, there is a totally different relationship between the parallel universes ("many-worlds" or "multiverse") and the EDWs. The parallel universes ontologically exist in the unicorn-world simultaneously, while EDWs epistemologically exist in the hyperverses.²⁷³ The number of parallel worlds can be huge²⁷⁴, the number of EDWs is very limited given by the epistemologically different interactions and the corresponding entities. Everett tried to solve the problem of superposition as a reply to that Copenhagen interpretation about the "wave function that 'collapses' into a definite classical outcome wherever the observation was made, with probabilities given by the wave function" (Tegmark, 2004, p. 473). For Everett, this "controversial collapse postulate was unnecessary". (Tegmark, p. 473) In fact, quantum theory alone predicted that one classical real scene would split into the superposition of many. Interesting for EDWs perspective is Tegmark's remark that Everett could not solve two essential questions:

- 1) Why we do not perceive macrosuperposition and
- 2) "What physical mechanism picks out approximately classical states (with each object in only one place, etc.) as special bewilderingly large Hilbert space?" (Tegmark, 2004, p. 474). Decoherence answers both questions. But as we saw above, decoherence is a false notion within the unicorn-world. The "cat" is not both dead and alive before our observation. The scientists needed such decoherence only because of the unicorn-world. They consider that the superpositions are available only for insulated systems. When such systems

²⁷³ DAVIES dedicates one chapter in his book (2006) to the multiverse alternative in quantum mechanics. He mentions some problems for this interpretation: "many scientists hate the multiverse idea", this theory cannot be tested and it imposes the duplicate problem and the idea of the "fake universe".

²⁷⁴ "I repeat, on the Many Worlds interpretation, there will be 2^{30} Einstein – 'histories – parallel worlds'; science fiction is literally right!" (PUTNAM, 2005, p. 630).

have a contact with other entities (a photo or molecules) the split in the parallel universes of those superpositions takes place. Surprisingly, Tegmark wrote that “Decoherence is now quite uncontroversial and has been experimentally measured in a wide range of circumstance.” (p. 474) Is he correct?

As a summary of my analysis from the EDWs perspective, I claim that the persistence of this “peculiar” picture of quantum mechanics for 100 years is due to the extension, within the unicorn-world, of the correct idea of a waves’ superposition to the pseudo-“superpositions” of (1) waves and particles and (2) several states of a particle. Working within the unicorn-world paradigm, scientists and philosophers have obviously been forced to create such weird notions.

REFERENCES

- BARROW, D. JOHN, DAVIES, C. W. PAUL, HARPER, L. CHARLES, 2004, *Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology and Complexity*, Cambridge University Press.
- BOHR, N., 1949, “Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics”, in *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. Paul Schilpp, pp. 201-241, Evanston, Ill: Library of Living Philosophers, Cambridge University Press, *Neils Bohr’s Report of Conversations with Einstein and Einstein’s Reply*.
- DAVIES, PAUL, 2006, *The Goldilocks Enigma*, Allen Lane an Imprint of Penguin Books.
- DYSON, J. FREEMAN, 2004, “Thought-Experiments in Honour of John Archibald Wheeler”, in Barrow, D. John, Davies, C. W. Paul, Harper, L. Charles, 2004, *Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology and Complexity*, Cambridge University Press.
- GREENE, BRIAN, 2004, *The Fabric of Cosmos: Space, Time and the Texture of Reality*, Vintage Books, New York.
- PENROSE, R., 1997, *The Large, the Small and the Human Mind*, with A Shimony, N. Carthwright, and S. Hawking, ed. Malcom Lougair, Cambridge University Press.
- PENROSE, ROGER, 2004, *The Road to Reality. A complete Guide to the Laws of the Universe*, Jonathan Cape London.
- PUTNAM, H., 2005, “A Philosopher Looks at Quantum Mechanics (Again)”, *British Journal of Philosophy of Science* 56, pp. 615-634.
- TEGMARK, MAX, 2004, “Parallel Universes”, in Barrow, D. John, Davies, C. W. Paul, Harper, L. Charles, 2004, *Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology and Complexity*, Cambridge University Press.
- TEGMARK, MAX and WHEELER, JOHN ARCHIBALD, February 2001, “100 Years of Quantum Mysteries”, *Scientific American*.
- TERHESIU, D. and VACARIU, G., 2002, “Brain, Mind and the Perspective of the Observer”, *Revue Roumaine de Philosophie*, 46, no 1-2.
- VACARIU, GABRIEL, 2005, “Mind, Brain and Epistemologically Different Worlds”, *Synthese* 147, pp. 515-548.
- ZEH, H. DIETER, 2004, “The Wave Function: It or Bit?”, in Barrow, Davies and Harper, 2004.

LOCUL SILOGISMULUI CATEGORIC ÎN STUDIILE DE PSIHLOGIE A RAȚIONAMENTULUI

LUIZA IANCU

Cuprinsul actual al cercetărilor de psihologie a raționamentului se orientează după modul de sistematizare a domeniului logicii preluat chiar de la logicieni, adică în funcție de ce anume din forma logică a propozițiilor este luat în considerare. În acest fel, au fost supuse cercetării performanțele subiecților atât în probleme de logică propozițională, logica predicatelor, cât și în probleme de logică modală sau deontică²⁷⁵. Dar cel mai des întâlnite au fost și continuă să fie experimentele în care se folosesc silogisme categorice.

De ce această îndreptare preferențială a atenției psihologilor către silogismul categoric? Și în ce anume constă interesul filosofic al studiului psihologic al raționamentului, adică al performanțelor subiecților în probleme de logică? Lucrarea de față se va orienta tocmai în jurul acestor două întrebări și al răspunsurilor aduse și va încerca explicarea locului privilegiat pe care silogismul categoric îl ocupă în studiile de psihologie a raționamentului, prezentarea tipurilor de teorii ce au fost formulate pornind de la el și a argumentelor folosite în scopul susținerii sau infirmării lor.

Referitor la întrebarea mai generală, am putea spune, pentru început, că psihologii au încercat prin cercetările lor găsirea unui răspuns satisfăcător la întrebarea dacă oamenii sunt raționali, dacă ei gândesc logic, dacă pot rezolva probleme atunci când se confruntă cu ele și cum anume procedează în rezolvarea lor. Cum sunt capabili subiecții lipsiți de pregătire logică să formuleze concluzia corectă a unui silogism sau a altor raționamente deductive, mai complicate; ce strategii folosesc ei atunci când raționează? Dacă psihologul acceptă că oamenii sunt raționali, ceea ce trebuie să explice sunt raționările

²⁷⁵ O sinteză a cercetărilor de psihologie a raționamentului de până la începutul anilor 1980 este oferită în lucrarea lui M. D. S. BRAINE și B. RUMAIN (1983), structurată după modul de sistematizare propus de logicieni. Prin urmare, o secțiune a lucrării este destinată gândirii propoziționale, o alta, modului în care gândim clasele, proprietățile și relațiile, iar altă secțiune este destinată gândirii modale și conceptelor metalogice.

greșite care apar; iar dacă acceptă contrariul, trebuie să ofere o explicație pe raționările corecte pe care mulți reușesc să le facă²⁷⁶.

Interesul filosofic al problematicii abordate constă în aspectele metodologice generale ale cercetărilor. Este vorba de încercarea de a oferi răspunsuri la întrebări precum: Poate fi testată experimental raționalitatea umană? Ce formă ar trebui impusă ipotezelor explicative pentru a fi testabile? sau, Cum pot fi contracarate efectele induse de artificialitatea strategiilor experimentale, comparativ cu cele în care raționamentul funcționează spontan, în situațiile de viață reală? De interes filosofic, în contextul problematicii abordate, mai este problema existenței sistemelor logice alternative (silogistica modernă și cea clasică, logica bivalentă și logicile polivalente) precum și aceea a pluralității sistemelor de logică modală alethică. P. N. Johnson-Laird (1990: 26) atrăgea atenția că se poate vorbi, de exemplu, despre un număr infinit de logici modale distincte (pornind de la interpretările conceptelor de posibilitate și necesitate). Și atunci s-ar putea oare vorbi despre mai multe logici mentale, mai multe principii care guvernează raționarea corectă?

În legătură cu cealaltă întrebare, un răspuns, pentru început doar schițat, ar fi următorul: silogismul categoric reprezintă nivelul minim de logicitate pe care l-ar putea avea, dacă nu chiar îl au, oamenii; este ușor de folosit în testele de laborator; are puține forme valide; se pretează la reprezentări grafice intuitive; este familiar și studiat sub aspect logic de peste 2000 de ani. Fiecare dintre aceste motive de a-l prefera în cercetările de psihologie a raționamentului va fi dezvoltat în prima parte a lucrării, pentru ca în ce-a de-a doua să fie prezentate câteva dintre cele mai importante teorii psihologie ale raționamentului silogistic.

Însă de la început trebuie spus că o cercetare amănunțită a proceselor cognitive nu este niciodată ușoară, fie că ne interesează ce se petrece în mintea oamenilor atunci când aceștia fac demonstrații matematice complicate, fie că urmărim ce se întâmplă atunci când validează silogisme sau rezolvă probleme. Iar greutatea nu vine doar din complexitatea proceselor, ci și din caracterul lor privat, din faptul că sunt inaccesibile observației directe. O problemă, scria P. C. Wason (1966: 135) are o anumită soluție, și atunci când aceasta este găsită, problema dispăre; însă procesele care conduc la respectiva soluție nu sunt cunoscute de cercetător decât dacă acesta deține anumite tehnici prin care să le „exteriorizeze”.

Dacă psihologii nu au acces decât la niște metode indirecte prin care să înțeleagă modul de funcționare a minții umane, toate fenomenele observate în laborator vor fi

²⁷⁶ Merită precizată aici diferența dintre răspunsuri corecte și raționări corecte, fiindcă nu întotdeauna răspunsul corect apare în urma unei raționări corecte. Dacă urmărim prin experimentele noastre să demonstrăm raționalitatea subiecților, trebuie să luăm în considerare nu doar răspunsurile corecte pe care aceștia le formulează, ci și modul prin care ajung la ele, strategiile pe care le utilizează pentru a rezolva problemele propuse în teste. Faptul că subiecții aleg la întâmplare concluzia unui silogism, ghicesc răspunsul corect sau formulează concluzia corectă bazându-se pe cine știe ce strategie irațională (precum cea sugerată în ipoteza atmosferei) cu siguranță nu reprezintă argumente în favoarea raționalității lor.

³ Unele indicii; însă descoperirea unor asemenea indicii reprezintă pentru cercetători un progres în explicarea mecanismelor de raționare ale oamenilor²⁷⁷.

Să presupunem că cineva ar spune despre un grup de persoane aflate într-o încăpere următoarele:

„Unii copii mănâncă înghețată.
Toți cei care mănâncă înghețată sunt îmbrăcați în costume de carnaval.”

și altcineva ar fi invitat să formuleze o concluzie care să decurgă în mod necesar din aceste propoziții. Probabil că persoana în cauză nu va avea nici o dificultate în găsirea concluziei corecte, anume că unii copii sunt îmbrăcați în costume de carnaval, dar oare va avea acces prin introspecție la procesul prin care a ajuns la aceasta? Va putea afirma că s-a folosit de o anumită strategie în defavoarea alteia?

Chiar dacă, la prima vedere, oamenii au un acces privilegiat la mintea proprie, mulți nu pot explica modul în care deduc din premise anumite concluzii²⁷⁸; nu pot spune decât că unele dintre acestea le sunt mai evidente decât altele (Johnson-Laird, 1990: 2).

*

Să examinăm mai îndeaproape motivele pentru care silogismul categoric a fost folosit atât de des de psihologi în experimentele lor. De unde locul privilegiat pe care îl ocupă în preferințele acestora? În primul rând, cum spuneam, silogismul categoric are o simplitate structurală ce ne îndreptățește să-l considerăm nivelul minim de logicitate pe care îl au oamenii. Este format din doar trei propoziții categorice: două premise și o concluzie, iar în acestea figurează doar trei termeni: subiectul concluziei sau termenul minor, predicatul concluziei sau termenul major, și în fine, termenul mediu, fiecare cu câte două apariții. După cum se știe, modul de dispunere a termenilor în premise determină figura silogismului și nu există decât patru astfel de figuri:

(1) $\begin{array}{l} M - P \\ \hline S - M \end{array}$	(2) $\begin{array}{l} P - M \\ \hline S - M \end{array}$	(3) $\begin{array}{l} M - P \\ \hline M - S \end{array}$	(4) $\begin{array}{l} P - M \\ \hline M - S \end{array}$
$S - P$	$S - P$	$S - P$	$S - P$

unde S, P și M stau pentru minorul, majorul și respectiv termenul mediu.

²⁷⁷ În introducerea lucrării sale *How We Reason*, JOHNSON-LAIRD precizează că așa cum biologii nu pot prezice care specie va apărea în următorul interval de timp, la fel nici psihologii nu pot prezice cu exactitate la ce anume se va gândi un subiect peste 5 minute sau peste o săptămână. Dar aceasta nu face ca biologia sau psihologia să fie imposibile (JOHNSON-LAIRD, 2006: 2).

²⁷⁸ De fapt, o mare parte din viața mentală se desfășoară fără ca noi să o putem descrie sau chiar fără să fim conștienți de ea.

Alături de gruparea silogismelor pe figuri, se mai poate face o grupare a lor pe moduri, în funcție de „cantitatea” și „calitatea” propozițiilor. Prin „calitate” se desemnează caracteristica unei propoziții de a fi afirmativă sau negativă, iar prin „cantitate”, aceea de a fi universală sau particulară. De exemplu, dacă avem un silogism a cărui premisă majoră este o propoziție universal negativă (de tipul E), premisa minoră o propoziție universal afirmativă (de tipul A) și concluzia, o propoziție particular negativă (de tipul O), vom spune că modul acestuia este EAO.

Există un număr mare de silogisme pe care toți subiecții testați în experimente le declară corecte. Spre exemplu, cine nu ar accepta imediat un raționament precum:

„Toate magnoliile înfloresc primăvara.
Unele plante din grădina mea sunt magnolii.

„Unele plante din grădina mea înfloresc primăvara”,

fără să știe, din cărți sau de la școală, că are în față un silogism valid (AII) al primei figuri? Sau cine nu ar deduce în mod corect că „Toate portocalele sunt sănătoase” dacă se admite că „Toate fructele sunt sănătoase” și, bineînțeles, că „Toate portocalele sunt fructe”? P. N. Johnson-Laird și B. G. Bara apreciau într-un studiu comun al lor (1984: 3) că, fiind așa de simple, silogismele categorice sunt un material excelent pentru cercetarea mecanismelor de raționare ale oamenilor; iar dacă psihologii se dovedesc a fi incapabili să explice măcar felul în care subiecții experimentelor decid în privința acestor raționamente simple, atunci cum ar putea avea pretenția să explice funcțiile cognitive cu mult mai complicate?

Un alt motiv al preferinței pentru acest tip de raționament îl constituie numărul finit și destul de mic de forme valide²⁷⁹, spre deosebire, de exemplu, de numărul infinit de forme de raționament valide compuse din propoziții cu cuantificare multiplă. Iar aceasta oferă psihologului posibilitatea testării tuturor formelor valide. De asemenea, silogistica se bucură de existența unor procedee de decizie prin care se pot deosebi formele valide de cele nevalide, în vreme ce logica predicatelor de ordinul întâi cu identitate, de pildă, nu se bucură de aceasta.

În cadrul logicii clasice existau două metode principale de determinare a validității silogismelor, prima dintre ele practică chiar de Aristotel. Aceasta consta în acceptarea ca valide a unui număr de scheme silogistice pe baza simplei evidențe, validitatea celorlalte fiind determinată apoi prin raportare la aceste scheme (prin reducere la una sau alta dintre ele)²⁸⁰. Cea de-a doua metodă, dezvoltată ceva mai târziu, constă în formularea anumitor legi sau reguli ale silogismului, care, dacă sunt respectate de propozițiile și termenii

²⁷⁹ Din totalul de 256 de moduri, doar 19 sunt valide. Mai exact, primele două figuri ale silogismului au câte patru forme valide; figura a treia are șase, iar figura a patra, cinci forme valide.

²⁸⁰ Spre exemplu, Aristotel considera că validitatea silogismelor din figura întâi este evidentă în mod nemijlocit, ele fiind singurele silogisme „perfecte” (E. TUGENDHAT, U. WOLF, 2003: 64; JOHNSON-LAIRD, 1990: 70).

acestui, garantează validitatea. Să le reamintim: pentru ca un silogism să fie valid, termenul mediu trebuie să fie distribuit în cel puțin una dintre premise; nici majorul nici minorul nu poate fi distribuit în concluzie, dacă nu a fost distribuit în premisa în care apare; cel puțin o premisă a silogismului trebuie să fie afirmativă; dacă o premisă este afirmativă și una negativă, concluzia trebuie să fie negativă; când ambele premise sunt afirmative, concluzia trebuie să fie afirmativă; cel puțin o premisă trebuie să fie universală; iar dacă o premisă este particulară, concluzia nu poate fi universală.

Silogismul categoric are ca avantaj și posibilitatea reprezentării intuitive, prin metode grafice, a celor patru tipuri de propoziții categorice și posibilitatea evaluării validității inferențelor prin aceste metode. Un procedeu binecunoscut sunt diagramele lui Euler, în care cercurile sunt folosite pentru a desemna în extensiune termenii propozițiilor. Doar că o asemenea metodă grafică presupune un număr prea mare de reprezentări. După cum se știe, propozițiile universal afirmative se pot reprezenta prin aceste diagrame în două feluri; cele particular afirmative în patru feluri, iar propozițiile particular negative în trei feluri, singurele care impun o reprezentare unică fiind propozițiile universal negative. Și dacă am avea în față un silogism format dintr-o premisă universal afirmativă și o alta particular afirmativă, ne-ar fi destul de greu să luăm în calcul toate combinațiile posibile pentru a formula concluzia. În cazul diagramei lui Euler nu există un algoritm simplu pentru a ne asigura că nu am omis nici o modalitate de combinare a reprezentărilor premiselor; iar fără a examina toate aceste combinații, nu putem fi siguri că respectiva concluzie este sau nu corectă²⁸¹.

O altă metodă grafică de a reprezenta inferențele silogistice și a le evalua validitatea, propusă de John Venn spre sfârșitul secolului al XIX-lea, sunt diagramele ce-i poartă numele. În aceasta, termenii silogismului sunt priviți drept clase reprezentate prin cercuri, ale căror elemente sunt reprezentate de punctele dinăuntrul cercurilor. Ariile hașurate indică lipsa membrilor în acea zonă, simbolul „+” situat într-o clasă indică faptul că aceasta are cel puțin un membru, iar atunci când același simbol este plasat la limita dintre două clase, prin aceasta se arată că cel puțin una dintre ele este nevidă²⁸².

Dar și metoda acestor diagrame ridică unele probleme, chiar dacă diferite de problemele ridicate de cercurile lui Euler; fiindcă apar neconcordanțe între rezultatele aplicării ei și rezultatele silogisticii clasice. Să luăm următorul exemplu:

„Toți A sunt B.

Toți A sunt C.

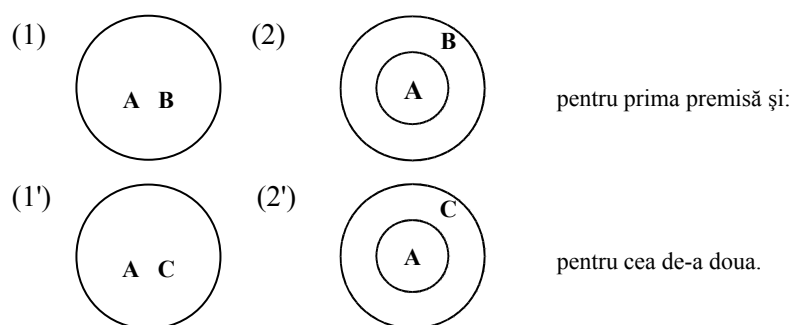
Unii C sunt B”.

²⁸¹ Mai multe probleme pe care acest tip de reprezentare le ridică vor fi discutate în a doua secțiune a lucrării, acolo unde voi prezenta și teoriile potrivit cărora subiecții construiesc modele mentale izomorfe diagramei lui Euler sau Venn.

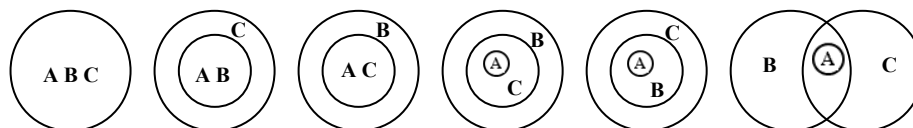
²⁸² Cercurile lui Euler și diagramele lui Venn nu sunt singurele metode grafice disponibile, dar rămân cele mai cunoscute. O prezentare amănunțită și a altor tipuri de reprezentări se face în capitolul patru al părții a II-a din *Silogistica* lui I. DIDILESCU, P. BOTEZATU (1976: 339-345).

un silogism valid (AAI) al figurii a treia.

Dacă urmărim să-i testăm validitatea aplicând metoda cercurilor lui Euler, vom avea câte două reprezentări ale premiselor:

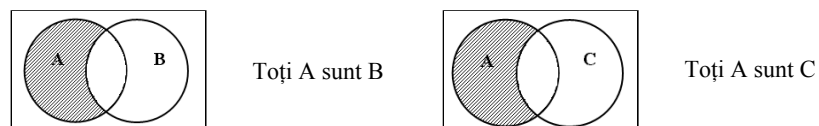


În ceea ce privește combinarea reprezentărilor, aceasta poate lua mai multe forme și neavând un algoritm simplu cu ajutorul căruia să aflăm câte reprezentări posibile rezultă, nu putem fi siguri că „Unii C sunt B” este concluzia corectă a silogismului.



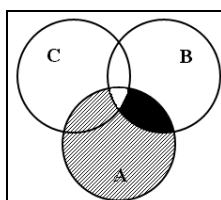
Acestea sunt doar câteva dintre combinațiile posibile ale reprezentărilor premiselor.²⁸³

Metoda diagramelor Venn micșorează numărul reprezentărilor fiecărei propoziții categorice la una singură, după cum se vede și în exemplul nostru:



²⁸³ Și potrivit lor, concluzia decurge din premisele date.

7 Însă în urma combinării acestora, concluzia nu decurge din cele două premise, deci silogismul ar trebui declarat nevalid.



Și fără o premisă suplimentară, care însă nu este de tip silogistic, că există A, concluzia nu poate fi derivată. Doar adăugând, după caz, că minorul, majorul sau termenul mediu există, este asigurată completitudinea deductivă a diagramelor lui Venn față de silogistica tradițională.

Este important aici, pe de-o parte să marcăm distincția dintre cele două teorii silogistice: teoria clasică și cea modernă; și pe de alta, să stabilim modul în care se raportează cercetarea psihologică la acestea două. Psihologul va fi interesat de acea teorie care reușește să fie în acord cu formele naturale ale gândirii, cu felul în care înțelegem în mod obișnuit propozițiile categorice și în care raționăm cu ele. De aceea se va orienta mai degrabă către teoria clasică decât către cea modernă; chiar dacă nu se poate spune, cu o siguranță de neclintit că există o corespondență deplină între discursul obișnuit și formele silogisticii clasice.

Literatura mai recentă de psihologie a raționamentului silogistic mai cuprinde o modalitate de reprezentare intuitivă a celor patru tipuri de propoziții categorice și apoi de evaluare a validității, metoda modelelor mentale propusă de Johnson-Laird în 1975²⁸⁴ și dezvoltată anii următori. Potrivit acesteia, atunci când raționează silogistic, oamenii fără instrucție logică nu se folosesc de diagramele lui Euler sau Venn²⁸⁵, ci construiesc modele mentale ale stărilor de lucruri descrise în premise, bazându-se atât pe cunoștințele lor generale, cât și pe cunoașterea contextului în care a fost formulat respectivul raționament. Ei își construiesc mai întâi un model al primei premise, apoi adaugă informația din premisa a doua, luând în calcul formele diverse în care aceasta se poate face, și formulează o concluzie care să stabilească o relație între termenul minor și cel major în toate modelele premiselor. În fine, caută contraexemple prin construirea de modele alternative. Dacă acestea sunt găsite, concluzia nu este cea corectă și procedura trebuie repetată, iar dacă nu sunt posibile, atunci concluzia este cea corectă²⁸⁶.

²⁸⁴ JOHNSON-LAIRD, P. N. (1975) „Models of Deduction” în R. Falmagne (ed.) *Reasoning: Representation and Process in Children and Adults*, Hillsdale, New York: Lawrence Erlbaum Associates, *apud* BRAINE, RUMAIN (1983: 308-309).

²⁸⁵ Lui Johnson-Laird diagramele clasice i se par prea grele pentru a fi manevrate de subiecții fără pregătire logică (JOHNSON-LAIRD, 2006: 148-149).

Alături de reprezentările grafice intuitive, simplitatea structurală, numărul finit de forme valide, un alt motiv pentru orientarea cercetării către silogismul categoric îl constituie prezența acestuia în discursul comun, familiaritatea²⁸⁷. Silogismele sunt ușor de recunoscut și de urmărit și pot fi ascunse în limbajul informal. Un silogism categoric se poate înfățișa într-o varietate de formulări diferite: ordinea în care se enunță propozițiile ce compun raționamentul poate varia în funcție de factori pragmatici, una din premise sau concluzia pot fi lăsate subînțelese, un silogism simplu poate apărea ca parte componentă a unui raționament mai complex, etc²⁸⁸. În vorbirea obișnuită oricând ne putem afla într-o situație în care determinăm concluzia ce decurge din anumite premise, chiar dacă nu avem cunoștințe de logică sau nu ne dăm seama de ce facem în momentul respectiv (K. J. Gilhooly 1996: 91).

Să luăm, de exemplu, cazul în care citim următorul paragraf: „Ca în fiecare an, toți cei admiși erau așteptați de membrii comisiei la etajul al II-lea al impunătoarei clădiri, în Sala de Marmură. De data aceasta însă, holurile erau goale și nici un candidat nu se afla în sală”. Nici nu mai este nevoie ca autorul să adauge că: „Anul acesta nici un candidat nu a fost admis”, pentru că singuri am ajuns la concluzia corectă; fără să ne dăm seama sau să știm că avem în față un silogism valid (AEE) al figurii a doua.

*

Este momentul să trecem la discutarea pe scurt a celor mai importante teorii de psihologie a raționamentului silogistic, adică la a doua secțiune a lucrării. O mare parte a cercetării psihologice a raționamentului deductiv a fost îndreptată către compararea modului obișnuit de raționare al oamenilor cu

²⁸⁶ Metoda modelelor mentale are și o formă grafică, dar care nu este folosită de subiecți în mod spontan pentru rezolvarea sarcinilor oferite. De exemplu, reprezentarea unei propoziții universale afirmative ar fi următoarea:

$$\begin{array}{l} A = B \\ A = B \\ (B) \\ (B) \end{array}$$

unde (B) semnifică existența posibilă a unor B care să nu fie A. Însă mai multe aspecte legate de teoria lui Johnson-Laird voi prezenta în a doua secțiune a lucrării.

²⁸⁷ Trebuie precizat aici că familiaritatea nu este o trăsătură specifică silogismului categoric, fiind întâlnită și în cazul altor tipuri de raționamente.

²⁸⁸ Iar aceasta arată cât de nepotrivită este o afirmație precum cea a lui T. Gomperz, din volumul al treilea al lucrării *Gânditorii greci*, anume că: „figurile și modurile silogistice (...) au rămas o colecție de curiozități pe care istoria științei le conservă, dar pe care știința însăși nu le-a utilizat, practic vorbind niciodată”. În plus, ele nu sunt utilizate nici în vorbirea obișnuită și n-au fost utilizate nici de către Aristotel care, „în numeroasele sale lucrări extra-logice (...) nu recurge aproape niciodată la „modurile” și „figurile” silogismului”, T. GOMPERZ (1939), *Griechische Denker*, vol. 3, Berlin, Leipzig: W. de Gruyter & Co., p. 49-50, *apud*, D. STOIANOVICI, (1994: 4).

⁹ criptiile logicii. S-a observat astfel, că mulți subiecți nu consideră valide argumente care din punct de vedere logic sunt valide, ceea ce s-a numit „eroarea omiterii”, sau consideră valide argumente care nu sunt valide, „eroarea comiterii”. De exemplu, silogismul:

„Nici o pasăre albă nu este corb.
Toți corbii sunt păsări negre.

Unele păsări negre nu sunt albe”.

este validat de un număr mic de subiecți, cu toate că este o formă validă (EAO) a figurii a IV-a; în timp ce silogismul următor este validat de un număr mare de subiecți, chiar dacă este un mod nevalid (III) al figurii a IV-a:

„Unii matematicieni sunt astronomi.
Unii astronomi sunt muzicieni.

Unii muzicieni sunt matematicieni”.

Însă de ce se întâmplă toate acestea? Ce anume determină greșelile de raționare?

După cum am precizat în introducere, psihologii au căutat un răspuns satisfăcător la întrebarea dacă oamenii sunt raționali și, în consecință, au ajuns la trei tipuri de ipoteze (caracterizate de Johnson-Laird, 2006: 5) ca două extreme și o ipoteză intermediară). Una dintre ele a fost perspectiva raționalistă, potrivit căreia oamenii realmente gândesc logic, chiar dacă nu stăpânesc toate formele sofisticate de raționare ale logicienilor sau filosofilor. O altă perspectivă a fost cea non-logică, potrivit căreia oamenii nu sunt deloc raționali și tind să acorde o importanță prea mare unor aspecte irelevante din punct de vedere logic (de exemplu, sunt interesați de „atmosfera” pe care o creează premisele unui silogism în detrimentul figurii acestuia). Iar între aceste extreme, s-au situat perspective potrivit cărora deciziile de a răspunde într-un anumit fel sunt determinate parțial de procese logice (înnăscute sau dobândite), parțial de procese non-logice²⁸⁹.

Dacă în primele cercetări asupra inferențelor silogistice se evidențiază caracterul non-logic al gândirii oamenilor (R. S. Woodworth, Sells (1935), S. B. Sells (1936), B. J. Underwood (1949), R. S. Woodworth, H. Schlosberg (1956))²⁹⁰, după anul

²⁸⁹ Pentru Johnson-Laird, opiniile extreme trebuie înlăturate, fiindcă oamenii nu sunt nici perfecți, raționând fără greșală, nici complet iraționali. Dacă ar fi complet iraționali, atunci cum ar fi fost inventată logica? După cum vom vedea, conform teoriei sale, oamenii sunt raționali fiindcă reușesc să se folosească de contraexemple. „Chiar dacă nu avem o pregătire logică, observăm că o inferență nu este corectă dacă îi putem aduce contraexemple” (JOHNSON-LAIRD, 2006: 5).

²⁹⁰ SELLS, S. B. (1936), „The Atmosphere Effect: An Experimental Study of Reasoning”, *Archives of Psychology*, vol. 29, p. 3-27; UNDERWOOD, B. J. (1949), *Experimental Psychology*, Appleton – Century – Crofts; WOODWORTH, R. S., SCHLOSBERG, H. (1956), *Experimental*

1962 se produce o schimbare, orientarea dominantă devenind cea raționalistă. Iar schimbarea apare o dată cu publicarea lucrării lui M. Henle, „On the Relation Between Logic and Thinking”.

Mă voi opri mai întâi asupra unei cercetări psihologice a silogismului în care s-a argumentat că forma premiselor creează o anumită „atmosferă” ce îl determină pe subiect să aleagă o concluzie cu formă similară. Prima formulare a acestei ipoteze, cunoscută sub numele de „ipoteza atmosferei” au oferit-o Woodworth și Sells, într-un articol din 1935.

Mai precis, atunci când ambele premise sunt universal afirmative, concluzia preferată va fi universal afirmativă; când sunt universal negative, concluzia va fi, la rândul ei, universal negativă și la fel pentru restul propozițiilor. În schimb, atunci când premisele nu au aceeași formă, concluzia va fi particulară în cazul în care o premisă este universală și cealaltă particulară, și va fi negativă când o premisă este afirmativă, iar cealaltă negativă²⁹¹. Într-o formulare ulterioară, datorată lui I. Begg și P. J. Denny (1969)²⁹², predicțiile ipotezei iau forma următoare:

- când cantitatea cel puțin a unei premise este particulară, concluzia este particulară (altfel, universală),
- când calitatea cel puțin a unei premise este negativă, concluzia este la rândul ei negativă (în caz contrar, este afirmativă).

Woodworth și Sells au mai introdus în același articol din 1935 un principiu al prudenței, potrivit căruia, în cele mai multe cazuri oamenii acceptă mai ușor concluzii slabe, precum „unii sunt...” sau „unii nu sunt...” decât concluzii tari, de forma „toți sunt...” sau „nici unul nu este...”. Totuși, analizând rezultatele experimentelor ce au urmat, predicțiile ipotezei atmosferei nu au fost confirmate întru totul, ipoteza nereușind să ofere o explicație suficientă a erorilor, captând doar o tendință a oamenilor de a răspunde într-un anumit fel.

L. J. Chapman și J. P. Chapman (1959: 86-88) au observat, de exemplu, că date fiind o premisă particular afirmativă și una universal negativă, subiecții experimentelor au preferat o concluzie universal negativă (și nu una particular negativă, cum ar fi prezis ipoteza atmosferei); la fel în cazul unui raționament format dintr-o premisă particular negativă și una universal negativă, unde preferată a fost concluzia universal negativă, în detrimentul celei particular negative²⁹³.

Psychology, New York: Holt; Woodworth, R. S, SELLS, S. B. (1935), „An Atmosphere Effect in Formal Syllogistic Reasoning”, *Journal of Experimental Psychology*, vol. 18, p. 451-460, *apud*, L. J. CHAPMAN, J. P. CHAPMAN (1959: 83).

²⁹¹ De exemplu, când premisele sunt: o propoziție universal negativă și una particular afirmativă, concluzia va fi o propoziție particular negativă.

²⁹² BEGG, I, DENNY, P. J. (1969), „Empirical Reconciliation of Atmosphere and Conversion Interpretations of Syllogistic Reasoning Errors”, *Journal of Experimental Psychology*, vol. 81, p. 351-354, *apud* EVANS (1982: 83).

²⁹³ Pentru cei doi Chapman, acest experiment a furnizat suficiente date pentru a respinge ipoteza atmosferei și a propune o altă teorie.

¹¹ De asemenea, potrivit teoriei atmosferei, subiecții ignoră figura silogismului; adică ar accepta cu aceeași ușurință un silogism din figura întâi, precum: „Unii A sunt B, unii B sunt C, deci unii A sunt C” și unul de același mod din figura a patra, de felul: „Unii B sunt A, unii C sunt B, deci unii A sunt C” (J. R. Anderson, 1985: 274). Or, în urma efectuării experimentelor, s-a constatat că primul silogism este mult mai ușor acceptat de subiecți decât al doilea. Mai mult, dacă din două premise universal afirmative, concluzia acceptată este, la rândul ei, universal afirmativă, iar figura silogismului nu este luată în considerare, atunci AAA va fi un mod valid al tuturor figurilor²⁹⁴.

O altă încercare de a explica erorile în raționarea silogistică pornește de la unele din considerațiile lui S. B. Sells (1936) și M. C. Wilkins (1928)²⁹⁵, fiind cunoscută sub numele de „teoria transformării” sau „conversiunii” (Chapman, Chapman (1959)). Potrivit acesteia, oamenii fără instruire logică interpretează toate propozițiile categorice, inclusiv pe cele universal afirmative și particular negative în așa fel încât, dacă sunt adevărate, atunci și conversele lor sunt adevărate. Dacă se consideră că „toți A sunt B” se va considera, în mod greșit, și că „toți B sunt A”, iar dacă se admite că „unii A nu sunt B”, se va admite, eronat, și că „unii B nu sunt A”.

Însă, formularea de propoziții converse nu este suficientă pentru explicarea erorilor; iar elementul de care mai este nevoie pentru succesul teoriei va fi numit de Chapman „inferență probabilistă”. Modul de raționare probabilist ajută oamenii în foarte multe situații ale vieții obișnuite, dar câteodată este folosit în mod greșit, cum se întâmplă în cazul următor:

„Unele plante cu frunze ascuțite sunt otrăvitoare.

Unele plante din grădina mea au frunze ascuțite.

Unele plante din grădina mea sunt otrăvitoare.”

Acesta este un raționament considerat de mulți subiecți valid, doar pentru că la concluzia lui se ajunge printr-o inferență probabilistă, iar un asemenea tip de eroare arată, pentru cei doi Chapman, că oamenii consideră câteodată demonstrat ceva ce nu este decât probabil; ceea ce nu-i face câtuși de puțin iraționali, ci doar persoane mai puțin precaute.

Dacă ipoteza atmosferei presupune că subiecții ignoră figura silogismului atunci când decid asupra validității unui raționament și dacă, pentru a determina validitatea logică, trebuie luate în considerare atât modul cât și figura silogismului, atunci se poate spune că ipoteza atmosferei oferă o descriere non-logică a raționării silogistice. În schimb, teoria conversiunii încearcă să ofere o explicație mai „rațională” efectelor atmosferei, deoarece, dacă premisele sunt

²⁹⁴ Chiar dacă în logică, el este doar un mod valid al figurii întâi.

²⁹⁵ WILKINS, M. C. (1928), „The Effect of Changed Material on Ability to do Formal Syllogistic Reasoning”, *Archives of Psychology*, vol. 16, p. 1-83, *apud*, CHAPMAN, CHAPMAN (1959: 89).

convertibile, figura silogismului nu mai influențează în nici un fel dec ¹² asupra validității raționamentelor (J. S. Evans, 1982: 99).

Cum precizam la începutul secțiunii, schimbarea orientării dominante a teoriilor silogistice se produce începând cu 1962, anul publicării articolului lui Henle. Autoarea apreciază că situațiile în care subiecții ajung la concluzii greșite sau în care nu reușesc să detecteze erorile prezente într-un raționament nu sunt dovezi de ilogicitate în modul lor de raționare.

A spune despre o inferență că este greșită, înseamnă a spune ceva despre rezultatele raționării și nu despre procesul responsabil pentru aceste rezultate (Henle 1962: 105-106). Se poate observa că multe erori apar nu din pricina raționării greșite, ci datorită modificării de către subiecți a cerinței problemelor ce trebuie rezolvate. Mai precis, de multe ori ei reformulează unele premise sau concluzia în așa fel încât înțelesul acestora se schimbă²⁹⁶; alteori omit ori adaugă câte o premisă sau nu disting între concluzia validă din punct de vedere logic și cea adevărată din punct de vedere factual.

Dacă erorile de raționare ar consta doar în modul diferit al subiecților de a înțelege cerința problemelor, s-ar mai putea afirma că logica este irelevantă în procesele gândirii, că regulile silogismului nu descriu procesele pe care mintea noastră le urmează în raționamentul deductiv? Potrivit lui Henle, dacă oamenii nu ar fi capabili să raționeze logic și, pornind de la aceleași premise, fiecare ar ajunge la concluzii diferite, ei nu s-ar mai putea înțelege, nu și-ar mai putea urmări unul altuia gândirea sau nu ar mai putea lucra împreună.

Aceeași linie raționalistă de argumentare a fost urmată de M. D. S. Braine în „teoria regulilor abstracte”, (formulată în anul 1978 și apoi dezvoltată în colaborare cu alți autori în 1983, 1984, 1994 și 1998²⁹⁷). Potrivit acesteia, pornind de la premisele unui raționament, subiecții inferează concluzia în urma aplicării unor reguli abstracte (de tipul modus ponens, modus tollens, regulilor silogismelor etc.) pe care le au în minte. Altfel spus, aplică, în funcție de situație, una sau mai multe reguli mentale (ce corespund regulilor logice) și formulează concluzia sau o aleg din variantele existente pe cea corectă. Erorile, dacă apar, se vor datora fie premiselor care nu sunt înțelese corect (mai precis, sunt interpretate greșit din pricina unor transformări nelegitime – așa cum

²⁹⁶ Henle exemplifică printr-un silogism ale cărui premise sunt propoziții particulare, dar care au fost reformulate ca propoziții universale, silogismul fiind considerat valid de subiecții experimentului:

„Mulți tineri nu își iau suficiente vitamine din dieta zilnică.
Unele deficiențe de vitamine sunt un pericol pentru sănătate.

Sănătatea multor tineri este pusă în pericol de dieta necorespunzătoare” (HENLE, 1962: 100).

²⁹⁷ BRAINE, M. D. S. (1978), „On the Relation Between the Natural Logic of Reasoning and Standard Logic”, *Psychological Review*, vol. 85: 1, p. 1-21; BRAINE, M. D. S., REINER, B. J., RUMAIN, B. (1984), „Some Empirical Justification for a Theory of Natural Propositional Logic” în G. H. Bower (ed.), *The Psychology of Learning and Motivation*, vol. 18, New York: Academic Press; BRAINE, M. D. S. (1994), „Mental Logic and How to Discover It”, în J. Macnamara, G. E. Reyes (eds.), *The Logical Foundations of Cognition*, Oxford: Oxford University Press; BRAINE, M. D. S. (1998), „Steps Towards a Mental Predicate Logic”, în M. D. S. Braine, D. P. O’Brien (eds.), *Mental Logic*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, *apud*, M. W. EYSENCK (2001: 366).

¹³ considerau autorii teoriei conversiunii), fie faptului că nu se alege linia corectă de raționare, fie suprasolicitării memoriei (ce apare în cazul în care subiectului i se cere să rezolve o problemă ce presupune aplicarea pe rând a mai multor reguli mentale și ținerea minte a rezultatelor intermediare).

Regulile acestea abstracte pe care le-am avea în minte sunt reguli formale care, nu țin seama de conținut. Indiferent dacă formularea silogismului se face în termeni abstracți, nefamiliari, sau în termeni din limbajul obișnuit, răspunsul subiecților trebuie să fie același. Indiferent dacă propozițiile ce alcătuiesc silogismul sunt false, descriu situații imposibile fizic sau logic, aceasta nu ar trebui să influențeze cu nimic performanța subiecților. Însă în realitate, lucrurile nu stau chiar așa, iar atunci când sunt confrunțați cu un silogism de forma:

„Toți câinii latră.
Unele pisici sunt câini.

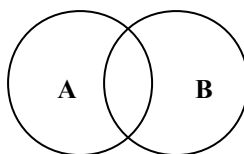
Unele pisici latră”

subiecții nu-l vor valida, deoarece atenția le este atrasă mai degrabă de falsitatea concluziei decât de forma raționamentului.

În plus, teoria regulilor abstracte se mai confruntă cu problemele următoare: sunt regulile pe care le avem în minte cele ale logicii propoziționale sau ale unui alt tip de logică? Sunt ele înnăscute sau dobândite? Sunt aceleași pentru toți oamenii sau diferă de la o persoană la alta?

Ce s-ar întâmpla însă, dacă succesul sau insuccesul în rezolvarea sarcinilor nu ar fi consecința aplicării unor reguli abstracte, ci a folosirii adecvate sau neadecvate a unor modele mentale izomorfe diagramelor din logică? O asemenea teorie a fost dezvoltată de James Erickson în 1974²⁹⁸ și potrivit acesteia, atunci când oamenii obișnuiți se confruntă cu raționamente silogistice, construiesc modele mentale izomorfe diagramelor lui Euler și aleg concluziile în funcție de combinarea modelelor premiselor.

Teoria se bazează totuși pe multe estimări ale probabilității de a reprezenta într-un anumit fel premisele, de a alege o combinație a reprezentărilor în detrimentul altele și în plus, acceptă unele din ipotezele teoriei atmosferei. Spre exemplu, în situația în care, după combinarea reprezentărilor premiselor, rezultă diagrama:



²⁹⁸ ERICKSON, J. R. (1974), „A Set Analysis Theory of Behavior in Formal Syllogistic Reasoning Tasks”, în R. Solso (ed.), *Loyola Symposium on Cognition*, vol. 2, Hillsdale New Jersey: Erlbaum, *apud*, JOHNSON-LAIRD, BARA (1984: 9).

care poate reprezenta atât o propoziție particular afirmativă („Unii A sunt B”) cât și una particular negativă („Unii A nu sunt B”), subiectul va fi influențat în alegerea sa de „atmosfera” pe care o creează premisele. Așadar, în asemenea situații oamenii nu par a se comporta rațional, chiar dacă în altele ajung la concluzii în urma construirii de reprezentări ale premiselor și în urma combinării acestora.

Mai mult, oare subiecții care n-au văzut niciodată și n-au lucrat cu mulțimi de obiecte reprezentate prin cercuri se vor folosi de acestea în mod spontan? Dacă răspunsul este afirmativ, de ce nu s-a utilizat metoda înainte de Leibniz, de ce nu a fost inventată și popularizată (M. Bucciarelli, P. N. Johnson-Laird 1999: 296)? Dacă însă răspunsul este negativ, înseamnă că metoda poate fi folosită abia după ce te-ai familiarizat cu ea, i-ai înțeles mecanismul; altfel spus, atunci când ai acumulat câteva cunoștințe de logică.

O alternativă la teoriile bazate pe diagramele lui Euler este propusă de Allen Newell (1981)²⁹⁹ și folosește șiruri de simboluri pentru reprezentarea diverselor arii dintr-o diagramă Venn alături de reguli formale de combinare a șirurilor corespunzătoare celor două premise. De exemplu, o premisă universal afirmativă („Toți A sunt B”) va fi reprezentată astfel:

$$\text{Nec } A + B +, \quad \text{Pos } A - B +, \quad \text{Pos } A - B -,$$

ceea ce înseamnă că există în mod necesar elemente din A care sunt în B, că este posibil să existe elemente în B care să nu fie în A și că este posibil să existe elemente care să nu fie nici în A și nici în B.

Etapele necesare pentru evaluarea unui silogism sunt aici în număr de patru: reprezentarea premiselor în forma simbolică ce corespunde diagramelor Venn (adică prin șiruri de simboluri), combinarea acestor reprezentări, identificarea unui element care să existe în mod necesar în urma combinării reprezentărilor și folosirea unui operator pentru a arăta că există un element care este o instanță a concluziei date. Însă teoria lui Newell nu oferă o explicație a erorilor ce se comit în raționare și pare destul de greu de aplicat atunci când trebuie să decidem asupra validității unor silogisme. În plus, este greu de imaginat cum persoane care nu au o pregătire logică apelează la procedee de decizie așa complicate atunci când trebuie să formuleze concluzia unui silogism.

Am lăsat la sfârșit teoria modelelor mentale a lui Johnson-Laird, una dintre cele mai importante și cunoscute teorii de psihologie a raționamentului silogistic de astăzi, în care autorul încearcă să explice atât răspunsurile corecte pe care le oferă subiecții supuși testelor de laborator, cât și erorile de raționare ce apar la aceștia. În plus, teoria sa încearcă să respecte și exigențele pe care, în

²⁹⁹ NEWELL, ALLEN (1981), „Reasoning, Problem Solving and Decision Process: the Problem Space as a Fundamental Category”, în R. Nickerson (ed.), *Attention and Performance*, vol. 8, Hillsdale New Jersey: Erlbaum, *apud*, JOHNSON-LAIRD (1990: 89).

opinia lui Johnson-Laird, orice teorie despre raționare ar trebui să le respecte³⁰⁰. După cum semnalăm în secțiunea anterioară, în cazul raționamentului silogistic, primul pas în procesul deductiv constă în construirea unui model mental al premiselor (al stării de lucruri pe care o descriu), iar cel de-al doilea, în formularea unei concluzii care să fie adevărată în modelul premiselor. Dacă aceasta nu se poate realiza, atunci suntem îndreptățiți să spunem că nu există o concluzie care să decurgă din setul de premise dat. Ultimul pas al procesului constă în construirea de modele mentale alternative, care să reprezinte contraexemple în raport cu concluzia la care s-a ajuns. Dacă asemenea contraexemple nu pot fi construite, atunci concluzia este una validă; în schimb, dacă pot fi construite, pasul al doilea trebuie refăcut, deoarece concluzia este nepotrivită³⁰¹.

În cadrul acestei teorii, principala sursă a greșelilor ar trebui să fie doar construirea și evaluarea de modele alternative, fiindcă aceste procese presupun o memorie de lucru mai mare. Însă mai există un factor ce afectează inferența silogistică, și anume figura silogismului. Se presupune că este mai ușor să-ți aduci aminte o listă de cifre în ordinea în care ți-au fost prezentate (prima cifră prezentată, fiind prima cifră amintită, etc.) și nu în altă ordine. Același lucru, consideră Johnson-Laird (1990: 105), se aplică și în silogistică, ordinea termenilor din concluzie fiind ordinea în care termenii au fost folosiți pentru construirea modelului mental al premiselor.

În acest fel, în figura a IV-a a silogismului, când premisele au forma: P – M, M – S cele două instanțe ale termenului mediu apar una după cealaltă, facilitând construirea unui model mental al primei premise și apoi, adăugarea informației din cea de-a doua³⁰². Când figura silogismului este cea dintâi, cele două instanțe ale lui M nu mai urmează una după cealaltă; în acest caz, subiecții construind un model pentru a doua premisă și adăugând apoi informația din prima (reordonarea

³⁰⁰ Mai precis, o teorie trebuie să fie descriptivă; explicativă (să explice atât diferențele dintre oameni în privința abilităților inferențiale, cât și modul în care copiii reușesc să achiziționeze această abilitate); extensibilă (altfel spus, să se aplice unui număr mare de inferențe diferite – cu diverși conectori, diverse tipuri de aserțiuni); trebuie să admită că oamenii sunt în mod potențial raționali; să elucideze misterul inventării logicii formale și al dezvoltării ei; și să aibă aplicații practice în predarea abilităților de raționare (JOHNSON-LAIRD 1990: 65-66).

³⁰¹ În forma pe care teoria o avea în „The Psychology of Syllogism”, erau presupuse patru etape ale procesului deductiv:

- (1) interpretarea și reprezentarea premiselor (a ceea ce se înțelege atunci când vedem sau auzim o propoziție);
- (2) combinarea reprezentărilor celor două premise;
- (3) formularea unei concluzii corespunzătoare combinării premiselor;
- (4) testarea logică a combinației inițiale (care duce în unele situații la modificarea concluziei).

JOHNSON-LAIRD, P. N., STEEDMAN, M. (1978), „The Psychology of Syllogism”, *Cognitive Psychology*, vol. 10, p. 64-99, citat de Braine, Romain (1983: 308-309). O descriere amănunțită a fiecărei etape se găsește și în capitolul 5 al lucrării lui GILHOOLY (1996).

³⁰² Mai precis, se introduce informația despre P, apoi despre M și așa ia naștere modelul primei premise; iar la acesta se mai adaugă o informație despre M și S și rezultă modelul mental al premiselor.

premiselor). Când se confruntă cu figura a II-a a silogismului, subiecții pot construi un model mental al primei premise și apoi modifică ordinea termenilor din cea de-a doua, pentru ca aparițiile lui M să fie succesive; sau pot construi un model pentru a doua premisă și modifică ordinea termenilor din prima premisă. Chiar dacă cei mai mulți dintre autori argumentează că sursa erorilor într-un asemenea caz o reprezintă conversiunile nepotrivite, Johnson-Laird (1990: 107) explică faptul că schimbarea ordinii termenilor în propoziții ține doar de memoria de lucru. În ultimul caz, al figurii a III-a, din nou se poate modifica prima premisă (și transforma în P – M) sau a doua.

Teoria modelelor mentale are o aplicabilitate mult mai mare decât aveau teoriile formulate anterior, putând să dea seama și de argumentele bazate pe cuantificări multiple și de cele în care cuantorii au forma „mai mult de jumătate”, multe din predicțiile ei confirmându-se în experimentele realizate.

În acest caz, cu ce probleme s-ar confrunta un asemenea model teoretic? Unii autori au argumentat că nu toți oamenii își construiesc același tip de model mental (există persoane ce se folosesc de imagini, altele de relații spațiale, procedee verbale și lingvistice sau de o combinație între toate acestea)³⁰³. Alți autori au criticat felul în care rămâne misterios, dacă nu imposibil de determinat, modul cum sunt alese modelele (sistematic sau doar la întâmplare).

*

„Specia umană este cea mai inteligentă de pe pământ și deține abilități cognitive remarcabile... Iar abilitățile noastre în gândire și în rezolvarea de probleme ne-au permis să ne adaptăm și să transformăm mediul înconjurător spre a ni se potrivi”³⁰⁴. Dar, date fiind aceste abilități, cum de nu reușim să rezolvăm cu succes unele probleme ușoare în testele de laborator?

Posibile răspunsuri au fost sugerate anterior de teoriile raționaliste, potrivit cărora oamenii n-ar folosi același mod de gândire și aceleași strategii de raționare atât în viața obișnuită cât și în experimentele de laborator. De asemenea, s-a argumentat că oamenii și-ar fi dezvoltat strategii care să funcționeze în viața de zi cu zi, care să-i ajute să poată lua decizii și atunci când au la dispoziție foarte puține informații sau foarte multe, ori când întâlnesc diverse argumente incomplete.

L. J. Cohen (1981: 317-318) susține că este nevoie de o schemă conceptuală în cadrul căreia să gândim coerent problemele raționalității și ale datelor experimentale relevante. Aceasta, pentru că există într-adevăr diverse greșeli de raționare pe care le fac oamenii, fie în viața de zi cu zi, fie atunci când

³⁰³ Pe această linie de argumentare se situează M. BUNGE, R. ARDILA (1987), mai ales în capitolul al noulea.

³⁰⁴ EVANS, J. ST. B. T., OVER, D. E. (1997), „Are People Rational? Yes, No, and Sometimes”, *The Psychologist*, vol. 10, p. 403-406, apud, EYSENECK (2001: 376).

sunt testați în experimente; dar, trebuie făcută o distincție între ceea ce numim competență și ceea ce numim performanță. Oamenilor trebuie să le atribuim competența de a formula raționamente valide (de a raționa corect) și abia apoi putem studia problemele care apar în legătură cu performanța lor în experimentele psihologilor.

În lucrarea de față am încercat să explic de ce a fost preferat silogismul categoric pentru studiul psihologic al raționamentului și am discutat pe rând despre simplitatea lui structurală, familiaritatea, numărul finit de forme valide pe care le are, reprezentările grafice intuitive. De asemenea, am încercat să arăt în ce anume constă interesul filosofic al cercetării psihologice a raționamentului silogistic; la ce teorii a condus cercetarea; și ce argumente s-au folosit pentru susținerea sau combaterea lor. Din pricina spațiului limitat nu au putut fi prezentate decât câteva teorii mai importante: ipoteza atmosferei, teoria conversiunii, cea a regulilor abstracte, teoria modelelor mentale a lui Johnson-Laird și alte două teorii în care modelele mentale sunt izomorfe diagramelor din logică.

Demersul, într-o asemenea cercetare, este unul anevoios, nu doar din pricina faptului că procesele cognitive sunt complexe și inaccesibile observației directe; ci și din cauză că o teorie, odată enunțată, trebuie să fie aplicabilă unui număr foarte mare de subiecți diferiți, care au abilități inferențiale diferite. De aceea, nu trebuie pierdută din vedere posibilitatea ca în cadrul experimentelor, subiecții să utilizeze mai multe strategii de rezolvare a problemelor propuse, strategii care nu pot fi încadrate într-o teorie unică.

În plus, este important de precizat un posibil inconvenient al preferinței pentru silogismul categoric, anume dificultatea extinderii metodelor folosite pentru rezolvarea de probleme la propoziții mai complexe, deci la raționamente mai complexe; cum ar fi de exemplu, cazul folosirii metodelor grafice la soluționarea problemelor în care inferențele conțin propoziții cu cuantificări multiple.

THE PLACE OF CATEGORICAL SYLLOGISM IN THE PSYCHOLOGY OF REASONING RESEARCH

Summary

In the present paper I try to explain why was the categorical syllogism preferred in most of the recent studies of psychology of reasoning; to show the philosophical interest of this research; and to present some of the theories that were proposed. In the first part I point out the structural simplicity of a categorical syllogism, its finite number of valid forms, the intuitive diagrams used for representing the quantified propositions of a syllogism, its familiarity, and the fact that it had been studied, from a logical point of view, for more than two thousand years. The second part contains arguments for and against the atmosphere hypothesis, conversion theory, abstract-rule theory, set-analysis theory, Newell's theory, and Johnson-Laird's mental models theory.

BIBLIOGRAFIE

- ANDERSON, JOHN R. (1985), *Cognitive Psychology and Its Implications*, New York: W. H. Freeman and Company.
- BRAINE, MARTIN D. S., RUMAIN, BARBARA (1983), „Logical Reasoning”, în J. H. Flavell, M. Markman (eds.), *Handbook of Child Psychology*, vol. III, „Cognitive Development”, p. 263-340.
- BUCCIARELLI, MONICA, JOHNSON-LAIRD, P. N. (1999), „Strategies in Syllogistic Reasoning”, *Cognitive Science*, vol. 23: 3, p. 247-303.
- BUNGE, MARIO, ARDILA, RUBÉN (1987), *Philosophy of Psychology*, New York: Springer-Verlag.
- CHAPMAN, L. J., CHAPMAN, J. P. (1959), „Atmosphere Effect Re-examined”, în P. C. Wason, P. N. Johnson-Laird (eds.), 1968, *Thinking and Reasoning*, Harmondsworth: Penguin Books, p. 83-92.
- COHEN, L. JONATHAN (1981), „Can Human Irrationality be Experimentally Demonstrated?”, *The Behavioral And Brain Sciences*, vol. 4, p. 317-370.
- DIDILESCU, ION, BOTEZATU, PETRE (1976), *Silogistica: teoria clasică și interpretările moderne*, București: Editura Didactică și Pedagogică.
- ERICKSON, JAMES R. (1978), „Research on Syllogistic Reasoning”, în Russell Revlin, Richard E. Mayer, *Human Reasoning*, New York: John Wiley & Sons, p. 39-49.
- EVANS, JONATHAN ST. B. T. (1982), *The Psychology of Deductive Reasoning*, London: Routledge & Kegan Paul.
- EYSENECK, MICHAEL W. (2001), *Principles of Cognitive Psychology*, Hove: Psychology Press.
- GILHOOLY, K. J. (1996), *Thinking: Directed, Undirected and Creative*, London: Academic Press.
- HENLE, M. (1962), „On the Relation Between Logic and Thinking”, în P. C. Wason, P. N. Johnson-Laird (eds.), 1968, *Thinking and Reasoning*, Harmondsworth: Penguin Books, p. 93-107.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (1990), *Mental Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (1999), „Deductive Reasoning”, *Annual Review of Psychology*, vol. 50, p. 109-135.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2006), *How We Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- JOHNSON-LAIRD, P. N., BARA, BRUNO G. (1984), „Syllogistic Inference”, *Cognition*, vol. 16, p. 1-61.
- JOHNSON-LAIRD, P. N., BYRNE, R. M. J., SCHAEKEN, W. (1992), „Propositional Reasoning by Model”, *Psychological Review*, vol. 99: 3, p. 418-439.
- STOIANOVICI, D. (1994), „Silogismul în opera extra-logică a lui Aristotel”, *Revista de Filosofie*, vol. 41: 1, p. 3-13.
- TUGENDHAT, ERNST, WOLF, URSULA (2003), *Propedeutică logico-semantică* (traducere S. G. Drăgan, C. Stoenescu), Giurgiu: Editura Pelican.
- WASON, P. C. (1966), „Reasoning”, în B. M. Foss (ed.), *New Horizons in Psychology*, vol. I, Harmondsworth: Penguin Books, p. 135-151.

UN MODEL AL INDEPENDENȚEI LOGICE PENTRU PROPOZIȚIILE ELEMENTARE ALE *TRACTATUS-ULUI LOGICO-PHILOSOPHICUS*

ANDREEA EȘANU

Una dintre obiecțiile formulate frecvent la adresa conceptului independenței logice din *Tractatus logico-philosophicus* este următoarea: orice propoziție despre fapte exclude logic alte propoziții despre fapte, prin urmare nu există propoziții independente logic. De exemplu, propoziția: „Cerule este albastru” exclude o serie de propoziții cum ar fi: „Cerule este înnorat”, „Cerule este albicios”, „Cerule este întunecat” etc., iar acest lucru este valabil pentru orice propoziție despre fapte pe care am alege-o să o discutăm, deci propozițiile despre fapte nu sunt independente.

O consecință a acestei obiecții este că propozițiile elementare în sensul *Tractatus-ului* – i.e., cei mai buni candidați la satisfacerea condiției independenței logice, *nu pot fi* propoziții despre fapte. Afirmatia intră însă în contradicție cu pretenția autorului *Tractatus-ului* că propozițiile elementare sunt *adevărate/false* – adică tocmai propoziții despre fapte.

Prin urmare, teza independenței logice este inconsistentă cu teza că propozițiile elementare sunt *adevărate/false*.

În cele ce urmează voi încerca să arăt că teza independenței logice nu este inconsistentă cu teza că propozițiile elementare sunt *adevărate/false*, dar intră în contradicție cu teza că propozițiile elementare sunt *imagini* într-un sens banal. O imagine în sens banal are aceeași *complexitate* (i.e., același număr de elemente și aceeași structură) ca și starea de fapt pe care o reprezintă. Cel mai bun exemplu în acest sens este cel al unei fotografii. Simplu spus, într-o fotografie nu pot apărea niciodată mai multe personaje decât persoanele fotografiate și nici altceva – bunăoară, un singur personaj care să redea tot ce au în comun persoanele reale fotografiate. În schimb, la o analiză mai atentă putem constata că într-o propoziție elementară lucrurile stau uneori ca într-o fotografie „ciudată”.

1. Teza independenței logice este cerută de conceptul de analiză logică propus de autorul *Tractatus*-ului. Independența logică, asemenea gradelor² libertate ale unui sistem, este un termen general care explică dependența unei structuri/sistem de anumiți *parametri* și posibilitatea de a *număra* acești parametri. Independența este o condiție de posibilitate a explicitării structurii logice a unui enunț, cum ar fi: „Cerul este albastru și senin”, „Casa este mare”, „Toți politicienii sunt corupți” etc., etc., printr-un număr determinat de parametri. Aceștia sunt *atomii propoziționali* sau, altfel spus, *propozițiile elementare*:

- i) „Cerul este albastru și senin” poate fi analizat ca: ‘p & q’.
- ii) „Casa este mare” poate fi analizat ca ‘p’.
- iii) “Toți politicienii sunt corupți” poate fi analizat ca: “p(x) -> q(x)” etc.

Din câte se poate vedea, urmărind aceste exemple, este că independența logică nu este un concept care se aplică oricum propozițiilor limbajului, ci numai în măsura în care propozițiile limbajului sunt *parametrizate*. Scrierea unei propoziții despre fapte cum este propoziția de la (i) ca un produs logic de doi atomi propoziționali/propoziții elementare este o parametrizare³⁰⁵. Ea explică dependența valorii de adevăr a propoziției factuale date de valorile de adevăr ale altor două propoziții, tot factuale. Ceea ce surprinde condiția independenței logice este faptul că cele două propoziții factuale la care se reduce propoziția inițială, se pot afla *în orice combinație de adevăr* – cu alte cuvinte, că valoarea de adevăr a primei propoziții atomare nu depinde de valoarea de adevăr a celei de a doua și invers.

Așadar, independența logică este consistentă cu caracterul factual al propozițiilor elementare. Există însă unele dificultăți, care apar atunci când parametrizarea după modelul de mai sus eșuează. Iată un exemplu:

- iv) Masa este parțial roșie, parțial verde.

Dacă analizăm această propoziție ca ‘p&q’ („Masa este roșie” și „Masa este verde”), constatăm că cei doi parametri – sau atomi propoziționali – nu satisfac condiția independenței, pentru că *nu se pot afla în orice combinație de adevăr*. Dacă masa este roșie, atunci nu poate fi verde și reciprocă. Prim urmare, modelul analizei logice sugerat în *Tractatus logico-philosophicus* ascunde anomalii, i.e., există propoziții care nu pot fi parametrizate conform teoriei.

Într-o lucrare ulterioară. „Some Remarks on Logical Form” (1929), Ludwig Wittgenstein încearcă să corecteze aceste anomalii, propunând un model modificat de analiză logică a enunțurilor. Conceptul în jurul căruia este regândit modelul este cel al *propoziției elementare* sau *atomare*. Ecouri ale acestei revizuirii întâlnim, de asemenea, și în *Philosophical Remarks* – o colecție de manuscrise redactate de Wittgenstein în jurul anilor 1929-1930, dar și în *Conversațiile cu Cercul de la Viena*, consemnate în aceeași perioadă, de Friedrich Waissmann.

³⁰⁵ Așa cum mișcarea unui corp, de exemplu, este parametrizată în mecanică după *impuls* și *poziție*.

³ În „Some Remarks on Logical Form” (1929), singurul text publicat de Wittgenstein în perioada 1929-1930, autorul are obiecții cu privire la felul în care înțelesese conceptul propoziției elementare în *Tractatus logico-philosophicus*, spunând că atunci când a formulat regulile sintaxei logice pentru constante logice, e.g., regula produsului logic, regula sumei logice etc., nu a ținut seama de faptul că aceste reguli *depind* de structura internă a propozițiilor atomare/elementare – și ca atare aceste propoziții nu pot fi formalizate în sintaxa logică prin *atomi propoziționali*: „ p ”, „ q ”, „ r ” etc. sau funcții: „ $f(x)$ ”, „ $g(x)$ ” etc. O propoziție elementară poate fi scrisă, arăta autorul *Tractatus*-ului la 4.24, ca o funcție de nume (care stau pentru obiecte), de felul: „ $f(x)$ ”, „ $\varphi(x,y)$ ” etc. Or, această scriere sintactică nu diferențiază, de exemplu, între structura lui „ $f(x)$ ” și cea a lui „ $g(x)$ ”, când „ f ” și „ g ” sunt funcții care se exclud reciproc. Dacă dorim să formalizăm o propoziție precum: „Suprafața din fața noastră este parțial roșie, parțial verde” prin „ $f(x) \& g(x)$ ”, vom obține o contradicție, pentru că „ x ” nu poate fi în același timp și verde și roșu. Acest lucru, însă, nu transpare din forma sintactică a propoziției.

Se pare că propozițiile elementare au structură și relații interne proprii, ceea ce înseamnă că nu pot fi *imagini*, în sensul banal.

Să ne imaginăm, de exemplu, că avem o foaie de hârtie pe care sunt desenate mai multe pătrate și dreptunghiuri colorate și că am dori să descriem suprafața foii de hârtie, făcând abstracție, pentru simplitate, de culoarea fondului. Am putea folosi, firește, propoziții de felul: „Pătratul din partea stângă sus este roșu”, „Dreptunghiul din stânga-centru este albastru” etc. Acum ne-am putea închipui o situație ca în figura 1.

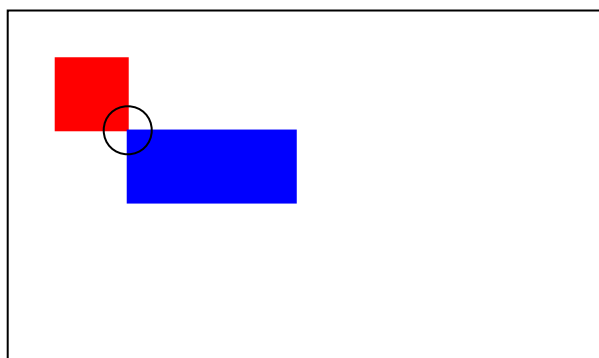


Figura 1

În figura 1 există un punct – și anume punctul în care pătratul și dreptunghiul se întâlnesc – în care par să coexiste două culori. Acum, dacă vom descrie cromatic suprafața foii de hârtie prin propoziții de felul: „Pătratul din stânga sus este roșu” și „Dreptunghiul din stânga-centru este albastru”, vom

constata că – din pricina punctului de întâlnire – cele două propoziții se exclud reciproc³⁰⁶, cu alte cuvinte nu pot fi propoziții elementare. Pentru a îndepărta dificultatea, am putea descrie pătratele și dreptunghiurile cu ajutorul a patru specificații numerice ale conturului (x, y, l, w), asociindu-i foi de hârtie un sistem de coordonate, cu originea în colțul din stânga jos al foii (figura.1').

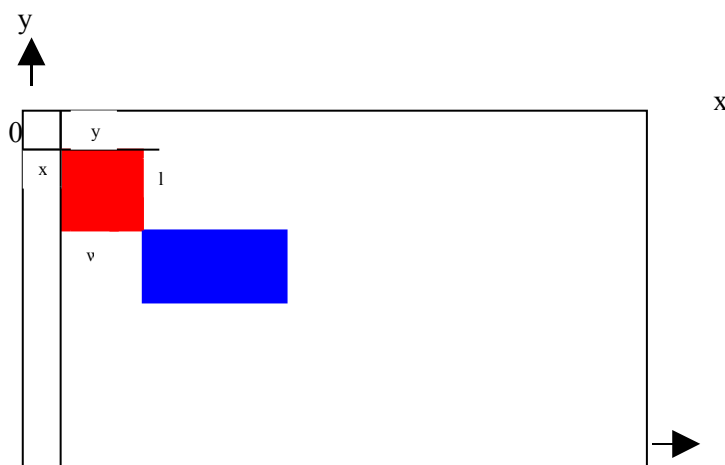


Figura 1'

Cele patru specificații numerice vor fi: cele două coordonate ale colțului din stânga sus al pătratului, respectiv dreptunghiului, lungimea și lățimea. Astfel, propoziția „Pătratul din partea stângă sus este roșu” va fi redusă la o structură numerică: $(x, y, l, w)_{(R)}$. În mod similar, vom descrie și dreptunghiul din stânga-centru, obținând tot o structură numerică: $(x', y', l', w')_{(V)}$. Întrebarea este însă: ce se întâmplă cu punctul de suprapunere?

Dacă asumăm, de exemplu, că foaia de hârtie este un spațiu bidimensional cu metrică euclidiană, așa-zisul punct de suprapunere al celor două suprafețe, va putea fi redus matematic la două puncte geometrice fără întindere, caracterizate ca o pereche ordonată de puncte de coordonate (w, l) și (x', y') , care vor reprezenta două *puncte reale* de pe dreapta Ox , respectiv dreapta Oy . Astfel, fiecare dintre cele două puncte (w, l) și (x', y') va avea un indice de culoare diferit³⁰⁷, iar acest indice va putea fi eliminat din descrierea finală pentru a obține o descriere în care toate elementele sunt pe același nivel:

³⁰⁶ Dacă presupunem că pătratul e roșu, atunci propoziția „Dreptunghiul e albastru” e falsă, pentru că punctul care constituie colțul din stânga sus al dreptunghiului, fiind și colțul pătratului, trebuie să fie roșu. Și reciproca.

³⁰⁷ Modelul situației pe care îl obținem folosind spațiul metric al numerelor reale este acela a două suprafețe care tind să se întâlnească într-un punct, fără însă ca acest lucru să se întâmple.

5

$(x, y, l, w) \& (x', y', l', w')$.

Constatăm că în această structură este de fapt un *model*. Pe scurt, într-un model, spre deosebire de o imagine, pot apărea relații ce caracterizează *numai* modelul, nu și situația pe care o modelează³⁰⁸. Proprii modelului nostru sunt cele două structuri matematice, care caracterizează cele două suprafețe.

Un alt exemplu interesant pe care l-am putea discuta este cel al situațiilor de excludere cromatică. O culoare exclude orice altă culoare, prin urmare propoziții de felul: „Culoarea x este un amestec de roșu deschis, verde și albastru” nu pot fi analizate ca conjuncții de felul: „ $Rx \& R'x \& Vx \& Ax$ ”. Pentru a descrie asemenea situații avem nevoie de o analiză a culorii de cu totul altă factură. Putem, de exemplu, recurge la o analiză digitală. Într-o analiză digitală a culorii, o situație este mai întâi „pixelată” – adică este divizată în unități digitale de culoare numite pixeli. Fiecare pixel va fi caracterizat printr-o combinație unică de trei culori elementare: roșu, verde, albastru, plus alb. Aceasta nu este însă o descriere elementară pentru că un pixel, la fel ca și situația în ansamblul ei, este o combinație de culori care se exclud reciproc.

Aici este de fapt punctul în care analiza digitală devine utilă. Fiecărui pixel îi se poate atașa o unitate sau mai multe unități de informație, numite biți. Dacă unui pixel i se atașează o singură unitate, atunci pixelul nu poate avea decât două valori: alb (0) sau negru (1). Pentru descrierile cromatice mai complexe, unui pixel îi pot fi asociați 8 sau chiar 24 de biți. Pentru analiza pe 8 biți, se obțin 256 de culori (2^8), iar pentru cea pe 24 de biți, se obțin 2^{24} culori. În acest mod, culoarea fiecărui pixel poate fi redată formal ca o succesiune de 8 sau 24 de biți:

0 0 1 1 0 1 0 1
R R R G G G B B

8 biți

sau

000111010101110111010010

24 biți

6

Prin acest model digital, culorile elementare: roșu, verde, albastru, plus lumina albă sunt organizate în unități de informație, care pot reda „amestecuri de culori”.

Pentru culoarea x descrierea ar putea fi următoarea:

³⁰⁸ De fapt, o astfel de soluție nu este cu totul deplasată întrucât în 1929, într-una dintre întâlnirile lui cu membrii Cercul de la Viena, Waissmann consemnează următoarea afirmație făcută de autorul *Tractatus*-ului: „Real numbers or something similar to real numbers can appear in elementary propositions, and this fact alone proves how completely different elementary propositions can be from all other propositions.” (*WVC*, 42).

0 roșu, 0 roșu, 1 roșu, 1 verde, 1 verde, 1 verde, 0 albastru, 1 albastru.

Acest model digital este *ordonat*, ceea ce înseamnă că o unitate de roșu va însemna o nuanță mai deschisă decât două unități de roșu. Ceea ce trebuie subliniat, însă, este că nici aceasta nu este o imagine în sens banal a culorii, ci tot un model. Ea are la bază o anumită arhitectură *internă* a informației cromatice, numită „adâncimea culorii”, i.e., posibilitatea de a combina culorile elementare în diferite proporții.

2. Pentru a vedea mai bine care este diferența între o imagine în sens banal și un model al unei stări de lucruri voi trece în revistă în cele ce urmează o încercare de a reconstrui propozițiile elementare ale *Tractatus*-ului ca imagini. Vom vedea în ce constau dificultățile pe care le întâmpină o asemenea reconstrucție și de ce este important să recurgem la un alt tip de strategie.

O idee ingenioasă a fost propusă de James Griffin, în *Wittgenstein's Logical Atomism* (1964). Invocând influența substanțială a fizicii lui Heinrich Hertz asupra operei de tinerețe a lui Ludwig Wittgenstein, autorul studiului amintit propune asocierea stărilor de lucruri cu particulele materiale din mecanica clasică. Această apropiere ar fi justificată de unele referiri explicite la mecanica punctelor materiale în *Tractatus* (6.341, 6.342, 6.343, 6.3431, 6.3432), dar și de interesul general al tânărului Wittgenstein pentru fizica vremii lui. De exemplu, mișcarea unui corp poate fi descrisă printr-o ecuație care redă variația în funcție de timp a poziției unei particule materiale într-un sistem de coordonate. În mod asemănător, orice lucru colorat poate fi gândit ca un punct într-un sistem de coordonate pe care îl putem numi spațiul culorilor: „There is a space corresponding to each property, so that it is possible to speak of a motion space, temperature space, colour space, and so on.” (Griffin, 1964, 107). Această idee poate fi înțeleasă în felul următor. Să ne gândim ce se întâmplă atunci când un fascicul de lumină lovește un obiect macroscopic. Unele lungimi de undă sunt absorbite, altele reflectate, în funcție de natura materialului din care e făcut obiectul, e.g., lemn, pământ, plastic etc. Lungimile de undă reflectate de obiectele macroscopice sunt ceea ce percepe ochiul uman drept culoarea obiectului – iar în spațiul culorilor, fiecare lungime de undă își are un loc determinat, ca într-un spectru. Acum, o anumită lungime de undă din spectru poate fi reprezentată ca funcție a impulsului unor particule elementare,

cum ar fi electronii³⁰⁹. Aceste particule simple (e.g., electronii) ar putea fi, potrivit interpretării lui Griffin, *obiectele simple* care alcătuiesc stările de lucruri.

Proprietățile, cum ar fi culoarea, sunt așadar tratate ca structuri de obiecte (simple): „...where real properties are concerned, objects are propertyless (...) in the sense that they are what *make* the properties.” (Griffin, 1964, 61). Griffin se ferește să numească obiectele (simple) electroni sau particule elementare, însă ideea este că obiectele simple ar putea fi niște entități de felul electronilor sau particulelor elementare. Acesta este și motivul pentru care interpretarea sa a fost numită *fizicalistă*. Astfel, o culoare, oricât de complexă ne-ar părea, este un fascicul de electroni al căror impuls determină o anumită lungime de undă. Culoarea din exemplul nostru ar putea fi descrisă ca:

$E_1i_1 \& E_2i_2 \& \dots \& E_m i_n$, unde m și n sunt cardinali finiți, iar unii n se pot repeta (pentru că există posibilitatea ca unele particule elementare să aibă același impuls).

Deci condiția independenței logice a propozițiilor elementare e salvată, iar propozițiile elementare sunt *imagini* în sensul dorit.

Cu toate acestea, nimic din *Tractatus* nu pare să ne îndreptățească să considerăm că obiectele (simple) ar fi niște entități de felul particulelor elementare. Una dintre dificultățile legate de considerarea particulelor elementare drept obiecte simple este aceea că particulele elementare au o durată de viață determinată³¹⁰, prin urmare nu sunt „invariabile și indestructibile” – așa cum ar trebui să fie obiectele (simple) ale *Tractatus*-ului. Este clar că salvarea condiției (i) ne împinge în zona unui fizicalism robust pe care autorul *Tractatus*-ului îl respinge în mod evident.

În *Tractatus* obiectele (simple) sunt *constituenți* ai stărilor de lucruri. Singura problemă este că obiectele sunt *constituenți logici* ai stărilor de lucruri, nu particule materiale, așa cum sugerează interpretarea lui Griffin.

De exemplu, expresia complexă ”regele Franței” are doi constituenți logici: un termen general și un nume.

Să presupunem că semnificația unui termen general este o clasă de obiecte: r_1, \dots, r_n , iar semnificația unui nume este un singur obiect, F . Atunci expresia „regele Franței” revine prin analiză la:

$$(r_1F) \vee (r_2F) \vee \dots \vee (r_nF), \text{ unde șirul } r_1, \dots, r_n \text{ este finit.}$$

Propozițiile:

8

³⁰⁹ A se vedea în acest sens experimentul Davisson-Germer.

³¹⁰ De exemplu, un electron are o durată de viață estimată la $4,6 \times 10^{26}$ ani.

- i) $r_1F - r_1$ domnește în Franța
- ii) $r_2F - r_2$ domnește în Franța
- iii) $r_3F - r_3$ domnește în Franța
- ...
- n) $r_nF - r_n$ domnește în Franța

sunt imagini, chiar dacă ceea ce spun ele este fals. La fel și disjuncția lor.

Acesta este, pe scurt, modelul tractarian al referinței pentru expresii „complexe” – care nu referă în mod direct. În teoria russelliană, spre deosebire de *Tractatus*, analiza unor expresii complexe precum „regele Franței” nu este o imagine. Aceasta pentru că expresia echivalentă:

$$\text{Ex. } (Rx \ \& \ (y) \ y = x)$$

nu este o propoziție, ci *forma* unei propoziții – în care „ x ” nu este un obiect propriu-zis, ci o variabilă-obiect.

Problema cu analiza de tip Russell a propozițiilor generalizate și motivul pentru care Wittgenstein o respinge în favoarea analizei prin constituenți este că, într-o propoziție generalizată precum: „există $x...$ ”, formele obiectelor, adică variabilele-obiect, funcționează ca niște obiecte propriu-zise. Simplu spus, ceea ce obiectează Wittgenstein la adresa analizei de tip Russell este că tratează formulările precum „există obiecte” în mod asemănător cu: „există cărți”, „există mese” etc.³¹¹ Cărțile, mesele etc. sunt clase de obiecte, în timp ce obiectele din „există obiecte” nu sunt clase, ci niște variabile-obiect. Consecința imediată acestui fapt este că propozițiile generalizate nu sunt imagini.

Așadar, relația între o propoziție elementară și o stare de lucruri nu poate fi aceea dintre o *imagine* (în sens banal) și ceea ce reprezintă imaginea decât dacă constituenții logici ai stărilor de lucruri sunt clase de obiecte³¹².

Există însă cazuri în care modelul referinței avansat de *Tractatus* nu poate fi aplicat. Să presupunem că într-o propoziție elementară apar unități numerice sau unități de informație – așa cum am văzut în analiza suprafețelor sau în analiza cromatică, discutate anterior. Potrivit *Tractatus*-ului, un număr nu este o α ³¹³, ci o serie formală, iar propozițiile care conțin numere nu sunt imagini³¹⁴. Această idee poate explicitată astfel.

În mod curent, forma fundamentală a unui numeral în limbajul natural este redată de un număr cardinal, însă numeralele cum ar fi „o dată”, „de două

³¹¹ Aceasta este în esență și critica pe care autorul *Tractatus*-ului o formulează la adresa teoriei descrițiilor al lui BERTRAND RUSSELL, dar nu voi detalia această discuție aici.

³¹² Sau obiecte (individuale), dacă în propoziții apar nume cum ar fi „Franța”.

³¹³ BERTRAND RUSSELL definește numărul ca o clasă de „obiecte”. De exemplu, numărul „5” este clasa tuturor mulțimilor care satisfac o bijecție cu mulțimea $\{1, 2, 3, 4, 5\}$.

³¹⁴ „Teoria claselor este cu totul de prisos în matematică.” (*TLP*, 6.031).

ori”, „de trei ori” etc. nu răspund la întrebarea „câte?”, ci la întrebarea „de câte ori?”³¹⁵. Ce ar fi dacă am presupune că numerele nu sunt ordinali sau cardinali finiți, ci „exponenți ai unor operații”³¹⁶ (*TLP* 6.021), unde exponentul operației indică de câte ori trebuie executată operația respectivă, în sensul de a fi aplicată consecutiv³¹⁷? Această idee ar putea fi redată în felul următor:

$$\begin{aligned} f^0 &= \text{operația identică } i, \text{ astfel încât } (x) \ (i(x) = x); \\ f^1 &= f; \\ f^2 &= f \circ f \text{ (} f \text{ compus cu } f\text{)}; \\ f^3 &= f \circ f \circ f \text{ etc.} \end{aligned}$$

De exemplu, numeralul “15” referă la “ f^{15} ”, unde f este simbolul general al unei serii formale³¹⁸: $f^n = f^{n-1} \circ f$. La limită, dacă îi asociem și o anumită topologie, această serie formală poate descrie o dreaptă reală. Prin dimensionalizare (figura 1’), putem obține grile reale, în care putem „scufunda” diferite suprafețe, ca în primul exemplu. Prin acest procedeu, conturul fiecărei suprafețe va putea fi scris ca un n -tuplu de serii formale, după multiplicitatea/numărul de dimensiuni ale grilei.

Pentru simplitate vom face abstracție de multiplicitate și vom presupune că avem niște segmente de dreaptă, pe o singură dimensiune. Astfel, pentru valorile w și w' din figura 1’ vom avea două serii de forma:

$$\sum_{n=0}^{\infty} t_n X^n.$$

Primul segment va fi: $a_0 + a_1 X^1 + a_2 X^2 + \dots + a_n X^n$.
Iar cel de al doilea: $b_0 + b_1 X^1 + b_2 X^2 + \dots + b_n X^n$.

În aceste condiții, propoziția finală devine:

$$(a_0 + a_1 X^1 + a_2 X^2 + \dots + a_n X^n) \ \& \ (b_0 + b_1 X^1 + b_2 X^2 + \dots + b_n X^n). \quad 10$$

Între unitățile a și unitățile b nu există nici o diferență formală, decât aceea că fac parte din serii topologic distincte, adică:

³¹⁵ KORPELA (2001, 1).

³¹⁶ Această modalitate de construcție a șirului numerelor naturale este mai puțin familiară decât alternativa set-teoretică. În aceasta din urmă numerele naturale sunt cardinalități de mulțimi, iar șirul numerelor naturale este generat prin aplicarea repetată a operației primitive “succesor”.

³¹⁷ KORPELA (2001, 4).

³¹⁸ KORPELA (2001, 5).

$$d((a_n), (b_n)) \neq 0.$$

Altfel spus, există o distanță nenulă între cele două serii, însă cele două serii au, din punct de vedere formal, același tip de elemente – i.e., unități.

În mod similar, unitățile de informație cromatică pot fi organizate în *serii formale*:

Roșul: $a_0 + a_1X^1 + a_2X^2 + \dots + a_iX^i$,

Verdele: $b_0 + b_1X^1 + b_2X^2 + \dots + b_jX^j$,

Albastrul: $c_0 + c_1X^1 + c_2X^2 + \dots + c_kX^k$.

Numărul seriilor formale va da multiplicitatea/numărul de dimensiuni ale culorii.

Să alegem pentru simplitate un model cu două dimensiuni. Să spunem că pixelii unei imagini x sunt un roșu mai închis, respectiv un roșu mai deschis. Propoziția care va descrie elementar imaginea x va arăta astfel:

$$(\mathbf{a}_0 + \mathbf{a}_1X^1 + \mathbf{a}_2X^2 + \dots + \mathbf{a}_iX^i) \& (\mathbf{b}_0 + \mathbf{b}_1X^1 + \mathbf{b}_2X^2 + \dots + \mathbf{b}_jX^j),$$

unde, să spunem, $i = \overline{0,6}$, iar $j = \overline{0,3}$.

Cea de a doua nuanță – b_nX^n – este mai deschisă pentru că are mai mulți biți neocupați (mai puține poziții roșii), cea ce înseamnă mai multă lumină albă. Cu cât pixelul are mai mulți biți ocupați (în cazul de față, mai multe poziții roșii), cu atât va avea și mai puțină lumină albă, ceea ce înseamnă că va fi mai închis.

Elementele descrierii – i.e., *unitățile* fiecărei serii, sunt de același tip sau cum ar sugera autorul *Tractatus*-ului, sunt pe același nivel, singura diferență fiind aceea că ele nu pot fi concatenate „asemenea vergilor unui lanț” (*TLP*, 2.031), ci – pentru a păstra unitatea descrierii – trebuie ordonate în *serii*. Iar abia aceste serii pot fi concatenate în forma dorită.

Prin distincția între termeni generali și serii formale, autorul *Tractatus*-ului arată de fapt că există o diferență între generalitatea „întâmplătoare” – care poate fi eliminată printr-o analiză *corectă* a termenilor generali (vezi analiza complexelor denotative de mai sus), și generalitatea „necesară” a conceptelor formale, cum este „unitatea numerică” sau „unitatea de culoare”. Cel de al doilea tip de generalitate nu ¹¹ e fi eliminat reducând o „clasă” la „elementele” sale *concatenate*, pentru că generalitatea necesară ascunde, de fapt, o *regulă de ordonare*.

În mod interesant, dar nesesizat în *Tractatus*, în anumite descrieri elementare ale lumii intră și generalitatea necesară – lucru care face ca descrierile în cauză să nu fie simple imagini, ci modele cu o structură internă proprie. Acesta este și cazul situațiilor discutate în această lucrare.

3. În final, am putea spune că independența logică a propozițiilor elementare este mai puțin problematică decât teza că propozițiile elementare sunt *imagini*. Acest lucru ne conduce la sugestia că am putea reconstrui într-un mod interesant proiectul analizei logice din *Tractatus* dacă renunțăm să considerăm că propozițiile elementare sunt imagini în sens banal. În această lucrare am oferit două exemple despre cum ar putea funcționa o asemenea analiză.

Rezultatul mi se pare important și prin prisma unei descoperiri cu care, poate, autorul *Tractatus*-ului nu ar fi fost de acord. Se pare că nu numai în știință operăm cu modele ale realității, ci pretutindeni. În *Tractatus* Wittgenstein susține că obiectele (simple) sunt constituenți ai realității, i.e., „substanța lumii” (*TLP*, 2.021), la care ne conduce analiza logică. În fapt, s-ar putea ca analiza logică să nu ne conducă deloc la substanța lumii, ci doar până la constituenții unor modele formale pe care le aplicăm aproape pretutindeni în cunoaștere.

A MODEL OF LOGICAL INDEPENDENCE FOR THE ELEMENTARY PROPOSITIONS OF *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

Summary

The present paper offers a reconstruction of two important concepts of Ludwig Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*: “elementary propositions” and “logical independence” (of elementary propositions). It is widely accepted that the logical independence of elementary propositions is problematic in *Tractatus*, and therefore Wittgenstein's whole project of logical analysis is seen with reserve. The main argument of the paper is that logical independence can be worked out successfully if we apply several changes to Wittgenstein's definition of elementary propositions. However, instead of proposing a solution to the independence problem, this paper will only advance a plausible model.

BIBLIOGRAFIE

- GRIFFIN, J., *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
 HERTZ, H., *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*, New York: Dover, 1956, 2002.
 KORPELA, J., “Natural Numbers as Exponents of Operations. A formalization of Wittgenstein's Definition”, URL: <http://www.cs.tut.fi/~jkorpela/mathem/numexp.html>, 2001, last updated 2004-02-21.
 RUSSELL, B., “On Denoting”, *Mind*, vol. 14, no. 56, 1905, pp. 479-493, repr. URL: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Russell/denoting/>.
 STENIUS, E., *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford: Basil Blackwell, 1960.
 WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus (TLP)*, București: Humanitas, 2001.

- WITTGENSTEIN, L., *Notebooks 1914-1916*, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1961.
- WITTGENSTEIN, L., "Some Remarks on Logical Form", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 9, Knowledge, Experience and Realism, 1929, pp. 162-171.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Remarks (PR)*, edited from his posthumous writings by Rush Rhees, Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- * * * *Wittgenstein and the Vienna Circle (WVC)*, conversations recorded by Friedrich Waissmann, Oxford: Basil Blackwell, 1979.

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 296/2008 la
Tipografia Editurii Universității din București

**ANALELE
UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI**

FILOSOFIE

EXTRAS

ANUL LV – 2006