

# ARGUMENTUL ONTOLOGIC

CORNEL HARANGUȘ

**On the Ontological Argument.** This paper aims to analyse the ontological argument of God's existence as formulated by Anselm of Canterbury and René Descartes. These two formulations of the argument belong to the logical type, or perhaps to the logical-semantic type. The author starts from the idea that ontology is defined by three main types of approaches or procedures: description, explanation and hermeneutics. The ontological argument falls within the ontological description. In its turn, the ontological description has also four ways of approaching: material, categorial, logical and phenomenological. The ontological argument is formulated by both thinkers in a logical description manner. The study shows that the two main formulations of the argument rely on the idea that it is inevitable to think of the idea of God, fact which compels us to continue to admit its existence. The author of this paper claims that both, Anselm and Descartes, have difficulties in solving the problem of the referentiality of the term "God", which they wish to grant certitude. In fact, the sole consequence of both formulations are the expulsion of the subjectively built referent, from the inside (where it subsists as a personal image) outside and presented as a proof. But this solution does not solve the referentiality problem and rightly it spawn wide criticism. Further, the author deals with the ontological concept of God. He shows that the famous statement *credo quia absurdum* is explained by appealing to the material description of the intellect, which cannot prove the existence of God. The same with the categorial or logical descriptions, because the referentiality is being skipped. The only ontological description in which referentiality has an object is the phenomenological one, because in it God is constituted based on faith formation that supports the controversial statement above. The last part of the paper deals with the relevance of Ontology for the truth theory. Thus, for the material description the criterion of truth is *correspondence*, for the categorial and logical descriptions *coherence*, and for the phenomenological description *verifiability* or even *usefulness*. The orthodox idea of Creation or of God belongs in this phenomenological framework.

**Key words:** ontological description, referentiality, attributivity, ontological description, truth.

Expresia „argumentul ontologic” aparține filosofiei tradiționale și se referă la încercarea de a demonstra existența lui Dumnezeu în discursul ontologic și sub exigențele acestuia. În filosofie, dar și în știință, întrucât în aceasta există preocuparea ontologică, argumentul ontologic poate fi înțeles ca un argument *pentru* existența a *ceva*, a fenomenului obiectiv, a obiectului sau oricum s-ar numi această existență. Acesta nu este un argument care explică obiectul ci un argument care atestă că obiectul este pus pentru noi, pentru subiect. Prin urmare în desfășurarea discursului ontologic pe care o putem constata, argumentul oferă obiectul pentru descrierea ontologică și nu pentru explicația ontologică. Abia descrierea ontologică îl oferă pentru explicația ontologică.

Trebuie menționat că această logică este proprie mai ales filosofiei tradiționale europene, din substanța căreia s-au dezvoltat în modernitate științele. În perioada post-modernă s-a afirmat un alt demers ontologic – hermeneutica ontologică – mult frecventată în filosofia europeană continentală. Demersul acesteia absoarbe descrierea ontologică în interpretări, care fac din obiect ceva obscur, ascuns, inabordabil. Discursul ontologic devine relativist, sceptic, agnostic, antirealist, oricum ceva care aruncă suspiciuni înspre obiect. În filosofia de limbă engleză, britanică și americană, discursul ontologic a continuat altfel, mai ales pe drumul logicii, semanticii, filosofiei limbii. Filosofii marginale au rămas la tematizări tradiționale.

Argumentul ontologic funcționează în toate tipurile de descriere, având finalitatea de care am vorbit mai înainte, aceea de a oferi certitudinea că *ceva* există. Thales, spre exemplu, spune că apa este principiul tuturor lucrurilor, aducând argumente corespunzătoare (vezi Aristotel despre Thales). Aici Thales din Milet *nu explică* principiul *apă* ci argumentează de ce poate fi pus acest principiu ca principiu al existențelor. Se merge de la observație la principiu, ca în orice descriere materială, inclusiv cea din științe, întrucât acestea se referă la *ontos*. Aceasta trebuie numită ontologică, iar întrucât *ontos*-ul este material, trebuie să fie numită materială. În descrierea ontologică de factură *categorială* nu avem exemple de argumente ontologice. Categoriile sunt etichetări care au *ontos*-ul dat, fapt pe baza căruia se dezvoltă discursul ontologic, care este în realitate o rafinare a descrierii materiale, dar și o depășire a acesteia. Totodată ea prefigurează descrierea logică, prin aceea că se instalează în limbaj. Căci vorbind despre categorii Aristotel arată că despre Ființă *se zice* în mai multe feluri. În descrierea logică întâlnim argumentul ontologic, dar acesta are ramificații și în celelalte tipuri ale descrierii ontologice, așa cum se va vedea mai târziu. Cel mai cunoscut este argumentul existenței lui Dumnezeu, formulat de Anselm de Canterbury. Dar și argumentul lui Descartes al existenței lui Dumnezeu este de aceeași factură. Ele întemeiază certitudinea existenței a ceva, a lui Dumnezeu, în cazul lor, pe inevitabilitatea unei prize de conștiință privind existența lui Dumnezeu. Să ne amintim: ființa decât care altceva mai mare nu poate fi gândit că există, există tocmai pentru că în mod necesar o gândim (Anselm), tocmai pentru că punem problema acesteia: faptul îndoielii ne duce inevitabil la certitudinea cugetării, în final la aceea a existenței mele (Descartes). După care, în ambele argumente se face saltul referențial – Dumnezeu există.

Nu este cazul să prezentăm amănunțit argumentările celor doi, deoarece sunt destul de cunoscute<sup>1</sup>. Mă voi opri doar asupra unor propoziții din discursul lui Descartes, analiza putând fi răsfrântă și asupra discursului lui Anselm.

După ce enunță primul principiu al filosofiei pe care o caută – *gândesc, deci exist* – Descartes își pune o problemă care i se pare centrală, aceea dacă existența lui Dum-

---

<sup>1</sup> Pentru argumentarea lui Anselm vezi: Anselm, *Proslogion*, cap. 2, *Între Antichitate și Renaștere*, în *Gândirea Evului Mediu*, vol. 1, București, Editura Minerva, 1984, p. 149-150. Pentru argumentarea lui Descartes vezi: *Descartes și spiritul științific modern*, Rene Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în știință*, București, Editura Academiei Române, 1990, partea a patra, *Dovezi ale existenței lui Dumnezeu și a sufletului omenesc sau bazele metafizicii*, p. 129-133

nezeu este sigură pentru noi și ajunge la concluzia că este sigură pentru că „lucrurile pe care le concepem clar și distinct sunt toate adevărate”<sup>2</sup>, deși conceperea celor distincte este mai dificilă.

Observația pe care o fac este că Descartes trece de la expresia *propoziții adevărate și sigure* la expresia *lucrurile concepute clar și distinct*, ceea ce poate încurca, datorită termenului „lucruri”. Conceperea lucrurilor nu este o operație care să ne pună în contact cu lucrurile, cel puțin la primul pas, ci una care va duce tot la formularea unor propoziții. Dar putem spune că aceste propoziții, clare și distincte datorită conceperei, sunt niște descrieri de aceeași natură a lucrurilor. Adică, acestea formulează o ontologie, un discurs ontologic. Ce fel de discurs? Calitățile acestuia trebuie să fie, bineînțeles, claritatea și distincția. Dar când un discurs este clar? Când acesta este bine construit din punct de vedere logic, deoarece logica asigură claritatea pentru mintea omenească. Iar o concepere distinctă a lucrurilor într-un discurs provine de la așezarea lor corectă în categorii, ceea ce este mai dificil. Descartes are dreptate în această privință. Avem puse în evidență în acest pasaj două tipuri de descriere ontologică – cea logică și cea categorială. Putem întări această interpretare cu un pasaj din lucrarea lui Descartes, *Principii de filosofie* „Numesc «clar» ceea ce este prezent și aparent unei minți atente, tot așa cum vedem clar obiectele când, fiind prezente în ochiul care le privește, ele acționează cu suficientă putere asupra lui. Dar «distinct» este ceea ce e atât de precis și diferit de toate celelalte obiecte încât nu conține în sine decât ceea ce este clar.”<sup>3</sup> scrie Descartes. Este evident că claritatea aparține unei minți atente, adică logice, interpretăm noi, în vreme ce lucrul distinct se caracterizează prin aceea că este diferit de celelalte, adică distinct în mod categorial. Comentând acest pasaj, Diane Collinson subliniază tocmai o asemenea interpretare. Ea scrie: „Analogia pe care o face între claritatea din mintea noastră și obiectele fizice văzute de ochi nu trebuie să ne abată de la înțelegerea faptului că aici Descartes lucrează în întregime pe tărâmul rațiunii și cu «idei» care au caracterul limpede și distinct al definițiilor geometrice. Acest mod de abordare are o importanță profundă pentru filosofia raționalismului...”<sup>4</sup>.

Descrierea materială stă ascunsă la Descartes în exprimările lui privind „gândurile despre lucruri dinafara mea, cum ar fi cele despre cer, pământ, lumină ...”<sup>5</sup> și altele. Iar descrierea fenomenologică este inițiată în însăși principiul filosofiei sale, așa cum se desprinde și din *Meditațiile cartesiene* ale lui Edmund Husserl. Nu este nevoie să insist.

Problema grea a argumentării cartesiene a existenței lui Dumnezeu este argumentul perfecțiunii. Descartes are dreptate atunci când afirmă că a cunoaște este o perfecțiune mai mare decât a te îndoii. Iar ideea perfecțiunii nu ne poate veni decât de la o ființă perfectă, superioară nouă, adică de la Dumnezeu. Într-o abordare teologică cuminte, fără întrebări privind perfecțiunea și apartenența ei la Dumnezeu, a cărui descriere poate fi contradictorie, mijlocirea argumentativă de această factură poate trece, dar în analiza mecanismului argumentativ trebuie mers mai departe.

<sup>2</sup> Descartes, *op. cit.*, p. 131.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 132

<sup>4</sup> Diane Collinson, *Mic dicționar al filozofiei occidentale*, București, Editura Nemira, 1995, p. 76.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 131.

Mecanismul argumentului ontologic de tip logic este dezvăluit de critica acestuia. Ideea simplă, dar profundă, a lui Kant din *Critica rațiunii pure*<sup>6</sup>, potrivit căreia o noțiune nu conține între notele sale pe cea a existenței obiectului desemnat de aceasta ne arată că argumentul în cauză se bazează pe operația atributivității. Existența se atribuie pur și simplu ca notă noțiunii respective, obiectul în sine fiind doar posibil, nu și real. Astfel că nici despre noțiunea de Dumnezeu nu putem vorbi în alt mod. Prin urmare, argumentul nu este valabil, pentru că a sărit peste analiza referențialității. Putem atribui caracteristici unui obiect, dar operația are sens numai dacă acesta există, este un referent real. Dar chiar dacă realizăm logico-lingvistic în mod corect operația referențialității, de unde știm că obiectul, adică referentul, există? Kant s-a oprit la agnosticism: nu putem ști! Astfel că problema se complică.

Se începe cu întrebarea: despre ce referent este vorba: intern sau extern?. Și la Anselm și la Descartes un referent intern este expulzat în afară, ca referent extern. Din faptul că trebuie să gândim cu necesitate noțiunea lui Dumnezeu, ființa decât care alta mai mare nu poate fi gândit că există, se asertează existența obiectivă a lui Dumnezeu: din faptul că în mod necesar ajung să gândesc existența mea, afirm ca necesară existența lui Dumnezeu. Dar ruptura logică este evidentă în ambele argumente. Nici atribuirea, nici referirea ca operații logice nu ne asigură cu privire la existența obiectivă a referentului. Mai rămâne o singură salvare pentru argumentul ontologic: *descrierea fenomenologică*. Cum operația ontologică fundamentală este aici constituirea obiectului (Paul Ricoeur), obiectul ca referent intern poate fi o existență certă. Problema acestei descrieri ontologice nu este deci referința. Problema ei este atributivitatea, deoarece nu avem repere prin care să-i reglăm obiectivitatea, mai precis, corespondența cu o existență externă. Se recurge la alte operații mai puțin logice decât cele două, adică la referire și atribuire. Se recurge la *reducția fenomenologică* ce deschide drumul spre *intuiția eidetică*, gen al cunoașterii nemijlocite, deci sigure, de existența căreia însă ne îndoim, sau chiar mai mult de atât. Pe ambele le putem considera rafinări accentuate, până la pierderea legăturii, ale procedeelelor observaționale, mai legate în ontologie de descrierea materială.

Concluzia este că în ambele argumente, a lui Anselm și a lui Descartes, nu poate fi evitată *iluzia ontologică*, datorată saltului peste unii pași ai referențialității și peste pasul care să o asigure. Dar nici în descrierea fenomenologică nu evităm iluzia ontologică. Putem constitui orice obiecte, deci și obiecte iluzorii, cărora să le atribuim caracteristici. Astfel că în final vom spune că dacă în descrierea logică deficiența argumentului ontologic constă în carența referinței, fiind o iluzie să o presupunem asigurată, deja dată, în descrierea fenomenologică deficiența se mută la atributivitate, a cărei obiectivitate, în sens realist, nu o putem asigura. A rămas în joc descrierea materială, care cu timpul a fost absorbită de științe. Bazându-se pe observabilitate în sens larg, descrierea materială a dăinuit ca materialism filosofic îndelungă vreme, dar pare perimată de mult timp. Însă mai auzim și azi savanți care afirmă că știința ne conduce la ideea existenței lui Dumnezeu.

---

<sup>6</sup> Vezi Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura All, 1994, Secțiunea a IV-a, *Despre imposibilitatea unei dovezi a existenței lui Dumnezeu*, pp. 456-469.

Împotriva contestărilor care i s-au făcut, critica argumentului ontologic de către Kant rămâne pertinentă. Trebuie doar să o plasăm corect. În plus, rămâne sarcina de a ne exprima asupra conceptului ontologic de Dumnezeu.

### Conceptul ontologic de Dumnezeu

Orice religie venerază o entitate pe care o consideră divină, deasupra lumii omenești, cu puteri depline asupra acesteia și a universului. Caracteristicile entității respective sunt diferite în funcție de religie. Dumnezeu, divinitatea, sau orice alt termen am folosi sunt termeni referențiali, trimit la o realitate. Sunt de asemenea termeni de care se leagă alții, folosiți atributiv, de obicei termeni care desemnează caracteristici pozitive. Dumnezeu este atotputernic, atotcunoscător, posedă perfecțiune absolută. În nici un fel perfecțiunile omului nu pot atinge nivelul perfecțiunilor divine. De la acest concept ontologic a pornit Ludwig Feuerbach în *Esența creștinismului*, care a văzut în divinitate rezultatul transfigurării calităților umane în direcția perfecțiunii și a transpunerii acestora pe seama divinității. Astfel divinitatea a fost înțeleasă ca transfigurare a omului. Desigur, la Feuerbach este vorba de conceptul creștin al divinității.

Conceptul ontologic al divinității este un concept fenomenologic. Descrierea făcută lui Dumnezeu nu este descrierea unei entități fizice, pe care o poți supune experienței sensibile, cu atâta ardoare așteptată de Argezi ca o confirmare a existenței lui Dumnezeu, ci a unei realități constituite, construite mintal. Este dedus din tot felul de presupuneri și interpretări legate de fenomene din lumea fizică, de experiențe mintale și sufletești de tot felul, Le cunoaștem; universul este complex, complexitatea lui depășește puterea de înțelegere a minții omenești, este inexplicabil în totalitate fără presupuziția unei forțe supranaturale, viața nu poate fi rezultatul întâmplării etc.

Gândul omenesc al divinității, cel pe care îl au oamenii, intervine în viața lor. Deci Dumnezeu ajută, pedepsește, schimbă destinul oamenilor. Dar atributul de transcendent al lui Dumnezeu ca realitate face din conceptul său ontologic un concept fenomenologic. Este nota lui ontologică fundamentală. Celelalte atribute – atotputernicia, atotcunoașterea, perfecțiunea – sunt tot fenomenologice, adică elaborate subiective, operaționalizate în practica religioasă, în practica morală, mai ales. Dumnezeu apare ca real din punctul de vedere al experienței și destinului. Această trecere de la transcendență la transcendentalitate și imanență pare a fi modelul pe care l-a ilustrat și Kant în evoluția spiritului uman. Rațiunea pură este agnostică, rațiunea practică are un obiect intern (imperativul categoric), puterea de judecare este decizională. Este o paralelă abstractă.

Am privit conceptul ontologic al divinității din punctul de vedere al relației și gândirii acestei relații de către om, pornind de la Dumnezeu spre om. În această relație este important faptul că Dumnezeu, stăpânul destinului omenesc, poate să ne acorde libertatea voinței sau să nu ne-o acorde. Avem sau nu avem liber arbitru. Cum se raportează omul la acest lucru sau cum trebuie să se raporteze? Problema nu este de a-l sili pe Dumnezeu să facă ce vrea omul, pentru că în conformitate cu conceptul ontologic al divinității omul nu poate face acest lucru, el fiind atotputernic. Problema este aceea de a-l influența, într-un fel sau altul. Dar a-l influența pe Dumnezeu, conceptul acestei

influențe, nu înseamnă a dispune de o putere asupra lui în relația cu Dumnezeu. Această influență are cel mai potrivit nume în cuvântul *înduplecare*. Iar ca *putere* pe care oamenii vor să o înduplece Dumnezeu este numit *stăpân*.

Noi putem să-l înduplecăm pe Dumnezeu să-și manifeste voința infinită în mod finit, prin rugăciune, ritualuri, practici morale bune. Îl putem îndupleca să ne ajute, să-și manifeste voința în mod benefic. Conceptul vulgar al înduplecării, însă, o transformă în ceva simplu omenesc, considerând că după cum procedează, lui Dumnezeu poți să-i mulțumești, dar poți să te și superi pe el. În această viziune Dumnezeu ar fi de fapt subordonat omului, nu invers. Astfel relația omului cu Dumnezeu este trivializată. Or, acest lucru nu este permis, din motive de concepție. În transcendența lui, Dumnezeu este dincolo de aceste lucruri. Singura atitudine justă față de Dumnezeu este aceea de *respect*. Putem face în acest moment o corelație cu etica respectului față de legea morală formulată, (iarăși ajungem aici), de Imm. Kant, Dumnezeu fiind gândit ca ființa morală supremă.

Dacă admitem ideea că Dumnezeu există, atunci ideea liberului arbitru este mai acceptabilă decât ideea că nu l-am avea. Este mai în acord cu ideea că Dumnezeu este transcendent. Dumnezeu ne-a făcut autonomi, vom spune, ne-a dat rațiune și suflet pentru a putea fi înțelepți. Numai fiind liberi admitem că putem avea respect față de Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar determina toate actele noastre, viața și întâmplările ei, în fiecare moment, ideea de respect față de Dumnezeu, de iubire și toate celelalte, cuprinse în ritualuri, nu numai că nu ar avea rost, dar nu ar avea loc. Dumnezeu ar comanda sau nu respectul, omul nu ar putea face nimic în această privință. Ceea ce este complet incompatibil cu ideea de respect ca valorizare autonomă. Iar ideea de înduplecare a lui Dumnezeu ar fi și ea exclusă. În fapt nu ar mai exista nimic dependent de om în raportarea lui la Dumnezeu, credința și religia ar fi de prisos, mai mult, ar fi imposibile ca operă și conduită umană. Omul nu ar putea avea conștiință de divinitate, nu s-ar putea raporta la Dumnezeu, iar Dumnezeu ar rămâne singur cu sine însuși în raportarea la om. Din aceste motive doctrina liberului arbitru este singura acceptabilă din punct de vedere religios și filosofic.

Filosofia și religia au discutat îndelung problema existenței lui Dumnezeu. O celebră sintagmă intră în miezul problemei. *Credo quia absurdum* – cred fiindcă este absurd – face trimitere la cele două surse ale conceptului ontologic al lui Dumnezeu. Este vorba de afectivitate și intelect, cu care noi oamenii suntem nevoiți să ne situăm în lume. Prin mijloacele sale intelectul nu poate elabora un concept ontologic al divinității, pentru că nu poate aduce argumente valide în favoarea ideii că Dumnezeu există. Nici Anselm, nici Descartes, nici alții nu au găsit argumente absolut constrângătoare în această privință. Astfel că Dumnezeu ca entitate nu este un obiect al intelectului. Pentru intelect Dumnezeu nu există. Dar Dumnezeu este un obiect al credinței. Afectivitatea investeste prin credință în ideea existenței unei entități care este suma tuturor valorizărilor, perfecțiunea lor. Fiind o creație a sa, afectivitatea nu o poate nega. Dimpotrivă. Iar atașamentul față de entitatea respectivă se manifestă nu numai în comportamentul religios corespunzător ci și în afirmarea credinței în existența ei. *Credo quia absurdum* se compune din luarea în seamă a atitudinii intelectului față de divinitate și a atitudinii afectivității față de aceasta. Pentru intelect credința în divinitate este o absurditate, pentru

afectivitate, dimpotrivă. Dar odată admisă existența lui Dumnezeu, pe alte baze decât intelectul, acesta se poate pune în slujba credinței și poate să dezvolte un discurs ontologic în care defectivă este referențialitatea conceptului de Dumnezeu într-un punct sau altul al ei, însă atributivitatea poate funcționa. Doar că discursul respectiv va fi considerat ficțional, după cercetarea scrupuloasă a referențialității.

În concluzie, în discurs ontologic conceptul de Dumnezeu nu poate aparține descrierii materiale, Dumnezeu nu este obiect al intelectului, al observării conduse de intelect, fiind transcendent. Nu poate aparține nici descrierii categoriale, întrucât categoriile se aplică la entități accesibile simțurilor până la urmă, chiar dacă se pornește de la limbaj. Nu poate aparține nici descrierii logice, așa cum o arată eșecul argumentului ontologic de tip logic al existenței lui Dumnezeu. Singură descrierea fenomenologică poate susține conceptul divinității, ca pe o constituire sau edificare a acesteia pe o bază afectiv-valorizatoare.

Din punctul de vedere al discursului explicativ, Dumnezeu nu poate fi obiect al acestuia. Operatorul timp nu funcționează, întrucât Dumnezeu este etern. Nici celelalte categorii ale explicației nu funcționează – devenirea cauzalitatea, dinamismul ontic, determinismul sau orice altceva ar aparține discursului explicativ. În consecință, conceptul divinității este o constituire fenomenologică, o credință. Și din punctul de vedere al discursului ontologic explicativ este sustenabil enunțul: *credo quia absurdum*.

Discursul ontologic explicativ în ce privește conceptul de Dumnezeu nu este posibil pe baze raționale, intelective. Dumnezeu nu este o entitate explicabilă, este un postulat. Dar prin conceptul divinității se explică, la nivelul raționalității intelective, adică restrânse, dar și a celei lărgite, toate celelalte lucruri. Conceptul lui Dumnezeu reprezintă operatorul explicativ absolut.

### **Ontologie și adevăr**

Să revenim pentru câteva momente la Descartes, la corelația pe care acesta o face între ontologie și adevăr și să vedem ce relevanță are pentru tematica abordată. Am văzut la început că marele raționalist pune în legătură strânsă propozițiile despre existența lucrurilor și adevărul acestor propoziții. Propozițiile adevărate sunt certe, certitudinea lor fiind despre existența lucrurilor descrise în acestea, o garanție a existenței lor. Dacă numim ontologia teorie a existenței, iar adevărul – ceea ce știm sigur despre lucruri sau obiecte, despre existența lor – atunci nu este greu să înțelegem că definirea adevărului și criteriile acestuia depind de ontologie. Căci existența cuprinde toate lucrurile, toate obiectele, ceea ce duce la aceeași idee, adică adevărul raportat la obiecte reprezintă o specificare a acestuia la desemnatul conceptului existenței.

La cele spuse trebuie adăugat că definirea obiectului în cadrul ontologiei se face la nivel descriptiv, în descrierea ontologică. Adevărul explicațiilor ontologice, condițiile lor de plauzibilitate, trebuie vizate tot din perspectiva descrierilor ontologice pe care se bazează. La ce duc aceste precizări?. Este evident că în cadrul descrierii ontologice materiale adevărul care i se potrivește este *adevărul corespondență*, definit aristotelic; este adevărat enunțul care se potrivește lucrului despre care se enunță și este fals enunțul care nu i se potrivește ca descriere. În descrierea de tip logic adevărul este definit ca

*adevăr coerentă*. Acest adevăr ignoră materialitatea exterioară a obiectului și se fixează pe condițiile de valabilitate logică a enunțului, care în ultimă instanță sunt reprezentate de coerența logică. În descrierea categorială definiția adevărului rămâne tot sub condițiile de coerență a logicii enunțului, dar secundar poate interveni și criteriul corespondenței, atunci când cercetarea obiectului se extinde dincolo de categorializare. Pentru descrierea fenomenologică adevărul care îi poate fi accesibil este adevărul care se constituie odată cu constituirea obiectului. Ar fi vorba deci de adevărul dependent criterial de *verificarea* lui, chiar de *adevărul utilitate* al pragmatistilor. Căci descrierea fenomenologică are mari greutăți în a se raporta la realitatea trans-subiectivă, cea de dincolo de subiect.

Această ultimă formulă, cea fenomenologică, amintește de o abordare mai veche a teologiei ortodoxe. Este vorba de ideea căutării sau a zidirii de Dumnezeu, cu care până și Maxim Gorki încerca să înmoaie rezistența ateilor în privința acceptării ideii de divinitate.

### **Teoria referinței și existența lui Dumnezeu**

Se deduce din cele spuse la începutul lucrării că problema filosofică a existenței lui Dumnezeu se învârtă în jurul referențialității, cu toți pașii ei, care sunt de fapt operații: referință, predicatie, atributie, referent. Subiectul vrea să iasă din sine spre referent sau obiect; care este tot o operație, pentru că este o descriere, singurul mod în care intelectul omenesc poate atinge existența sau ceea ce există. Ceea ce există pentru noi, există prin limbaj și, deci, prin logică și alte mijloace ale gândirii și limbajului. Evident, nu ignorăm în această privință simțurile și simțirile interioare, dar limbajul este fundamental și are excelențele lui.

Din analiza făcută de Alex Baumgarten<sup>7</sup> pozițiilor lui Imm. Kant și G.W.F. Hegel față de argumentul ontologic reiese că primul a ajuns în fața problemei logice a referinței și s-a oprit în fața atribuirii predicatului *existență* conceptului unui lucru, chiar dacă este vorba de conceptul de Dumnezeu. Predicatul logic nu poate fi un predicat real. Prin urmare, de la logică nu se poate trece la ontologie. Pentru Hegel, însă, această barieră nu există. Conceptul ființei absolute are și predicatul existenței ca predicat real. Ființa și gândirea sunt identice.

Desigur, pentru ca jocul speculativ să fie mai interesant, dar nu facil, o serie întreagă de concepte și termeni roiesc în jurul acestei chei centrale a argumentului ontologic. La Kant găsim termenii existență, existență transcendentă, existență determinată transcendentă, obiecte ale experienței, ideal transcendentă și poate și alții. La Hegel apar termenii existență finită, existență generică, existență infinită, ființă determinată, ființă nedeterminată, ființă pură, ființă absolută. Acești termeni trag logica tradițională de urechi pentru a o transforma în ontologie. Ceea ce la Hegel se și întâmplă, nu și la Kant. Dar întregul joc speculativ, mai ales cel al lui Hegel, nu a părut prea convingător. Problema referentului, a raportului acestuia cu propozițiile ontologice, a

<sup>7</sup> Vezi Alex. Baumgarten, *Hegel și Kant, interpreți ai lui Anselm de Canterbury*, în N. Mătăsaru (coord.), *Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant*, Editura Aius Printed, Craiova, 2007, pp. 166-181.



rămas și pentru ontologia contemporană, analitică, fenomenologică sau hermeneutică, o provocare.

Problema referinței (și implicit a referentului) în perspectiva temei filosofic tratate, a argumentului ontologic al existenței lui Dumnezeu, a fost pe larg și foarte profund tratată de către Adrian Miroiu în cartea sa *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*. În finalul acestei lucrări ar fi foarte greu să fac o prezentare a ideilor interesante ale cărții, care nu sunt puține. Mă voi referi doar la teoriile referinței, care interesează în ce vreau să afirm despre argumentul ontologic.

Adrian Miroiu consideră că există patru tipuri de teorii ale referinței; teoriile *parmenidiene*, teoriile *meinongiene*, teoriile *cratyliene* și teoriile *plotiniene*<sup>8</sup>. Aceste teorii prezintă un program operațional, care în principiu ar trebui să ducă la un referent, la un obiect, *alias* la existența lui Dumnezeu ca existență certă. Dar, bineînțeles, nu în toate cazurile se obține un asemenea rezultat, așa cum vom vedea.

Teoriile parmenidiene ale referinței sunt acelea care susțin că putem referi numai la ceea ce există, așa cum a precizat Searle. Teoriile meinongiene ne permit să referim la orice ne oferă realitatea sau creația mintală. Teoriile cratyliene resping posibilitatea referinței, pe baza faptului că mișcarea nu este descriptibilă ca obiect. Teoriile plotiniene admit că într-un sens adevărat, care nu este și al lucrurilor obișnuite, nu există decât Dumnezeu, Ființa Supremă, care este Existența. Această Existență e numită Unul, care este inefabil, dincolo de cuvinte și de gânduri. Referința în acest caz devine problematică.

Această identificare a tipurilor de teorii ale referinței, bazată pe subsumarea lor unor nume din istoria filosofiei europene, semnificative în această privință, mi se pare inspirată, productivă teoretic. De aceea nu intenționez să o pun în discuție sub aspectul găsirii altor nume patronale decât cele propuse de autor. O voi discuta, dintr-un alt punct de vedere, acela al conceptului de ontologie care stă la baza acestei „clasificări”, concept nedeclarat, dar care este subînțeles. Discursul ontologic subînțeles de către autor este un discurs univolar, ceea ce înseamnă că toate operațiile de referire care se efectuează în cadrul celor patru tipuri de referință se termină cu o descriere, cu descrierea referentului. Ceea ce ar însemna că referentul este un obiect oarecare. Însă după cum arată însuși A. Miroiu, în cazul referinței cratyliene nu avem nici un fel de obiect, devenirea continuă, mișcarea neîntreruptă nefiind un ceva descriptibil, în raport cu care să putem utiliza limbajul, discursul, nici măcar demonstrativele. În locul lor, pentru a semnifica ceva, putem mișca un deget. Acest celebru exemplu ne arată că ontologia trebuie să aibă un teren discursiv în care să putem plasa referința cratyliană, distinct de descriere. Și fără prea multe ocolișuri voi spune că acest teren nu este altceva decât un alt nivel al ontologiei, care nu poate fi decât explicația. În ontologie avem deci puțin două nivele de discurs – descrierea și explicația – ultima aflându-și obiectele de explicat în referenții descriptivi. Desigur, acest lucru se întâmplă în ontologiile complete. Nu mai insist asupra acestor idei, destul de accesibile.

Dacă în privința referinței și descrierii lucrurile stau așa cum am spus, atunci tipurile referinței trebuie raportate la genurile descrierii ontologice, referința cratyliană

---

<sup>8</sup> Vezi Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic*, Editura București, 2000, cap. *Teorii ale referinței*.

ieșind din joc, deoarece aparține altui nivel al discursului ontologic. În ce privește ideea existenței lui Dumnezeu din perspectiva tipurilor descrierii ontologice, ne-am referit la ea în partea precedentă a lucrării.

În finalul demersului aș mai face o singură precizare, de care nu sunt foarte sigur, dar poate fi o sugestie. Este vorba de locul referentului în argumentele ontologice, mai ales ale lui Anselm și Descartes. Până la urmă ei susțin că Dumnezeu ca entitate există și că trebuie să admitem că există înafara noastră, așa cum am constatat în momentul abordării. Totodată, atunci am arătat că demersul lor începe fenomenologic și este fenomenologic. Dar descrierea fenomenologică nu admite realismul ontologic, care este contrar abordării care îi este proprie. Cred că această contradicție a dus la nesfârșitele analize ale acestor argumente care se străduiesc să le facă coerente. Demersul lor fenomenologic este incompatibil cu poziția teoretică a descrierii materiale și probabil că ar trebui renunțat.