

MICHAEL DUMMETT
ORIGINILE
FILOSOFIEI ANALITICE



DACIA

MICHAEL DUMMET

Originile filosofiei analitice

Colecția **Filosofie**

Seria *Athenaeum*

Coperta: **Emanuel Hărdăuț**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

DUMMETT, MICHAEL

Originile filosofiei analitice / Michael Dummett; trad.: Ioan Biriș;
pref.: M. Dummett – Cluj-Napoca: Dacia, 2004

Bibliogr.

ISBN 973-35-1838-7

I. Biriș, Ioan (trad.)

1

© **Editura Dacia**

Cluj-Napoca: 3400, Calea Dorobanților nr. 3 et. IV

tel. 0264/45 21 78, O.P. 1, C.P. 160

e-mail: edituradacia@hotmail.com, www.edituradacia.ro

București: Oficiul poștal 15, sector 6

str. General Medic Emanoil Severin nr. 14

tel. 021/315 89 84, fax: 021/315 89 85

Satu Mare: 3600, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18

tel. 0261/76 91 11; fax: 0261/76 91 12

Căsuța poștală 509; Piața 25 octombrie nr. 12
www.multiarea.ro

Baia Mare: 4800, str. Victoriei nr. 146

tel./fax: 0262/21 89 23

Târgu Mureș: 4300, str. Măgurei nr. 34

tel./fax: 0265/13 22 87

Redactor: **Dan Damaschin**

Comanda nr. 4946

MICHAEL DUMMETT

Originile filosofiei analitice

Traducere de **Ioan Biriş**

EDITURA DACIA
Cluj-Napoca, 2004

Prezenta traducere s-a făcut după ediția:

Michael Dummett

ORIGINS OF ANALYTICAL PHILOSOPHY

First published in 1993

Gerald Duckworth & Co. Ltd.

The Old Piano Factory

48 Hoxton Square, London M₁6PB

Prefață

la ediția în limba română

Timp de mai multe decenii, în urma unei separări greșite, s-a creat o mare prăpastie între cele doua tradiții ale filosofiei occidentale: cea analitică și cea care pe nedrept a fost numită „continentală”. Eu însumi m-am format în tradiția analitică și sunt încă foarte legat de ea. Dar și originile acestei tradiții sunt cât se poate de „continentale”. „Bunicul” a fost marele filosof și matematician Bernard Bolzano, iar „tatăl” ei filosoful și logicianul german Gottlob Frege. Între primii profesioniști ai acestei orientări îi găsim pe membrii Cercului de la Viena și pe austriacul Ludwig Wittgenstein.

Separarea geografică a celor doua tradiții s-a produs din cauza regimului nazist, cu persecuțiile sale asupra evreilor, cărora cultura europeană le datorează totuși atât de mult. Așa se face că aproape toți cei care își desfășurau atunci activitatea în tradiția analitică în Austria, Polonia ori Germania s-au refugiat în Statele Unite sau în Marea Britanie. Însă pe mine m-a frapat faptul că, totuși, pe la începutul secolului al XX-lea, prăpastia de care aminteam mai sus nu există. Mai mult, nimeni nu era conștient de existența a doua școli de filosofie, atât de diferite.

Lui Gottlob Frege, fondatorul filosofiei analitice, ca și lui Edmund Husserl, fondatorul fenomenologiei, li s-ar fi părut ciudată în 1901 o astfel de delimitare a concepțiilor lor filosofice. În ceea ce mă privește, am considerat că cea mai bună cale de a aborda prăpastia dintre cele două orientări este aceea de a ne întoarce în timp la momentul dinaintea apariției ei și să încercăm să descoperim ce anume i-a dat naștere. Cu această speranță am scris cârticica de față.

Acum nu mai sunt atât de sigur că aceasta este cea mai bună cale de a aborda prăpastia în discuție. Sper însă că cititorii români ai acestei cărți vor fi stimulați să reflecteze la ideile care încă ne despart. Rămân profund recunoscător profesorului Ioan Biriș pentru că vă oferă posibilitatea de a descoperi dacă lucrurile stau așa sau nu.

Michael Dummett,
Oxford, iunie 2003

Prefață

la ediția în limba engleză

Această carte este o versiune revăzută a unei serii de conferințe ținute la Universitatea din Bologna în primăvara anului 1987. Cu părere de rău trebuie să recunosc că aceste conferințe s-au desfășurat în limba engleză și nu în italiană. Când le-am conceput, nici nu m-am gândit că le voi transforma într-o carte sau că le voi publica. Prietena și fosta mea studentă, profesoara Eva Picardi de la Universitatea din Bologna, m-a convins să le public. Conferințele au apărut așa cum au fost ele ținute în două numere succesive din revista *Lingua et Stile*¹⁾. Mai târziu, Dr. Joachim Schulte, tot un vechi prieten, mi-a propus să le traducă, pentru a fi editate în format de carte de buzunar. Mi-a plăcut ideea. Nu intenționasem să scriu o carte, dar gândul de a publica o carte de filosofie în format *mic*, m-a atras. Schulte a tradus impecabil și a adăugat transcrierea unui interviu dintre el și mine, realizat în octombrie 1987. Cartea a fost publicată la Suhrkamp cu titlul *Ursprünge der analytischen Philosophie*, în 1988. Mai târziu a apărut și o versiune în limba italiană, tradusă de Eva Picardi, publicată în 1990 la Il Mulino, fără interviu, cu titlul *Alle origine della filosofia analitica* și o versiune în limba franceză a lui Marie – Anne Lescourret, publicată în 1991 la Gallimard, cu interviu, având titlul *Les origines de la philosophie analytique*. Mă folosesc de această ocazie pentru a le mulțumi celor trei traducători ai mei pentru grija manifestată. N-am mai publicat niciodată vreo traducere, dar ocazional am făcut traduceri pentru mine, folosindu-le la cursurile sau seminariile mele. Sunt, așadar, conștient de dificultatea demersului. După mine, traducătorii, care au un rol esențial, sunt trecuți pe un plan secundar. De obicei, numele lor apare cu caractere mici, uneori nici măcar în pagina de titlu. Cronicarii îi amintesc rar și doar pentru a se plânge de munca lor. Cel mai adesea ei merită însă, aplauze. Și asta este valabil nu doar pentru cei trei care au tradus cartea aceasta, ci pentru toți ceilalți care au tradus alte lucrări ale mele.

Astfel, chiar dacă versiunea în limba engleză a acestor conferințe a fost disponibilă, ea nu a fost publicată într-o țară vorbitoare de limbă engleză și nici sub formă de carte. De câțva timp, mă gândesc s-o realizez în engleză, dar mi-am dorit să fac unele revizuiuri în text, convins fiind că unele părți se cereau a fi îmbunătățite. N-am putut face revizuirea în timpul anului academic 1988-1989, când m-am dedicat realizării studiilor *The Logical Basis of Metaphysics* și Frege: *Philosophy of Mathematics*. De atunci și până în octombrie anul acesta am fost ocupat cu activitatea didactică, printre altele, și n-am găsit timp să mă apuc de scris.

Cartea nu se vrea a fi o istorie, absența cuvântului din titlu indică aceasta. Lucrurile stau așa, în parte, deoarece, după cum se explică în capitolul I, am încercat să stabilesc acele influențe cauzale care produc schimbări în domeniul ideilor independent de cine ce citește sau aude și, de asemenea, pentru că nu se vrea un demers exhaustiv. N-am discutat rolul filosofilor britanici Russell și Moore în apariția filosofiei analitice, nu m-am oprit asupra Cercului de la Viena și nici asupra reprezentanților pragmatismului. Lucrarea se vrea mai degrabă a fi o serie de reflecții filosofice asupra rădăcinilor tradiției analitice. Sunt observații pe care orice autor al unei istorii reale va trebui să le ia în considerare în măsura în care acestea sunt corecte. Sper ca o astfel de istorie să fie scrisă, căci ar fi fascinant. Scopul meu a fost mai puțin ambițios și cartea mea e ceva mai scurtă decât ar putea fi o istorie autentică a acestui subiect.

Ea îmbracă forma pe care o are datorită unui efort care mi-a luat câțiva ani buni pentru a înțelege că sursele filosofiei analitice se găsesc înapoi în timp, cu mult înainte să fi existat o asemenea școală. În plus, rădăcinile sunt aceleași cu ale școlii fenomenologice, școală care apare pentru mulți ca o antiteză a filosofiei analitice (considerată ca filosofie „anglo-americană”). Am înțeles că zadarnicile conferințe ținute de reprezentanții filosofiei analitice britanice și, în număr egal de fenomenologii francezi în anii 1950, obișnuiau să aibă loc în vederea stabilirii unei comunicări. Dar mi se pare că nevoia de comunicări ar fi mai potrivit să apară dintr-un efort al ambelor părți pentru a înțelege cum stilurile respective de filosofare își au originea în munca acelora care, foarte apropiați în timp unii de alții, în mod cert n-au fost conștienți că fondează școli diferite.

Termenul „anglo-american” este o denumire greșită care poate conduce la multe dificultăți. Nu numai că are efectul negativ în a-i încuraja pe cei care

acceptă această etichetă pentru munca lor, lăsându-i să creadă că nu mai au nevoie să citească și să scrie în altă limbă, decât în engleză, dar creează și o falsă impresie asupra modului în care a apărut filosofia analitică. Oricât de importanți sunt Russell și Moore, nici unul dintre ei nu a fost sursa, sau măcar o sursă de filosofie analitică, iar pragmatismul a fost doar un tribut al tradiției analitice.

Sursele filosofiei analitice au fost operele filosofilor care au scris în principal sau exclusiv în germană. Și aceasta a rămas evident pentru toți cei care nu au acceptat flagelul nazist care i-a făcut pe mulți filosofi vorbitori de limbă germană să treacă dincolo de Atlantic.

Înțelegerea de către mine a acestei situații a fost consecința unei dureroase și încă incomplete reamintiri a pașilor făcuți de tânărul Ryle care și-a început cariera ca exponent al lui Husserl pentru publicul britanic și care obișnuia să lectureze din Bolzano, Brentano, Frege, Meinong și Husserl. Este un mare păcat că doar o mică parte din operele acestor autori au fost tipărite. Apoi din nefericire, după câte îmi pot da seama, și în opera lui Ryle a rămas prea puțin din ceea ce a învățat de la acești autori. A fost tratată tema cu cel mai mic succes, tema intenționalității în lucrarea *The Concept of Mind* ²⁾. Interesul meu pentru Bolzano a provenit din analiza asupra operei lui Frege, pe care în mai multe privințe l-a anticipat.

În primele schițe la lucrarea **Frege: *Philosophy of Mathematice*** am extins comparațiile dintre Bolzano și Frege, comparații din care însă puține au supraviețuit în versiunea publicată. Dar sunt dator și altora pentru stimularea interesului în legătură cu Husserl: lui David Bell care a scris o carte ce avea menirea să trezească interesul publicului filosofic britanic,³⁾ și mai ales lui Herman Philipe. Philipe a vizitat Oxfordul în 1982 sau în 1983 și a ținut conferințe despre Husserl, iar eu am avut îndrăzneala să conlucrez cu el ținând un seminar despre lucrarea lui Husserl *Logische Untersuchungen*, la Oxford, în vara lui 1984⁴⁾. De asemenea, am profitat din plin de observația critică la lucrarea *Ursprünge der analytischen Philosophie*, de Barry Smith⁵⁾ la fel de bine ca și de lucrările lui Dagfinn Føllesdal, J. N. Mohanty și alții.

Există o anumită suprapunere între secțiunile acestei lucrări și eseul meu „Thought and Perception the View of two Philosophical Innovators”⁶⁾. Explicația este că, înainte să fiu invitat să conferențiez la Bologna, scrisesem un eseu de două ori mai mare decât un articol de revistă, iar când am primit invitația am folosit eseul ca bază pentru conferințe, extinzându-l la o lungime

de trei ori mai mare și adăugând multe materiale noi. În timpul acesta, am fost invitat de David Bell să contribui la volumul editat de el și Neil Cooper. Explicând circumstanțele, am cerut permisiunea să procedez la o reducere a versiunii originale a eseului. Bell a fost de acord și am revenit la eseu, de data asta reducându-l la jumătate. Înaintea publicării eseului Bell m-a convins că îi făcusem o nedreptate lui Brentano. Deci am extins secțiunea cu o tratare mai amănunțită. Pentru această ediție a cărții am adăugat multe lucruri din ceea ce scrisesem despre Brentano în eseu, nefiind în stare să îmbunătățesc ceea ce făcusem înainte.

David Bell, John Skorupski și alții au cooperat pentru scurt timp la un proiect de lungă durată despre originile filosofiei analitice; sper ca eventualele rezultate să fie cuprinse într-o carte care să urmărească stadiile acestui încurcat episod al istoriei intelectuale, o istorie pe care o cred capabilă să aducă multe beneficii unei viziuni din interior a problemelor filosofiei. Trebuie în orice caz să contribuim la acoperirea acestui hău absurd care s-a creat între filosofia „anglo-americană” și cea „continentală” și care, recent, s-a mărit. Filosofia, neavând o metodologie armonizată și obținând cu greu rezultatele necontrovertate, este subiectul predilect al schismelor și sectarismelor, care cauzează numai daune. Sper, de asemenea, ca această lucrare să contribuie într-un anumit grad la stimularea interesului pentru trecutul filosofic pe care îl consider a fi o presuposiție a înțelegerii reciproce.

În conflictul dintre școala analitică și cea fenomenologică, cineva poate fi neutru numai dacă le privește pe amândouă în mod egal eronate. O asemenea lucrare ar putea fi cu greu scrisă dintr-o perspectivă neutră. Lucrarea de față a fost scrisă de un practicant al filosofiei analitice. Deși am fost preocupat să arăt cât de apropiați au fost fondatorii celor două școli la începutul secolului, nu am putut face altceva decât să pledez în favoarea părții analitice în punctele în care erau divergențe. O carte care acoperă același domeniu, dar scrisă din perspectiva fenomenologică, ar putea constitui o contrapondere de mare interes. Sper că cineva o va scrie.

M.D.

Oxford, decembrie 1992

ISTORIA FILOSOFILOR ȘI ISTORIA IDEILOR

Este important ca filosofia analitică să-și înțeleagă propria istorie și să-și perceapă poziția în contextul general al istoriei filosofiei din secolele al XIX-lea și al XX-lea, în mod deosebit într-o perioadă în care ea este supusă unor schimbări profunde. În cele ce urmează vom încerca să stabilim originile filosofiei analitice, precizând că nu este vorba de o cercetare istorică propriu-zisă, cel puțin din două motive.

Întâi, pentru că vom neglija contribuțiile a doi filosofi britanici, Russell și Moore, la nașterea filosofiei analitice, concentrându-ne atenția asupra filosofilor de limbă germană. Și nu pentru că influența lui Russell și Moore ar fi neglijabilă, ci, dimpotrivă, pentru că această influență a fost cercetată pe larg. În plus și în pofida familiarității lui Russell cu filosofii de limbă germană, îndeosebi cu Frege și cu Meinong, el și Moore provin dintr-un cu totul alt mediu filosofic.

S-a produs o gravă distorsiune istorică prin apariția modele dominante de a desemna filosofia analitică drept „anglo-americană”. Independent de faptul că utilizarea acestei terminologii lasă deoparte implicit cercetările filosofilor scandinavi moderni și, recent, interesul față de filosofia analitică într-o serie de alte țări europene, ca Italia, Germania și Spania, această terminologie are inconvenientul de a oferi o imagine complet eronată cu privire la contextul istoric în care a apărut filosofia analitică. Dacă se ține seama de acest context, filosofia

analitică ar putea fi numită mai degrabă „anglo-austriacă” decât „anglo-americană”.

În Europa centrală sau mai exact în regiunea culturală delimitată de folosirea limbii germane ca limbă de publicație, de-a lungul secolului al

XIX-lea a existat o mare varietate de curente filosofice, curente care, în loc să se izoleze, s-au confruntat unele cu altele datorită schimburilor sistematice de idei între reprezentanții diferitelor orientări academice. Pe urmă, în secolul al XX-lea, mai multe dintre aceste curente vor contribui la formarea filosofiei analitice, filosofie care, până la venirea lui Hitler la putere, trebuie să fie considerată nu atât ca un fenomen britanic, ci ca un fenomen al Europei centrale.

Deplasarea centrului de gravitație științifică și filosofică de cealaltă parte a Atlanticului – deplasare resimțită în Statele Unite ca definitivă și de către unii cel puțin amenințătoare – a fost, pe termen lung, efectul evenimentelor politice, în particular al fenomenului de emigrare în America a celor care fugeau de regimul nazist. Acest proces este completat în prezent cu acțiunile multor guverne europene care și-au propus să aplice măsuri dintre cele mai păguboase sistemelor universitare din propriile țări.

Firește, aceste reflecții nu schimbă cu nimic realitatea lucrurilor. Dar ar fi o gravă eroare să raportăm realitățile actuale la un trecut în care ele erau de neimaginat. Faptul că noi ne limităm doar la una dintre cele două linii de dezvoltare care au condus la afirmarea filosofiei analitice nu este suficient pentru a explica de ce cartea de față nu este o cercetare istorică propriu-zisă. Mai mult, nu vom avea în vedere relațiile istorice de cauzalitate.

Putem spune, în al doilea rând, că o cercetare istorică autentică trebuie să ofere dovezi ale influenței reale exercitate de unii filosofi asupra altora. Or, pentru a confirma existența unor astfel de influențe, trebuie verificate datele publicațiilor, trebuie cercetate jurnalele de

însemnări și corespondența, chiar și cataloagele bibliotecilor pentru a descoperi ceea ce au citit sau ar fi putut să citească anumite persoane. Noi nu ne vom ocupa de acest gen de probleme, ceea ce face ca cercetarea noastră să nu fie una istorică, cel puțin în sensul obișnuit al termenului.

Istoria ideilor comportă numeroase dezvoltări care nu se explică prin cercetări istorice în sens uzual. Se poate întâmpla ca cineva să propună o idee nouă pe care să o susțină cu argumente particulare; apoi, aceeași idee poate fi apărută de un alt autor care o susține cu argumente similare; și totuși, e posibil ca acesta din urmă să nu fi avut ocazia de a citi lucrarea predecesorului său. Mai interesantă este situația în care cineva contestă noua idee, producând argumente contrare, cu toate că, de asemenea, se dovedește că nici acesta n-are cunoștință despre faptul că respectiva idee a fost avansată de un alt autor.

Se spune că ideile „plutesc în aer”. Explicația corectă este că, probabil, la un anumit stadiu din istoria unei discipline – cel puțin pentru cei cu atenția trează – unele idei sunt reperabile, deși într-un stadiu anterior, ele n-ar fi fost perceptibile nici pentru persoanele cele mai perspicace. Dacă noi ne interesăm mai mult de istoria ideilor decât de istoria gânditorilor, o facem pentru că ne preocupă acele dezvoltări de care am amintit mai sus și care nu se explică prin cercetări istorice obișnuite.

Oricum, astfel de dezvoltări ne preocupă în primul rând în această lucrare. Vom discuta despre direcțiile urmate de diverse idei filosofice, precum și despre posteritatea lor legitimă, fără să ne îngrijim în particular de cine ce lucrare a citit, sau dacă X a preluat o anumită idee de la Y, ori a descoperit-o el însuși. Nu este vorba de vreun dispreț față de cercetările istorice propriu-zise, care servesc la satisfacerea unei curiozități justificate. Pur și simplu, dezbateră în care ne angajăm este de alt gen, chiar dacă este asociată celor istorice.

TURNURA LINGVISTICĂ

Ceea ce distinge filosofia analitică, în diversele sale manifestări, de alte orientări filosofice, este în primul rând convingerea că o analiză filosofică a limbajului poate conduce la o explicație filosofică a gândirii și, în al doilea rând, convingerea că aceasta este singura modalitate de a ajunge la o explicație globală. La aceste două principii înge-mănate aderă întreg pozitivismul logic, Wittgenstein în toate fazele dezvoltării sale, filosofia oxfordiană a „limbajului comun”, filosofia postcarnapiană din Statele Unite, reprezentată de Quine și Davidson, chiar dacă între toți acești autori există diferențe considerabile.

Această prioritate a limbajului asupra gândirii în ordinea explicației a fost inversată în unele lucrări recente din tradiția analitică. Ele pretind că limbajul nu poate fi explicat decât cu ajutorul conceptelor diverselor tipuri de gândire considerate independente de expresia lor lingvistică. Un exemplu semnificativ pentru acest nou curent îl oferă cartea postumă a lui Gareth Evans¹⁾, în care autorul încearcă să analizeze diferitele forme de a gândi un obiect independent de limbaj, pentru ca apoi să explice diversele maniere lingvistice de referire la un obiect cu ajutorul acestei modalități de a-l gândi.

Dacă avem însă în vedere caracteristicile pe care le-am stabilit, Evans nu mai poate fi considerat un filosof analitic. El aparține, desigur, tradiției analitice – cei trei piloni de susținere ai cărții sale fiind Russell, Moore și Frege – dar încadrarea în această tradiție se

poate face numai prin aceea că el își însușește un anumit stil filosofic și face apel mai degrabă la astfel de autori decât la alții.

Așadar, pe baza caracterizării pe care am făcut-o, filosofia analitică a apărut atunci când s-a realizat turnura lingvistică. Desigur, acest fenomen n-a avut loc ca urmare a activității omogene, la un moment dat, a unui grup oarecare de filosofi. Primul exemplu clar pe care-l cunoaștem în această direcție se găsește în cartea lui Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*²⁾ (Fundamentele aritmeticii), din 1884.

Într-un punct crucial al acestei cărți, Frege pune întrebarea kantiană: „cum ne vor fi date numerele, de vreme ce despre acestea nu putem avea vreo reprezentare sau intuiție?”* Răspunsul lui Frege se bazează pe celebrul său principiu al contextului, stipulat în *Introducere* ca unul dintre principiile metodologice fundamentale pe care le va urma în carte. Totuși, acest principiu al contextului este formulat drept fundamentul determinant al unei abordări a limbajului, și nu ca regulă de investigare a modurilor de gândire.

Dacă acest principiu ar fi fost formulat ca regulă de investigare a modurilor de gândire, el ar enunța că nu există modalitate de gândire a unui obiect decât atunci când în raport cu acest obiect se gândește ceva specific. În acest caz, răspunzând la întrebarea kantiană, Frege ar spune că numerele ne sunt date prin sesizarea (grasping) lor de către întreaga noastră gândire referitoare la ele. Pe urmă investigația ar trebui să precizeze ce implică concepția unei asemenea gândiri.

Însă principiul contextului nu este formulat în acest mod, ci ca teză în conformitate cu care un cuvânt are semnificație numai în contextul unei *propoziții*. Iată de ce demersul lui Frege are în vedere întrebarea cum se poate determina sensul propozițiilor care conțin numerele ca termeni. /Este vorba despre o problemă epistemeologică

* În limba română, întrebarea citată se găsește în G. Frege, *Scriseri logico-filosofice*, I, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977, traducere Sorin Vieru, p. 109, paragraful 62 (N.T.)

(în spatele căreia se află una ontologică) ce își va găsi soluția într-o cercetare a limbajului.

Justificare a turnurii lingvistice nu este oferită în *Grundlagen*: aceasta se realizează simplu ca modul cel mai natural de a efectua cercetarea filosofică.

Totuși, de-a lungul carierei sale filosofice, Frege insistă mereu că gândirea formează obiectul său de studiu și nu propozițiile prin care aceasta se exprimă. El are impresia că limbajul natural este mai mult un obstacol decât un ghid pentru cercetările logice și filosofice. Frege ajunge la această convingere în special după ce și-a dat seama că nu poate rezolva în mod satisfăcător paradoxul lui Russell, respectiv nu poate atinge obiectivul esențial pe care și l-a propus: anume, de a fonda teoria și analiza numerelor pe principii solide și inatacabile.

Aceasta se întâmplă în august 1906. Drept urmare, Frege renunță în totalitate la concepția sa anterioară despre obiectele logice, inclusiv despre clase (exstensiunile conceptelor), acuzând limbajul că ne dă iluzia existenței obiectelor asemănătoare, ceea ce generează posibilitatea de a construi termeni singulari aparenți de forma: „exstensia conceptului F”. Iată de ce, în noiembrie 1906, el îi scrie lui Husserl: ”sarcina esențială a logicianului constă în eliberarea de limbaj”. Iar în articolul „Erkenntnisquellen” (Sursele cunoașterii), scris în ultimul an al vieții sale, Frege completează: ”în mare măsură munca filosofului constă în ... lupta cu limbajul”⁴⁾.

Rezultă că turnura lingvistică din *Grundlagen* este o pistă falsă? Devine Frege fără să vrea un precursor al filosofiei analitice, în timp ce el însuși urmează altă cale?

Un astfel de diagnostic ar fi superficial. În definitiv, tocmai în scrierile din ultima perioadă a vieții (de la mijlocul lui 1906 până la moarte) – adică cele în care Frege atacă mai violent limbajul natural – se vede mai clară insistența asupra faptului că gândurile sunt reflectate

prin propoziții. În notele sale pentru Darmstaedter, el scrie: „putem considera propoziția ca reflectare

(Abbildung) a gândirii în măsura în care raportul dintre părțile propoziției și propoziție corespunde în mare raportului dintre părțile gândirii și gândire”⁵⁾. S-ar putea ca limbajul să fie o oglindă care deformează, dar nu avem alta.

Dovada că diagnosticul de mai sus este superficial o avem înaintea de toate în faptul că filosofia lui Frege cuprinde curenți de fond care conduc la investigarea gândirii prin intermediul analizei limbajului. Este clar că el însuși nu este pe deplin conștient de deriva în această direcție, produsă de unele teorii ale sale, dar frânată de altele. În *Grundlagen*, punctul său de vedere cu privire la limbaj încă nu este perturbat de sentimentele ambivalente dezvoltate ulterior. Turnura lingvistică realizată în această lucrare dezvăluie tendința generală a gândirii sale, o tendință care va păli dar nu va fi înăbușită de rezervele ulterioare exprimate în legătură cu încrederea în formele lingvistice.

În continuare vom discuta trei caracteristici ale filosofiei lui Frege, care fac din turnura lingvistică o prelungire, o dezvoltare naturală, deși Frege însuși nu le-ar fi recunoscut niciodată în mod explicit această calitate.

1. Recunoașterea (discernerea) componentelor sensului (Sinn – baustein) ca elemente constitutive ale unui gând este dependentă de sesizarea structurii propoziției care exprimă gândul. Frege afirmă că structura unui gând trebuie să fie reflectată în structura propoziției care îl exprimă și de fapt aceasta pare esențial pentru conceptul de *expresie* a unui gând (mai degrabă decât simplul codaj al gândului). Invers, fără referire la expresia lingvistică a gândului, este aproape imposibil de explicat ce se înțelege prin structura unui gând. Nu vrem să sugerăm prin aceasta că se poate ajunge la o concepție adecvată a structurii propoziționale fără să luăm în considerare sensul propoziției.

Dimpotrivă, analiza sintactică trebuie făcută având privirea îndreptată și spre explicația semantică, de care depinde stabilirea adevărului sau falsității propoziției în funcție de compoziția sa.

Cele două noțiuni – structura propoziției și structura gândului – trebuie să fie dezvoltate simultan. Această precizare este deja suficientă pentru a înlătura ideea că ar fi posibil să examinăm structura gândirii fără referință la expresia sa lingvistică. Invers, nu rezultă nici o obiecție față de ideea de a examina limbajul pornind de la un examen direct al gândirii conceput ca manifestare nonlingvistică. Propoziția exprimă un gând datorită proprietăților sale semantice și în virtutea faptului că anumite metode permit judecarea ei ca adevărată sau falsă. Un gând este captat atunci când avem sesizarea proprietăților semantice ale propoziției. A vorbi despre structura propoziției înseamnă a vorbi despre relația semantică dintre părțile propoziției.

Acest lucru este valabil pentru ideea fundamentală a lui Frege despre obținerea unui concept (în sensul fregean al conceptului înainte de 1890) prin operația de descompunere a unui gând complet (vollständig). Aplicarea procedurii la o propoziție a fost descrisă mai întâi în Ideografia lui Frege (Begriffsschrift)⁶⁾. Însă, așa după cum Frege îi scrie lui Russell în iulie 1902⁷⁾, „o descompunere a propoziției corespunde la o descompunere a gândului”. Nu i se poate reproșa nimic lui Frege pentru că vorbește de o descompunere a gândului. În schimb este îndoielnic faptul dacă acest concept poate fi explicat fără referință la conceptul de propoziție.

Aplicarea acestui procedeu la o propoziție implică nu numai selecția unui nume propriu pe care îl conține, ci, de asemenea, descoperirea ocurențelor specifice ale acestui nume și înlocuirea sa în respectivele ocurențe printr-un alt termen. Dar maniera în care s-ar putea explica ocurența sensului unui nume într-un gând fără să ne sprijinim pe forma expresiei sale lingvistice este destul de neclară.

2. Frege consideră că gândul este acela care poate fi desemnat, în primul rând, ca adevărat sau fals, în timp ce despre propoziție nu se poate spune că este adevărată sau falsă decât într-un sens derivat. Apoi, în măsura în care pentru Frege valoarea de adevăr a propoziției constituie „referința” acesteia, aceasta înseamnă că, în primul rând, sensul propoziției este cel care are acest referent, iar propoziția nu are decât un sens derivat. Frege s-a ocupat puțin de generalizarea acestui principiu la ansamblul expresiilor, dar a recunoscut validitatea acestuia. În consecință, sensul numelui propriu, de exemplu, este cel care se raportează în primul rând la obiect, și nu numele propriu ca atare.

Totuși, în practică, Frege nu ține la această ordine a priorităților când explică diferența dintre sens și „referință” (*Bedeutung*). El nu procedează niciodată la introducerea mai întâi a conceptului de sens și apoi să descrie referința ca o caracteristică a sensului. Frege vorbește în primul rând de faptul că *expresia* are o referință, și pe urmă cere să se demonstreze fie că expresia are un sens, fie în ce constă acest sens. De fapt, această ordine în explicație este reclamată de însăși concepția lui Frege despre sensul unei explicații ca modalitate în care este dată referința sa. Decurge din această concepție că noțiunea de sens nu poate fi explicată altfel decât prin recursul la conceptul de referent, ceea ce presupune că trebuie să dispunem în primul rând de noțiunea de referință. Or, dacă avem noțiunea de referință înainte de a avea pe aceea de sens, nu mai putem interpreta referința ca proprietate a sensului, ci doar ca proprietate a expresiei. Urmează că teza lui Frege, după care referința se atribuie în primul rând sensului, este o teză eronată.

Aceasta se vede foarte clar în prima parte a lui *Grundgesetze*⁶⁾. În acest text, Frege își expune intenția de a interpreta simbolismul său că ajutorul definițiilor care prescriu fiecărei expresii, simplă sau compusă, propria sa *referință*. Luate împreună, aceste definiții

determină pentru fiecare formulă condițiile în care ea are valoarea *adevărat*. Pe urmă va fi vorba doar de problema sensului. Astfel, aceste definiții ar fi de neînțeles dacă conceptul de referință a unei expresii ar fi derivat din conceptul unei referințe ce corespunde unui sens, ceea ce înseamnă că noi n-am putea înțelege gândul referinței unei expresii decât cu ajutorul conceptului unei proprietăți corelative sensului său.

Dar Frege procedează invers. El nu explică sensul unei expresii simbolice decât după ce a stabilit definițiile care determină referentul acestor expresii.¹ Deci sensul este explicat prin recursul la definițiile care guvernează referința. Sensul unei propoziții din limbajul simbolic trebuie să se constituie din gândul că este satisfăcută condiția prescrisă de determinările relative la referință și datorită căreia propoziția dobândește valoarea de *adevăr*. Iar sensul fiecăreia dintre componentele expresiei trebuie să fie contribuția acestei expresii parțiale la determinarea condiției de mai sus⁹⁾. Așadar, spre deosebire de teoria oficială a lui Frege, noi trebuie să știm ce înseamnă că o *propoziție* este adevărată, înainte de a putea ști ce înseamnă că ea exprimă un gând. Și înainte de a putea cunoaște ce înseamnă că o expresie are un sens, noi trebuie să știm ce înseamnă că ea are o referință.

Frege crede în principiu că este posibilă sesizarea unui gând altfel decât prin expresia sa lingvistică. Dar explicația sa a sensului nu ne arată *cum* este posibil acest lucru, respectiv cum este posibilă sesizarea unui sens altfel decât în calitate de sens al unei expresii căreia i se poate atribui o referință. Această dificultate nu se rezolvă spunând că referința poate fi atribuită direct sensului, deoarece sensul a fost descris ca manieră în care este determinată referința. Pentru ca această explicație să devină inteligibilă, ar trebui să avem ceva al cărui referent este referința, iar acest ceva nu poate fi maniera de a determina referința. Găsim aici unul dintre numeroasele puncte de tensiune între teoriile generale ale lui Frege și explicațiile detaliate pe care le dă.

3. Pentru Frege, o expresie are un sens simplu, natural. Nu este necesar ca sensul expresiei să fie prezent pe toată durata folosirii sale. Considerat în sine, sensul este obiectiv, ceea ce înseamnă că el poate fi sesizat de conștiințe diferite. Dar așa cum se arată de obicei, obiectivitatea sensului nu este suficientă pentru a garanta obiectivitatea comunicării. Pentru că aceasta presupune satisfacerea unei noi condiții suplimentare, despre care Frege vorbește puțin, anume ce sens este atașat în mod obiectiv fiecărei expresii. Pentru a explica această condiție, nouă trebuie să ne fie clar ce înseamnă ca un sens să fie atașat unei expresii. Problema aceasta nu mai este discutată explicit de către Frege, dar este evident implicată într-o cunoaștere a limbajului.

Dacă aderăm la concepția lui Frege despre sens din *Grundgesetze*, o cunoaștere a sensului articulat pe un cuvânt sau pe o expresie complexă constă în a înțelege cum contribuie această expresie la determinarea condițiilor în funcție de care o propoziție, care apare în expresie, este adevărată.

Pentru Frege, ființele umane au acces la gânduri numai dacă acestea sunt exprimate în limbaj sau în simbolism. El concepe gândirea ca fiind aptă, prin însăși esența ei, de expresie lingvistică. În revanșă, el nu crede că aceasta ar fi intrinsecă sensului unei propoziții din limbajul real sau ipotetic. Iată de ce, pentru Frege nu este contradictoriu să presupunem că există ființe care au aprehensiunea acelorași gânduri ca și noi, dar care sesizează aceste gânduri în nuditatea lor, adică fără ambalajul lingvistic¹⁰⁾.

Concepția potrivit căreia poate avea loc o sesizare a gândurilor nude se află în dezacord, după cum am văzut, cu explicația pe care Frege o dă sensului unei expresii. E dificil de conceput cum poate avea loc o explicație a gândurilor nude, care să corespundă explicației dată în *Grundgesetze* cu privire la gândurile exprimate în propozițiile limbajului simbolic. De fapt, în acest caz, n-ar putea exista nimic care să fie adevărat sau fals cu excepția gândului însuși, și nimic care să

poată contribui la determinarea condițiilor sale de adevăr cu excepția componentelor sensului. Între sens și sesizarea sensului se pare că există o relație de reciprocitate: un sens a cărui sesizare n-o putem avea este o himeră.

Atunci când cunoaștem ce înseamnă sesizarea unui sens determinat, noi cunoaștem de asemenea despre ce sens este vorba. Și invers, când știm despre ce sens este vorba, ar trebui să știm cum are loc sesizarea lui. Dacă Frege are dreptate în legătură cu sesizarea unui gând nud, noi ar trebui să fim în măsură să spunem ce înseamnă sesizarea unui gând în nuditatea lui, chiar dacă n-o putem face. Dar e dificil să declari această concepție necontradictorie dacă ea nu poate fi explicată.

Cu toate acestea, în măsura în care *noi* nu avem acces nemijlocit la gânduri decât prin intermediul expresiilor lor lingvistice, ar trebui să ne fie mai ușor să explicăm ce înseamnă sesizarea gândului exprimat printr-o propoziție. În orice caz, această explicație va fi necesară atunci când va trebui să arătăm cum sunt exprimate și comunicate gândurile prin limbaj. Ajungem astfel la următoarea situație: Frege poate explica ce înseamnă faptul că o propoziție exprimă un gând. În consecință, fie este posibil să ajungem la o explicație paralelă a elementelor constitutive ale unui gând nud prin eliminarea referinței la limbaj, fie este imposibil. Dacă este posibil, vom avea o explicație a gândurilor, independentă de limbaj. Iar dacă nu este posibil, atunci nu vom avea o explicație a gândurilor decât prin referință la limbaj. În primul caz avem dată prima axiomă a filosofiei analitice, dar nu și pe a doua; în celălalt caz sunt date ambele axiome.

La întrebarea „cine conferă sens unei propoziții?”, s-ar putea răspunde: „locutorii care o înțeleg în acest sens”. Pentru întrebarea următoare, „în ce constă această înțelegere a propoziției de către locutori?”, după explicația lui Frege din *Grundgesetze*, răspunsul ar fi: „aceasta constă în modul în care privesc ei valoarea de adevăr a

propoziției ca fiind corect determinată”. Sau, altfel spus: „aceasta constă în ceea ce locutorii consideră drept condiția exactă care trebuie îndeplinită pentru ca propoziția să fie adevărată”.

Așadar, la Frege, explicația sensului se bazează pe conceptul de adevăr. În articolul său „Der Gedanke”, Frege scrie: „gândirea se află într-un raport foarte strâns cu adevărul”¹¹⁾. Dar acum apare o altă întrebare: „ce anume determină condițiile în funcție de care o propoziție este adevărată?”. Dacă sensul se află într-un raport strâns cu adevărul, conceptul de adevăr la rândul său se află într-o relație la fel de strânsă cu conceptul de aserțiune.

Frege nu neglijează complet această relație. Într-un fragment remarcabil (dar nepublicat din 1915), el vorbește despre cuvântul de „adevăr” ca despre o încercare în van „de a face imposibilul posibil, adică de a determina ce corespunde forței asertorice, care apare ca o contribuție la gândire”¹²⁾. Cu toate acestea, relația dintre adevăr și aserțiune nu este specifică doctrinei lui Frege.

Dacă am putea stabili condițiile în care propozițiile unui limbaj au valoarea de *adevăr* sau *fals* cele două valori de adevăr nefiind cunoscute decât sub denumirea de „A” și „B”, atunci, în lumina acestor date, ar fi imposibil să descoperim care dintre cele două desemnări „A” și „B” reprezintă valoarea de *adevăr*. Pentru a reuși acest lucru, ar trebui să cunoaștem, cel puțin pentru o propoziție model, ce semnificație atribuie vorbitorii limbajului respectivei expresii asertorice a acestei propoziții. Frege subliniază că nu există nici un motiv să postulăm pe latura actului de limbaj al aserțiunii un act particular de negație¹³⁾.

Însă, așa cum remarcă Wittgenstein în *Tractatus*, este la fel de adevărat că noi nu putem să ne imaginăm un limbaj în care locutorii enunță negații¹⁴⁾ fără să facă aserțiuni*.

* Iar în 5.44, Wittgenstein subliniază: „însă posibilitatea negației este prejudecată deja în afirmație” (N.T)

O formă expresivă utilizată pentru a transmite informații poate fi sesizată numai ca suport al unei forțe asertorice. În consecință, un enunț este adevărat numai atunci când aserțiunea sa este corectă.

În teoria sa a sensului și referinței, Frege neglijează caracterul social al limbajului. El insistă, desigur, asupra procesului de comunicabilitate a sensului, însă explicația sa cu privire la natura sensului se poate aplica la fel de bine pentru sensul expresiilor unui idiolect ca și pentru sensul expresiilor unui limbaj comun. În ceea ce privește forța unui enunț – forța sa asertorică,

interogativă, imperativă, optativă (și fără îndoială, alte varietăți) – este dificil de imaginat că ea ar putea să existe altfel decât în relație cu propozițiile exprimate în cursul actelor lingvistice de comunicare. Frege se mulțumește să stabilească o diferență clară între sens și forță – între gândul exprimat printr-o propoziție și forța atașată expresiei sale –, fără să încerce să dea o explicație detaliată unui tip particular de forță. Și nici măcar să dea o explicație necirculară acestor forțe de expresie în cadrul concepției sale. Din acest motiv nu putem considera teoria sa a sensului ca o teorie independentă de teoria forței de expresie. Propozițiile unui limbaj n-ar putea exprima gândurile corespunzătoare dacă acestea n-ar putea fi exprimate cu o forță asertorică. Numai întrucât ele pot fi utilizate în această manieră se poate spune că posedă și condițiile de adevăr. Urmează că un examen al *folosirii* limbajului în procesul comunicării este o prelungire legitimă a teoriei fregeene și chiar complementul său necesar.

Am subliniat astfel ideile din opera lui Frege care atestă caracterul ineluctabil al turnurii lingvistice. Idei, semne pe care Frege însuși nu le-a sesizat întotdeauna în mod corect. Aceste semne explică de ce opera lui Frege a trezit un interes deosebit la reprezentanții filosofiei analitice și de ce Frege apare ca un precursor al filosofiei analitice. El a fost primul în istoria filosofiei care a explicat clar ceea

ce sunt gândurile și în ce constau semnificațiile propozițiilor și ale cuvintelor care le constituie. Celor care cred că doar o analiză a semnificației lingvistice le permite să ajungă la o analiză a gândurilor nu le mai rămâne decât să construiască pe fundamentele turnate de Frege.

ADEVĂR ȘI SEMNIFICAȚIE

Una dintre intuițiile lui Frege, în conformitate cu care conceptele de adevăr și de semnificație sunt legate în mod inextricabil, reprezintă astăzi un loc comun. „Teoriile clasice ale adevărului” (teoriile corespondenței și coerenței), contemporane cu scrierile lui Frege au ignorat acest raport. Aceste teorii considerau semnificația drept ceva dat. Ele nu puneau întrebările „ce face ca, în general, expresia unei *propoziții** (Satz) să fie adevărată?”, și ce face ca, în general o *judecată* să fie adevărată?” Prin judecată trebuie să înțelegem aici ceea ce *exprimă* o propoziție, iar pentru a înțelege judecata trebuie să cunoaștem ce semnifică propoziția.

De aici decurge că, punând întrebarea „ce face ca, în general, o judecată să fie adevărată?”, noi presupunem că semnificația propozițiilor poate fi înțeleasă drept ceva care precede cunoașterea a ceea ce le face pe ele adevărate sau false. Însă această presuposiție nu permite decât un răspuns trivial la întrebare. Aproape că am putea considera că orice poate face ca o propoziție să fie adevărată, acest lucru fiind dependent doar de ceea ce *semnifică* propoziția. Și din faptul că noi înțelegem ce anume face ca propoziția să fie adevărată, vom înțelege și ce semnifică aceasta.

* Am tradus termenul englez „sentence” prin cel de „propoziție” în sens gramatical (în germană „Satz”), iar termenul de „proposition” din engleză prin „judecată” (în sens logic).

Iată de ce o explicație care presupune semnificația drept ceva dat nu poate fi o explicație lămuritoare pentru conceptul de adevăr. Este imposibil să înțelegem semnificația fără să cunoaștem condiția de adevăr a judecăților.

Adevărul și semnificația nu pot fi explicate decât *împreună*, ca părți ale unei teorii unice.

Frege înlătură teoria corespondenței*. El vede foarte clar că conceptul de adevăr nu poate fi posterior înțelegerii sensului. Această conexiune între adevăr și sens relevată de Frege va fi explicată mai apoi cu multă claritate de către Wittgenstein în *Tractatus*¹⁾. Frege împinge destul de departe reacția sa împotriva „teoriilor adevărului”, declarând adevărul ca o problemă nedefinibilă. Dacă se contestă posibilitatea unei caracterizări *generale* netriviiale a condiției de adevăr a unei judecăți (când semnificația propoziției care o exprimă este sesizată ca un „dat”), aceasta nu înseamnă niciodată că condițiile de adevăr ale propozițiilor unui limbaj determinat nu pot fi precizate caz cu caz sau, mai exact, în manieră inductivă cu ajutorul unei teorii semantice a acestui limbaj.

Acest lucru este posibil, întrucât la Frege teoria referinței reprezintă fundamentul unei teorii a sensului. Negarea posibilității unei caracterizări *generale* a condiției de adevăr a unei *judecăți* nu spune nimic cu privire la posibilitatea unei teorii care să permită *stabilirea caz cu caz* a condiției de adevăr a fiecărei *propoziții*. Problema care se pune nu este aceea dacă o astfel de specificare inductivă a condițiilor de adevăr este posibilă, ci de a ști la ce ne ajută. Tarski a propus ca acest procedeu să se folosească pentru definiția adevărului, adică pentru definiția predicatului „adevărat”, atunci când acesta se aplică la propozițiile unui limbaj dat²⁾.

* Împotriva teoriei adevărului – corespondență Frege aduce în principal următoarele argumente: a) corespondența, în sens de „acord” nu se poate stabili decât între lucruri de aceeași natură; b) conceperea adevărului în sensul corespondenței implică regresia la infinit (N.T.)

Dar dacă noi nu știm ce este adevărul și nu cunoaștem semnificațiile expresiilor acestui limbaj, atunci o asemenea definiție nu va aduce nici o lumină cu privire la ceea ce înseamnă „adevărat” pentru o propoziție a limbajului respectiv.

Iar dacă o înțelegere a acestui limbaj este deja presupusă, atunci definiția n-ar mai fi altceva decât un mijloc incomod de a determina ceea ce înseamnă „adevărat” pentru o propoziție. Pornind de aici, se poate spune că o definiție tarskiană a adevărului conferă sens cuvântului „adevărat” aplicat la propozițiile unui limbaj particular în măsura în care semnificațiile propozițiilor sunt date.

Davidson propune să se folosească specificarea condițiilor de adevăr în sens opus, adică să se procedeze presupunând conceptul de adevăr ca fiind cunoscut și să se interpreteze teoria care determină condițiile de adevăr ale propozițiilor acestui limbaj ca explicație a semnificației propozițiilor și cuvintelor componente³⁾. Propunând aceasta, Davidson revine la o abordare similară cu aceea a lui Frege. Există totuși două aspecte diferite. În primul rând, deși Davidson nu este nevoit să respingă distincția stabilită de Frege între sens și referință, el nu examinează vreo specificare a sensului expresiilor. În fond, proiectul lui Davidson este acela de a ajunge la o teorie a referinței în care sensul expresiilor să nu fie numit, ci să apară ca evident.

Din acest punct de vedere este clar că Davidson rămâne fidel lui Frege. În *Grundgesetze* regulile care stabilesc referenții expresiilor limbajului simbolic sunt concepute de Frege ca mijloc de a arăta sensul acestor expresii, fără să fie necesară, nici chiar posibilă, enunțarea acestui sens. A doua diferență dintre o teorie fregeană și una davidsoniană este, totuși, incontestabilă și, din punctul nostru de vedere, este cea mai importantă. Ea se bazează pe faptul că, în proiectul lui Davidson, noi putem să ne dispensăm de teoria forței unui enunț. În teoria sa a semnificației, nu este necesară descrierea, nici

chiar menționarea activităților lingvistice ale aserțiunii, interogației, rugăminții, sfatului, ordinului etc. Teoria va specifica doar condițiile de adevăr ale tuturor propozițiilor și, astfel, vor fi determinate semnificațiile ansamblului expresiilor.

Pentru a surprinde specificul concepției lui Davidson, este important să înțelegem că această concepție presupune sesizarea conceptului de adevăr. În acest context, conceptul nu poate fi gândit după definiția tarskiană a adevărului. Dacă definiția adevărului se stabilește pentru a fixa sensul predicatului „este adevărat”, atunci practic nu poate fi vorba atât de o definiție, cât mai ales de o teorie care permite determinarea semnificațiilor pentru expresiile limbajului. Evident, această a doua formulare a enunțului condițiilor de adevăr nu ne aduce nimic nou, căci ea nu ne spune ceva care să nu fi fost conținut deja în primul enunț prezentat ca definiție.

Este clar că fără cunoașterea prealabilă a limbajului și a semnificației de „adevărat”, acest procedeu nu ne învață nimic cu privire la semnificațiile cuvintelor din limbaj. Mai general, în măsura în care noi nu *știm altceva* despre conceptul de adevăr decât că el corespunde definiției adevărului pentru propozițiile limbajului, enunțul condițiilor de adevăr ale unei propoziții nu ne permite să deducem ceva în legătură cu semnificația acestei propoziții. Este esențială în proiectul lui Davidson existența unei înțelegeri a priori a conceptului de adevăr, înainte de a ne ocupa de o teorie. Numai astfel enunțarea condițiilor de adevăr ale propozițiilor ne va permite să cunoaștem ce semnifică ele.

În ce constă o asemenea înțelegere a priori a conceptului de adevăr? Nu este necesar ca ea să includă cunoașterea condițiilor în care propozițiile limbajului sunt adevărate, căci această cunoaștere va fi stabilită prin teoria adevărului. În revanșă, ceea ce trebuie să cuprindă este sesizarea legăturii conceptuale dintre semnificație și adevăr. Aceasta înseamnă în continuare că trebuie să știm, cel puțin

implicit, cum este determinată semnificația unei propoziții de către condiția sa de adevăr. În acest moment, sesizarea semnificației unei propoziții implică în mod necesar să înțelegem cum se folosește propoziția în comunicarea lingvistică. Davidson o spune explicit: teoria semnificației unui limbaj trebuie să fie construită astfel încât cel care o cunoaște să fie în măsură să vorbească acest limbaj. Locutorul nu vede în propozițiile limbajului doar niște mijloace pentru exprimarea gândurilor (unde un gând nu este încă o judecată, ci doar conținutul unei judecăți), ci el recunoaște în fiecare propoziție semnificația expresiei sale, având posibilitatea de reacționa adecvat și de a fi în măsură să exprime propoziții conforme cu o situație.

Dar cele spuse conțin încă multe elemente implicite, care, într-o teorie a semnificației, trebuie să fie explicite. Ceea ce rămâne implicit este faptul că fiecare trebuie să sesizeze conceptul de adevăr pentru a fi în măsură să înțeleagă o teorie davidsoniană a adevărului *ca* o teorie a semnificației, adică pentru a fi în măsură să recunoască – cu ajutorul condițiilor de adevăr – cum se utilizează propozițiile. Ceea ce trebuie să sesizeze locutorul este conexiunea dintre adevăr și semnificație. Până când natura exactă a acestei conexiuni nu este expusă în mod explicit, descrierea teoriei adevărului nu conferă o explicație filosofică adecvată conceptului de semnificație.

Așadar, putem afirma că Davidson comite o eroare inversă față de aceea a partizanilor teoriei adevărului – corespondență și adevărului – coerență. Eroarea acestora constă în faptul că încearcă să impună o explicație a adevărului care presupune cunoașterea prealabilă a conceptului de semnificație, or cele două concepte trebuie explicate *împreună*. La rândul său, Davidson face o eroare în sens invers, întrucât încearcă să explice semnificația presupunând conceptul de adevăr ca fiind deja cunoscut. Totuși, o explicație adecvată pretinde explicarea *împreună* a celor două concepte.

În orice caz, explicarea împreună a adevărului și semnificației nu dezmințe punctul de vedere fregean, care acordă un rol central conceptului de adevăr în explicarea sensului. În concepția lui Frege, conceptul de adevăr ocupă mijlocul distanței dintre sens și întrebuintare. Pe de o parte, conform cu teoria dezvoltată de Frege și adaptată de Davidson, condiția de adevăr a propoziției determină gândul exprimat de propoziție. Pe de altă parte, după principiile asupra cărora cei doi autori au păstrat tăcerea, condiția de adevăr a propoziției reglează întrebuintarea (Gebrauch) propoziției în discuțiile cu ceilalți locutori. În acest fel este totdeauna posibil să descriem direct întrebuintarea și să o concepem ca factor determinant al semnificației, în timp ce conceptul de adevăr va fi plasat într-un rol subordonat și fără funcție reală. Este calea pe care o alege Wittgenstein în ultima sa filosofie. Datorită faptului că conceptul de adevăr nu mai joacă nici un rol într-o teorie care explică în ce constau semnificațiile propozițiilor, situația se poate caracteriza efectiv prin presupoziția că semnificațiile acestor propoziții sunt deja date.

Să luăm exemplul următor. Dacă brazilienii vorbesc portugheza și Smith spune „Brazilienii vorbesc portugheza”, atunci Smith spune adevărul. Aceasta ilustrează un principiu general de echivalență între o propoziție care conține cuvântul „adevărat” și altă propoziție care nu-l conține. Conform cu această reprezentare, acest principiu de echivalență este singura rațiune a prezenței cuvântului „adevărat” în limbaj. Acest principiu este în mod precis analog cu o explicație a termenului „a denota” prin intermediul principiului general astfel formulat, spunând că „Germania” denotă Germania. Însă trebuie să fim prudenți când considerăm că acest principiu conține semnificația completă a termenului „denotă”. Dacă am avea de-a face cu un locutor care nu cunoaște verbul „a denota”, ar fi posibil să-i explicăm acest verb spunând că „Paris” denotă „Paris”, că „Germania” denotă Germania etc. Dar dacă locutorul răspunde: „presupun că cuvântul

francez « Allemagne » și cuvântul german « Deutschland » denotă Germania”, el reține de fapt ceva mai mult din explicația noastră decât schema „X denotă Y”. Același lucru este valabil pentru principiul de echivalență aplicat la „adevăr”. Schema « p este adevărat dacă și numai dacă p » nu ne spune nimic cu privire la ceea ce înseamnă că o propoziție dintr-o altă limbă decât româna este adevărată.

Procedând în acest fel, scopul unei explicații a conceptului de adevăr va fi acela de a retrage acestui concept orice funcție teoretică în explicația conceptului de semnificație lingvistică. În loc de a caracteriza semnificația prin condițiile de adevăr și de a explica pe urmă cum depinde utilizarea unei propoziții de semnificația sa astfel caracterizată, acest procedeu pretinde să descriem imediat utilizarea propoziției. Astfel descriția devine *constitutivă* semnificației propoziției.

Dezavantajul acestei abordări constă în faptul că, prin natura sa, ea este una nesistematică. În schimb, Wittgenstein, tocmai în aceasta vede un avantaj, pentru că el acordă o mare importanță diversității actelor de limbaj și contribuțiilor pe care diferitele genuri de cuvinte le au în formarea propozițiilor noastre. Grija pentru ordine nu este totuși singura motivație a unui procedeu sistematic. Acesta, la fel ca orice prezentare axiomatică a unei teorii matematice, servește evidențierii presuposițiilor inițiale. O descriere a utilizării unei expresii particulare sau a unui tip anume de propoziție presupune, într-adevăr, înțelegerea unei părți considerabile din restul limbajului. Numai o teorie sistematică permite să se recunoască în ce măsură semnificația lingvistică poate fi explicată fără aportul a priori al conceptelor semantice.

Cazul ideal ar fi acela în care semnificația lingvistică ar fi explicată fără să se presupună cunoașterea prealabilă a vreunui concept semantic. Altfel este dificil de arătat cum se ajunge la aceste concepte sau să se evite o explicație circulară a ceea ce înseamnă utilizarea

acestor concepte. Scrierile lui Frege nu permit să se vadă dacă acest ideal i se pare accesibil. Din faptul că adevărul nu se poate defini ca atare, nu decurge că adevărul nu se poate explica, deși Frege nu oferă o analiză satisfăcătoare pentru explicațiile care nu sunt definiții. Poate că o explicație satisfăcătoare a conceptului de adevăr ar fi posibilă dacă s-ar putea realiza o analiză substanțială a conceptelor de „asertiune” și de „judecată”. Însă, în legătură cu această problemă, Frege ne lasă în obscuritate. Și nici Wittgenstein nu ne spune mai mult în privința posibilităților de realizare a propriului său program. Un inconvenient suplimentar al respingerii procedurilor sistematice constă în faptul că această respingere ne lasă fără posibilitatea de a judeca, înainte de realizarea procedurii, dacă o astfel de strategie ne asigură succesul.

EXPULZAREA GÂNDURILOR DIN MINTE

Am văzut, aşadar, moştenirea lăsată de Frege filosofiei analitice. La capătul acestui fir se mai găseşte un nod care încă nu a fost desluşit. Anumite caracteristici ale teoriilor lui Frege conţin germeni pentru dezvoltări viitoare. Dar în pofida exemplului dat în *Grundlagen*, poate părea încă surprinzător faptul că turnura lingvistică a devenit o strategie metodologică pentru un întreg curent filosofic. Turnura lingvistică nu ţine atât de detaliile filosofiei lui Frege – filtrate şi transmise prin scrierile anumitor autori (Russell, Wittgenstein şi Carnap) influenţaţi direct de către el –, cât de o concepţie fundamentală, comună lui Frege şi altor filosofi de limbă germană, şi anume: expulzarea gândurilor din minte.

Potrivit lui Frege, gândul – conţinutul unui act de gândire – nu este un element constitutiv curentului conştiinţei. El afirmă în mod repetat că gândurile nu sunt conţinuturi ale minţii (mind) sau ale conştiinţei (conscience), aşa cum sunt de exemplu senzaţiile, imaginile mentale şi alte lucruri de acest fel, pe care Frege le include în sfera termenului general de „reprezentare” (Vorstellung). Frege acceptă, desigur, că sesizarea unui gând este un act psihic. Dar este un act prin care mintea sesizează ceva ce-I este exterior (în sensul că e ceva care există independent de faptul că este sesizat de un subiect sau altul). Aşadar, gândurile sunt obiective, în timp ce reprezentările nu sunt. Eu pot, fireşte, să comunic unei alte persoane ceva cu privire la ceea ce

este reprezentarea mea, dar ea rămâne în mod esențial reprezentarea mea. Iată de ce nu se poate spune în ce măsură reprezentarea mea este asemănătoare cu a celeilalte persoane. În schimb, eu pot să comunic altei persoane gândul care – mi vine în minte sau care, după judecata mea, poate fi adevărat sau fals.

Dacă lucrurile ar sta altfel, noi n-am putea să știm niciodată dacă suntem sau nu de aceeași părere. Datorită acestei situații, un gând nu poate să-mi aparțină în sensul în care îmi aparține o senzație. Un gând este comun tuturor, deoarece cu toții au acces la el. Din cauză că Frege nu recunoaște categoria intermediară de „intersubiectivitate”, distincția sa între obiectiv și subiectiv este foarte rigidă. În concepția sa, ceea ce este subiectiv este esențialmente privat și incomunicabil. El crede că existența a ceea ce este comun tuturor trebuie să fie independentă de fiecare. Din punctul de vedere al lui Frege, gândurile și componentele lor semantice (*Sinnbausteine*) formează o „a treia lume” a entităților atemporale și imuabile, care există independent de faptul că sunt sesizate, exprimate sau nu.¹⁾

Consecința practică a acestei teorii ontologice a fost înlăturarea psihologismului. Dacă gândurile nu aparțin conținutului mental, atunci ele nu pot fi analizate în termeni de operații mentale individuale. Așadar, logica și teoriile gândirii și semnificației trebuie să fie clar diferențiate de psihologie. Frege ajunge în mod independent la această poziție, dar nu este singurul care o susține. Bolzano stabilise deja o diferență între subiectiv și obiectiv în cadrul căreia utiliza aproape aceleași concepte ca și Frege, anticipând reproșul pe care Frege îl face lui Kant pentru diferențierea neclară a celor două domenii. Ca și Frege, Bolzano face deosebirea între reprezentările obiective și cele subiective, adică între „reprezentările dobândite” și „reprezentările în sine”²⁾, ceea ce corespunde exact distincției stabilită de Frege între reprezentare și sens.

Bolzano face o diferențiere asemănătoare între judecățile pe care le gândim și judecățile în sine, acreditând o distincție analoagă făcută înainte de Leibniz și Herbart. Judecățile în sine stabilite de Bolzano reprezintă, desigur, echivalentul gândurilor de care vorbește Frege. Ca și Frege, Bolzano crede că reprezentările în sine și judecățile în sine sunt obiective și nu depind de modul în care noi le sesizăm. La fel ca Frege, Bolzano este de părere că acestea nu sunt „reale”. Dar – și de astă dată se deosebește de Frege – Bolzano neagă acestora orice existență. Se pare însă că el se gândește la același lucru ca și Frege atunci când desemnează gândurile și alte obiecte ca fiind obiective dar non-reale, ceea ce înseamnă că ele nu joacă nici un rol în relațiile cauzale³⁾. Nu avem însă nici un motiv să presupunem că Frege l-a citit pe Bolzano, în schimb Husserl și Meinong l-au citit efectiv, urmându-l în ideea expulzării gândurilor din minte (în sensul fregean al acestei expresii). În cazul lui Husserl, acest pas este făcut după ce, în prealabil, în a sa *Philosophie der Arithmetik* (1891)⁴⁾, el a apărut psihologismul, față de care va deveni mai apoi un oponent vehement.

Recent, unii autori de tradiție analitică îi reproșează lui Frege interpretarea sa excesiv subiectivă a senzațiilor și imaginilor mentale. Aceste reproșuri trimit, în mod firesc, la critica wittgensteiniană a definiției ostensive individuale, critică îndreptată ea însăși împotriva posibilității unui limbaj individual. Dar pentru Wittgenstein această critică nu reprezintă numai un argument de filosofie a limbajului, ci este vorba de a stabili argumentele cu care să se înlăture definitiv concepția despre un obiect individual pe care numai eu singur l-aș putea recunoaște. Atunci când se recunoaște un obiect care reapare, are loc o judecată particulară, iar o judecată de acest gen implică ceea ce Frege numea gând.

┌ În fond, Wittgenstein presupune că noi nu putem să admitem existența unui obiect decât atunci când este posibil să avem gândul cu privire la el și, în particular, să-l recunoaștem ca fiind acel obiect.

Astfel, el nu presupune că toate gândurile sunt exprimate în limbaj, dar arc în vedere faptul că toate sunt exprimabile în limbaj. În măsura în care există obiecte individuale, trebuie să existe gânduri individuale în legătură cu ele, și în măsura în care există gânduri individuale, atunci ar putea să existe un limbaj individual în care acestea să se exprime. Trebuie să admitem caracterul individual și subiectiv al senzațiilor, dar se impune, totuși, să contestăm caracterul lor *radical* individual (și subiectiv) după modelul lui Frege. Ele nu sunt nici incomunicabile, nici accesibile subiectului independent de criteriile valabile pentru ceilalți. }

Argumentele lui Frege – în opoziție cu psihologismul – urmăresc să arate că gândurile nu sunt conținuturi ale minții, că ele sunt totdeauna astfel formulate încât depind de opoziția dintre, pe de o parte, caracterul subiectiv și incomunicabil al „reprezentărilor” și, pe de altă parte, caracterul obiectiv și comunicabil al gândurilor. Aceasta ne conduce imediat la presupunerea că distincția de mai sus va rămâne fără efect în momentul în care interpretarea subiectivistă a „reprezentărilor” va fi abandonată. Numai că ar fi vorba de o presupunere eronată, deoarece și Wittgenstein, la rândul său, delimitează la fel ca Frege conținuturile minții. Frege admite că sesizarea unui gând este un act mental, deși gândul astfel sesizat nu aparține conținutului minții. Wittgenstein merge mai departe atunci când contestă că înțelegerea ar fi un act mental, el oferind ca exemple autentice de procese mentale exact ceea ce Frege ar fi numit la fel: „diminuarea sau intensificarea unei senzații dureroase, audierea unei melodii sau a unei propoziții”⁵⁷ }

Semnificația tezei în conformitate cu care gândurile nu sunt de ordin mental, teză susținută de Bolzano, Frege, Meinong și Husserl, nu apare în mitologia filosofică pe care a suscitată, totuși de exemplu în mitul fregean al celei „de-a treia lumi” sau de mitul husserlian al „finței ideale”. Ea se manifestă mai degrabă în direcția non --

psihologică de analiză a conceptelor și judecăților. De altfel, se poate observa destul de clar cum această teză conduce la nașterea filosofiei analitice, la analiza gândirii cu ajutorul unei analize a limbajului.

Pentru că dacă se acceptă primul pas – expulzarea gândurilor și a elementelor lor constitutive din minte – se poate ajunge la o încurcătură stânjenitoare cu o mitologie ontologică, mitologie care, așa după cum am văzut deja, la Frege se găsește într-o anumită tensiune cu explicațiile detaliate și specifice ale sensului. Pentru a scăpa de aceste încurcături, trebuie să căutăm ceva non-mitologic, dar obiectiv și exterior în raport cu mintea individuală și care să cuprindă gândurile așa cum le sesizează subiectul individual sau cum le poate el admite ori respinge. Și ce ar putea fi acest ceva dacă nu instituția limbajului comun? Accesibilitatea gândurilor se va baza atunci pe posibilitatea expresiei lingvistice, iar obiectivitatea și independența lor față de procesele mentale interne se va găsi în utilizarea *comună* a limbajului, utilizare reglată prin acordul existent în comunitatea lingvistică cu privire la normele de întrebuințare corectă și la criteriile de adevăr ale enunțurilor.

Imediat ce pasul inițial a fost făcut de Bolzano, urmat apoi de Frege, Meinong și Husserl, etapă care presupune expulzarea gândurilor din lumea interioară a experienței mentale, se impune cel de-al doilea pas, respectiv concepția după care gândurile nu sunt doar transmise prin limbaj, ci sunt chiar produse de limbaj. Trebuie să ne întrebăm numai de ce acest pas a întârziat atât de mult. Frege este întemeietorul filosofiei analitice, Husserl este fondatorul școlii fenomenologice, două curente filosofice radical diferite. Ce influență ar fi avut cele două opere în 1903 asupra unui student german de la filosofie? În mod sigur cele două concepții n-ar fi fost percepute ca profund opuse, ci mai degrabă ca două orientări analoage în pofida unor divergențe de interese. Ele ar putea fi comparate cu Rinul și Dunărea, care își au izvoarele apropiate, urmează cursuri paralele, apoi

se îndreaptă în direcții total diferite și se varsă în mări diferite. Cum s-a întâmplat aceasta? Care este ingredientul infim în gândirea celor doi autori care a condus la un efect atât de puternic?

Răspunsul este fără îndoială foarte complex. Eu nu pot spera să ajung aici la un răspuns cuprinzător, nici măcar satisfăcător. Un răspuns complet ar fi de cel mai mare interes. El ar dezvălui cea mai importantă și cea mai perplexă trăsătură a evoluției gândirii filosofice occidentale în secolul al XX-lea și ar permite de departe atât înțelegerea propriei istorii a celor două școli filosofice (analitică și fenomenologică), cât și a altora. Putem risca însă o componentă acceptabilă a răspunsului. Dacă suntem de acord că turnura lingvistică furnizează caracteristica definitorie a filosofiei analitice, atunci ceea ce ea face posibil pentru școala analitică și prin aceasta, ceea ce face imposibil pentru școala fenomenologică, trebuie să joace un rol major în explicarea divergenței dintre ele.

Până să ajungă la concepția sa despre noeme, pe care a dezvoltat-o după *Logische Untersuchungen*, din 1907, Husserl a generalizat noțiunea de sens sau de semnificație. Ceva similar sensului, dar mai general, ar trebui să în – formeze orice act mental, nu doar pe acela care implică o expresie lingvistică, ci, de exemplu, să în formeze chiar actele percepției senzoriale. Un răspuns inițial favorabil este natural. Desigur, cel puțin o analogie vagă se poate face între modul particular în care ceva ne este transmis când înțelegem o expresie referitoare la acel ceva și maniera în care percepem un obiect cu ajutorul organelor noastre de simț.

Dar generalizarea exclude turnura lingvistică. Limbajul nu poate juca un rol special în studiul și descrierea acestor animatori nonlingvistici ai actelor mentale nonlingvistice. Prin contrast, noțiunea fregeană de sens era incapabilă de generalizare. Chiar dacă, după Frege, sensul nu este intrinsec unei expresii lingvistice, el este esențialmente apt să fie exprimat în limbaj, deoarece se află într-o

legătură strânsă cu adevărul gândurilor al căror constituent este. În consecință, nimic n-a putut fi considerat un sens, cel puțin în această modalitate. Așa se face că filosofii care au rămas fideli ideilor lui Frege au reușit să realizeze turnura lingvistică. Această sugestie este seducătoare. Întrucât percepția este actul mental minim, evident și potrivit pentru a fi exprimat în cuvinte, se cuvine să studiem punctele de vedere ale celor doi filosofi inovatori cu privire la relația dintre gândire și percepția sensibilă.

MOȘTENIREA LUI BRENTANO

Cea mai importantă contribuție a lui Franz Brentano în domeniul gândirii filosofice a fost reprezentată de introducerea (sau reintroducerea) conceptului de intenționalitate, chiar dacă el însuși n-a precizat niciodată acest termen. Introducând această noțiune, Brentano oferea succesorilor săi o problemă ce va forma subiectul intenselor lor discuții: problema „reprezentărilor fără obiect” (*gegenstandslose Vorstellungen*). Această problemă va fi cunoscută de către cititorii englezi prin contribuția lui Russell, a cărei teorie a descripțiilor va fi o rezolvare a problemei lansate de Brentano. E greu de afirmat că Brentano a discutat el însuși această problemă. În lucrările sale, ceea ce părea să fie o discuție pe marginea problemei se transforma în cu totul altceva, lăsând mereu deoparte principala problemă. Brentano va trata intenționalitatea ca pe o caracteristică definitorie a ceea ce el numea fenomene mentale, separându-le de acelea pe care le considera a fi fenomene fizice. E foarte important de precizat distincția făcută între *fenomenele* fizice și cele mentale, pentru a nu fi confundată cu *actele* fizice sau mentale. Fenomenele pe care acesta le-a denumit mentale erau toate acte și atitudini. Urmărind să explice ce înțelege el prin termenul de „reprezentare” (*Vorstellung*), Brentano a încercat să stabilească fenomenele mentale pe baza unor exemple concludente, după cum urmează:

„A auzi un sunet, a vedea culoarea unui obiect, a simți cald sau rece, la fel ca și în cazul unor situații similare, sunt exemple pentru

ceea ce eu numesc prin termenul de „reprezentare”. Dar mai înțeleg și gândirea unui concept general. Chiar mai mult de atât, orice judecată, orice inferență, orice amintire, orice așteptare, orice convingere sau opinie, orice îndoială, reprezintă tot atâtea fenomene mentale. Orice emoție poate fi inclusă în acest gen de fenomene: bucurie, regret, frică, speranță, furie, dragoste, ură, dorință, act de voință, intenție, mirare, admirație, milă, etc”.¹⁾

Aceste exemple constituie specii ale fenomenului mental. Pentru Brentano, ele reprezintă de fapt specii prime, deoarece toate acele acte mentale care nu sunt ele însele reprezentări implică reprezentări, așa încât reprezentarea este aceea care conferă actului caracterul său intențional²⁾.

Caracterul intențional al unui act mental constă în orientarea sa către un obiect. Nimeni nu poate avea senzația fricii, a admirației sau a mirării, deoarece atunci când cuiva îi este frică trebuie să-i fie frică de ceva, dacă simte admirație trebuie să admire ceva sau pe cineva, iar dacă este mirat trebuie să se mire de ceva. În cel mai citat pasaj al scrierilor sale, Brentano susține următoarele:

„Orice fenomen mental este caracterizat de ceea ce scolasticii medievali au numit intențional (sau simplu mental), inexistența unui obiect (Gegenstand) sau ceea ce noi am putea numi, deși nu fără echivoc, referință la un conținut, direcționarea spre un obiect [Objekt] (prin aceasta nu trebuie să înțelegem aici ceva asemănător unei caracteristici a unui lucru (cine Realitat)) sau obiectualitate imanentă. Toate fenomenele mentale include ceva ca obiect [Object] în sine, chiar dacă nu toate îl vizează în același fel. Într-o reprezentare ceva este reprezentat, într-o judecată ceva este afirmat sau negat, în dragoste ceva este iubit, în ură, în dorință ceva este dorit etc.”³⁾

Fenomenele fizice, pe care Brentano le opune celor mentale pe baza lipsei de intenționalitate, nu sunt acte în lumea fizică, așa cum de obicei le înțelegem noi, ci *fenomene*. Brentano le consideră calități

fenomenale, asemenea culorilor sau tonurilor auditive, sau complexe de calitate, așa după cum precizează el însuși:

*„Exemple de fenomene fizice ... sunt: o culoare, o panoramă pe care o privesc, un acord muzical pe care-l aud, căldură, rece, o durere pe care o simt, și toate celelalte imagini similare care apar în imaginație ...”*⁴⁾

Brentano insistă asupra faptului că „fenomenele fizice” astfel circumscrise nu prezintă ceva analog caracteristicilor „inexistenței intenționale”. Cu privire la acest punct nu este nevoie de argumente. Ceea ce el numește „fenomene fizice” nu sunt acte nici în sensul cel mai general, și tocmai de aceea nu pot fi exprimate prin referința verbelor tranzitive; va fi o greșeală gramaticală din partea noastră să vorbim despre ele ca fiind obiecte prezente sau absente.

Brentano concluzionează că am putea „defini fenomenele mentale spunând că sunt acele fenomene ce conțin un obiect intențional în ele însele”.⁵⁾ Prin „a conține un obiect intențional în ele însele” se poate înțelege cel mai bine schițând un contrast (ceea ce Brentano nu face) între un act mental și ceea ce noi numim de obicei un act fizic în sine. Până în momentul contactului, actul loviturii cu piciorul în mingea de fotbal ar fi fost același ca și în cazul în care mingea n-ar fi fost acolo. Numai intenția pe care se bazează actul face ca obiectul să fie intrinsec, astfel că eu nu aș fi avut aceeași intenție dacă aș fi făcut numai o mișcare de lovire dar fără impact. Cu alte cuvinte, relația dintre un asemenea act fizic și obiectul său este exterioară față de cea a unui act mental și obiectul său, care este internă.

Brentano nu a greșit când a susținut că obiectul este intrinsec unui act mental. Wittgenstein, de asemenea, a precizat același lucru, anume că relația dintre o intenție și actul intențional, sau dintre o așteptare și evenimentul așteptat este una internă chiar și din punct de vedere gramatical.⁶⁾

Afirmația lui Brentano spune totuși ceva mai mult, pentru că el atribuie obiectului o existență aparte. O asemenea interpretare presupune că un obiect poate avea una sau ambele modalități de existență: poate exista în lumea aceasta exterioară minții, dar poate exista și în minte, fiind încorporat într-un act mental direcționat spre el. Tocmai de aceea nu va fi dificil să explicăm cum poate fi un act mental îndreptat spre ceva anume ce nu are o existență actuală, apoi să admitem existența actuală a unor obiecte pe care nici un act mental nu le vizează. În primul caz obiectul ar trebui să aibă o nonexistență intențională, dar nu o existență în actualitate, pe când în cel din urmă caz ar trebui să existe în realitate în afara oricărui act intențional inexistent. E necesar să admitem posibilitatea ultimului caz dacă vrem să fim realiști în legătură cu lumea exterioară, așa cum e necesar să admitem existența primului caz dacă recunoaștem că mintea nu este constrânsă de realitatea externă. E doar un pas de la susținerea acestei poziții până la a admite teza că obiectul *oricărui* act mental poate fi considerat ca fiind o parte a nonexistenței mentale, dar că ea **reprezintă** numai obiectul exterior, în cazul în care acesta există.

În conformitate cu această poziție a lui Brentano, un act mental este întotdeauna direcționat către ceva care, în calitate de ingredient al actului, este esențialmente un conținut al minții. Cu aceasta am ajuns pe terenul empirismului și nu ne mai putem salva din capcana în care am intrat de bună voie. Dar nu aceasta este calea aleasă de Brentano. Se pare că atunci când în ediția originală a lucrării „Psychologie vom empirischen standpunkt” (Psihologia din punct de vedere empiric) din 1874, Brentano a introdus noțiunea de „nonexistență intențională”, el a vrut într-adevăr să o subscrie obiectelor acțiunilor mentale, ca o modalitate aparte de existență în minte, cu totul distinctă de existența actuală. Însă el sa îndepărtat cu totul de capcana empiristă. Mai mult, nu numai că s-a îndepărtat de reprezentationalism, dar a negat și concepția unei existențe fantomatice a mentalului. Brentano a

continuat să susțină că obiectul unui act mental este intrinsec actului, dar nu a insistat asupra faptului că obiectul ar fi exterior minții, în sensul tare al cuvântului. În sensul slab al „exteriorității”, un obiect exterior numai uneori poate fi opus unui obiect interior, caz în care un obiect intern este corelatul celui exterior.

Obiectul intern al gândirii, în sensul său „internalizat” este un gând. Cu ajutorul acestui obiect interior am putea obține o relație cu un obiect exterior, dar în acest caz este vorba numai de sensul slab al exteriorității. În sensul tare al termenului, un obiect exterior este acela care nu reprezintă un constituent al conștiinței subiectului, ci o parte a lumii obiective independentă de el și de actele mentale. Aceasta a fost precizarea făcută de Brentano înainte de 1905 cu privire la sensul tare al exteriorității.

Spre exemplu, dacă intenționez să mă căsătoresc cu o tânără, sau îi promit acest lucru, atunci tânăra cu care intenționez să mă căsătoresc sau căreia i-am promis că ne căsătorim, nu este numai un obiect al actului meu mental și nici doar o reprezentare a tinerei, ci chiar tânăra însăși. Iată ce susține Brentano în legătură cu această problemă: „E paradoxal să susținem fără să ne îndoim câtuși de puțin că un individ care promite să se căsătorească cu o „*ens rationis*” își va îndeplini promisiunea căsătorindu-se cu o persoană reală”, scria el în 1909.⁷⁾

Așadar, când un act mental este îndreptat spre ceva ce există în realitate ca obiect actual, spunem că obiectul este al actului mental. Aceasta nu înseamnă oare că obiectul poate avea un tip diferit de existență, în calitate de constituent al actului mental, și că, atunci când obiectul actului mental nu are o existență actuală poate aparține numai tipului de existență mentală? Nu, în conformitate cu Brentano cel de mai târziu. În scrierile sale ulterioare el susține că nu există diferite *tipuri* de existență, ci doar existența actuală și că toate celelalte modalități de prezentare ale problemei sunt inadecvate.

„Toate referințele mentale vizează obiecte (Dinge). În multe cazuri, obiectele la care ne referim nu există. Totuși ne-am obișnuit să spunem despre ele că sunt obiecte [ale actelor mentale]. Acesta este un mod impropriu de-a folosi verbul „a fi”, dar care ne permite în mod convențional să vorbim despre ele ca și cum am vorbi despre „apusul” sau „răsăritul” soarelui. Toate acestea înseamnă că există o activitate mentală a unui subiect ce vizează aceste obiecte.”⁸⁾

Acest pasaj conține încă o retractare. În faimosul pasaj citat din „Psychologie vom empirischen Standpunkt” în care Brentano susține cunoscutele teze despre intenționalitate, observăm că obiectul unui act mental nu trebuie să fie o „realitate” (Realität). Brentano folosește termenul de „real” la fel cum Frege îl folosește pe cel de „actual” (Wirklich), în sensul de „implicare într-un lant cauzal”, iar termenul de obiect (Ding) pentru a desemna clasa restrânsă a individualilor concreți, care, pentru el, pot fi sau materiali, sau spirituali. Cu alte cuvinte, substanțe, în sensul lui Descartes. El nu susține doar – ca în timpul când scria „Psihologia” – că obiectul unui act mental nu poate fi un obiect în acest sens, ci admite că poate fi un „conținut”, respectiv conținutul semnificativ al unei judecăți. În scrierile sale ulterioare, obiectul unui act mental poate fi doar un obiect (indiferent dacă există în actualitate sau nu). Cu alte cuvinte, toate actele mentale trebuie să fie orientate către individualii concreți, ca obiecte ale lor. Această idee l-a îndemnat pe Brentano să încerce mai departe să explice o mulțime de contraexemple aparente.

În strategia sa generală, el admite o varietate mare de „moduri de reprezentare”, adică o varietate de tipuri de acte mentale ce implică relații diferite cu obiectele intenționalității lor. În acest fel, el a înlăturat întreaga clasificare a obiectelor ideale admisă de Husserl și Meinong, sau a obiectelor presupuse de Frege ca fiind obiective dar „non-actuale”, idee pe care trebuie să o acceptăm pentru a nu cădea în psihologism sau fizicalism. În ceea ce privește „obiectele” lui

Meinong – echivalentul „gândurilor” lui Frege – Brentano a fost cât se poate de caustic.

Cum a putut atunci Brentano să susțină, în pasajul mai sus citat, că „în multe cazuri obiectele la care ne referim” – adică obiectele actelor noastre mentale – „nu există”? Așa după cum în mod corect observă și Follesdal⁹⁾, în acest context miza este aceeași ca și la Frege, atunci când vorbește despre referința la numele proprii. Pentru Frege, de exemplu, atunci când eu vorbesc despre lună, nu reprezentarea mea a lunii exprimă „referința” (Bedeutung), ci corpul celest însuși numit „lună”.

„...Atunci când spunem lună, nu ne referim la reprezentarea noastră despre lună și nu ne mulțumim cu simplul sens al termenului, ci presupunem și un referent. A susține că în propoziția „Luna este mai mică decât Pământul” se află în discuție reprezentarea lunii, ar însemna să înțelegem în mod greșit sensul acesteia. Dacă acesta ar fi fost cazul, atunci vorbitorul ar fi folosit fraza „reprezentarea mea despre lună”.¹⁰⁾

Dar rămâne neexplicat faptul cum poate exista un act mental genuin chiar în lipsa unui obiect referențial. S-ar putea, de exemplu, să-mi fie frică sau să mă amuz de ceva iluzoriu și mai presus de toate aș putea fi victima halucinației sau a altor iluzii senzoriale. Acestea au totuși caracteristicile intenționalității: o iluzie auditivă sau vizuală nu se referă numai la simpla lipsă a vederii sau auzului. A avea aceste caracteristici înseamnă a putea fi orientat spre un obiect, sau conform ipotezei în acest caz nu avem nici un obiect de referință. Nu putem spune că în asemenea cazuri obiectul este un constituent al minții subiectului, pentru că dacă am susține acest lucru nu putem să nu afirmăm la fel în cazul unei percepții reale. Așa după cum a observat Frege, acest subterfugiu poate fi blocat verbal. Dacă, spre exemplu, subiectul are iluzia că în fața sa se află un stejar și formulează anumite enunțuri despre el, atunci dacă un ascultător sugerează că el se referă

la reprezentarea stejarului, el ar putea spune ceva de genul: „Eu nu mă refer la nici o reprezentare, ci la copacul concret de acolo”. Aici intenția subiectului este precumpănitoare. Dacă el afirmă că ceea ce vrea el să spună se referă la un stejar și nu la reprezentarea acestuia, atunci, chiar dacă nu ar avea în vedere nici un stejar, el nu se poate referi decât la un stejar și la nimic altceva. În mod asemănător se petrec lucrurile și cu gândurile subînțelese. Un subiect ar putea să nu se gândească la nimic, dar el nu poate să se gândească la ceva la care în mod expres nu vrea să se gândească.

Cu siguranță că Brentano a crezut că este suficient să observi că „dacă cineva se gândește la ceva, cel care se gândește trebuie să existe, dar obiectul gândului său nu trebuie să existe cu necesitate”¹¹⁾. Acest lucru este inadecvat: de ce fraza „obiectul gândului său” mai este susținută? Meinong rezolvă problema negând că ar putea să existe „reprezentări fără obiecte”. Numai prejudecățile noastre ne conduc spre această idee. Nu toate obiectele există, ci doar unele dintre ele, iar referirile noastre la obiecte care nu există sunt la fel de problematice ca și cele ale căror obiecte există.

O astfel de soluție nu a fost acceptată de către Brentano, el negând vehement admiterea oricărei noțiuni de „ființă” distinctă de aceea de „existență”. Dacă, pe de altă parte, a fost negat obiectul unui gând ce nu se susține, aceasta ar însemna să echivalăm enunțul „Obiectul acestui gând nu există” cu enunțul „Acest gând nu are un obiect”. Dar această idee ar intra categoric în contradicție cu principiul fundamental al lui Brentano după care orice act mental este direcționat spre un obiect și, în particular, că orice gând ar trebui să fie un gând despre ceva, o teză greu de susținut fără să admitem că există ceva despre care se gândește. Brentano nu a acceptat să se spună că într-un astfel de caz obiectul actului mental este un constituent al minții subiectului. Dar nu în cazul în care obiectul există. O asemenea poziție ar fi de nesusținut pentru că am cădea repede în colapsul unei

soluții în care obiectul unui act mental s-ar găsi în fiecare caz în interiorul conștiinței subiectului. Intenționalitatea este considerată în mod natural ca fiind o relație între actul mental (sau subiectul său) și obiectul actului. Dar cum poate exista o relație când cel de-al doilea termen al său nu există?

Aceasta a fost, așadar, problema transmisă de Brentano succesorilor săi. Frege, în prima sa perioadă, până în 1890, nu a făcut distincția între semnificație și obiectul semnat, ci a folosit termenul de „conținut” pentru amândouă. Tocmai de aceea el a concluzionat că atunci când un termen singular *vid* apare într-o propoziție, *acea* propoziție este lipsită de conținut. Dacă părții îi lipsește conținutul, întregul va fi și el lipsit de conținut.¹²⁾

Începând cu 1891, Frege a început să distingă între sens și referință. Un nume poate fi lipsit de referință, dar poate să aibă un sens. O propoziție ce-l conține nu poate fi adevărată sau falsă, întrucât dacă partea este lipsită de referință, atunci și întregului trebuie să-i lipsească referința. Or, în teoria lui Frege, referința propoziției este o *vaioare de adevăr*. Totuși, propoziția poate exprima un gând dacă numele are un sens. Nu există un răspuns simplu pentru întrebarea dacă un vorbitor ce exprimă o asemenea propoziție ar putea să nu fi spus nimic: el a exprimat un gând, dar nu a spus nimic care să fie adevărat sau fals.

Rămân încă unele stângăcii în această parte a teoriei fregeene, dar autorul este mulțumit de răspunsurile găsite. Spre deosebire de Husserl și Meinong, el nu l-a urmat pe Brentano. Din moment ce nu a subscris tezei intenționalității, conform căreia orice act mental are un obiect, Frege nu a mai trebuit să rezolve problema concilierii teoriei sale cu această teză.

Într-un studiu nepublicat, „*Intentionale Gegenstände*”, pe care Husserl l-a scris în 1894, el a concluzionat că „intenționalitatea obiectuală” *nu* este o relație, ci o proprietate a conținutului obiectiv al

actului mental.¹³⁾ Această proprietate este ceea ce numim „reprezentarea unui obiect” sau „referirea la (*Meinen*) un obiect”. Conținutul actului trebuie să fie identificat cu o semnificație (*Bedeutung*), conceput ca o paralelă strictă cu semnificațiile redată în expresiile lingvistice. „Semnificația singură este caracteristica intrinsecă și esențială a unei reprezentări [*Vorstellung*], în timp ce referința obiectuală indică anumite legături de adevăr și de judecăți în care semnificația este o simplă componentă”¹⁴⁾. Trebuie spus atunci că referința ipotetică sau reală la un obiect este o trăsătură a semnificației explicabilă în termenii rolului ei în relațiile inferențiale.

Convergența dintre teoriile lui Husserl și Frege în această fază este izbitoare. Modul în care Husserl își dezvoltă ideile în „*Logische Untersuchungen*”(1900-1901) relevă afinitatea tot mai apropiată cu Frege. Husserl distinge între substanța și calitatea unui act mental, subliniind că actele ce diferă în calitate trebuie să aibă o substanță comună¹⁵⁾. Calitatea corespunde aici la ceea ce Frege numește „forța” atașată unei expresii, care distinge o aserțiune de o întrebare al cărei sens poate fi același. Diferența este că Husserl nu împărtășește precauția lui Frege, dar este pregătit să admită o mare varietate de calități distincte. Substanța corespunde la ceea ce Frege numește sens. Husserl explică faptul că el se abține să folosească termenul de „semnificație” deoarece calitatea poate fi considerată ca parte a semnificației. Și el are dreptate pentru că noi ar trebui să privim o propoziție asertorică și întrebarea corespunzătoare ei ca fiind diferite în semnificație. El spune clar că diferența în privința obiectului la care ne referim trebuie să implice o diferență în legătură cu substanța, dar că poate exista o diferență și între substanțele a două acte, deși ambele se referă la același obiect. Acest lucru ne conduce la o paralelă cu Frege, care spune că o diferență în ceea ce privește referința presupune o diferență de sens, dar că sensurile a două expresii pot fi diferite, deși referința rămâne aceeași.

Mai mult, începând cu „Logiche Untersuchungen”, Husserl distinge ferm între semnificații obiective și reprezentări subiective, așa după cum Frege a subliniat deja diferența în lucrarea „Grundlagen” din 1884, iar Brentano o făcuse și mai înainte. Făcând o asemenea distincție, Husserl s-a îndepărtat de psihologism, devenind, alături de Frege, principalul opozant al curentului psihologist.

Există, totuși, diferențe notabile între cei doi. Frege aplică teoria sa în exclusivitate ideilor și propozițiilor care le exprimă. El a fost preocupat numai de acele acte mentale sau atitudini ce pot fi transmise de semnificațiile limbajului. Adică de ceea ce Russell numește „atitudini judicative” sau, cu alte cuvinte, acele atitudini ce pot fi subscrise altora din semnificația unei propoziții care implică clauza unei exprimări (oratio obliqua). „Semnificația” lui Husserl corespunde la „sensul” lui Frege, dar el o folosește nu numai în legătură cu ceea ce numește „acte expresive” evocate de semnificația unei expresii lingvistice, ci referitor la toate actele mentale ce nu pot fi calificate în vreun fel, adică la toate acelea care prezintă fenomenul intenționalității. În mod evident, pentru Husserl semnificația era diferită de limbaj, chiar dacă putea fi exprimată în cuvinte. Sensurile sunt independente în raport cu limbajul și pentru Frege, căci ele nu depind de ceea ce le exprimă. El a ținut să sublinieze, în același timp, că noi nu putem sesiza sensurile prin expresiile verbale sau simbolice. Se pare că Husserl s-a angajat aici într-o generalizare prea ambițioasă.

Mai mult decât atât, concepția lui Husserl asupra referinței rămâne vagă.

Termenul fregean de *referință* (*Bedeutung* în sensul său excentric) a fost direcționat spre determinarea valorilor de adevăr: a desemna o referință a unei expresii înseamnă a-i stabili rolul într-un sistem unde orice propoziție ce o conține poate fi determinată ca adevărată sau falsă. Tocmai de aceea el și-a stabilit un principiu clar de decizie asupra a ceea ce este referința expresiei unei categorii logice.

Lui Husserl îi lipsește un astfel de principiu, motiv pentru care este confuz în legătură cu expresiile care, în afara termenilor singulari, pot fi luate ca referințe. El face distincție între semnificație și corelația obiectuală numai pentru termenii singulari. În particular, el crede că un predicat sau un termen general au ca referință un obiect individual la care se aplică, în timp ce Frege susține că referința unui astfel de predicat poate fi un concept. Pentru Frege, faptul că nu există obiecte la care să se aplice un predicat (obiectele care nu cad sub concept) nu înseamnă că acel predicat este lipsit de referință. Mai mult, acest lucru nu amenință valoarea de adevăr a unei propoziții ce-l conține. Din punctul de vedere al lui Husserl, clasa actelor mentale, care include actele expresive (ce sunt fără corelație obiectuală), este mult mai extinsă.

Există o tendință filosofică persistentă care, între filosofi de orientare analitică, este ascendentă în ultimii ani, tendință ce repudiază orice noțiune despre sens în favoarea referinței. Russell este un exemplu al acestei tendințe, din cauză că lui îi este teamă să admită noțiunea de sens care i-ar fi putut amenința realismul. Această tendință este mult mai puternică atunci când sunt luați în discuție termenii singulari. Teza „referinței directe”, și anume că doar caracteristica lingvistică a unui nume propriu, strict vorbind, constă în referința sa, este fără îndoială atrăgătoare la prima vedere. De altfel ar fi absurd să se aplice termenilor compuși asemenea descripții definite. Cei care înclină să accepte această teză sunt obligați să susțină că descripțiile definite nu sunt termeni singulari veritabili. Substratul acestei controversă populare acum este modul de comportare al termenilor, care diferă de acela al numelor proprii în contexte modale și temporale. Așa după cum observă Gareth Evans, deși poate fi admisă o dispută în acest sens, există nume proprii a căror referință este fixată descriptiv. Atribuirea de sensuri sau semnificații este obligatorie ca și

la descripțiile definite, neexistând vreun temei de a le nega titlul de termeni singulari.¹⁶⁾

Tendința aceasta este pe cât de perenă pe atât de retrogradă, dar Husserl nu a fost afectat de ea ! El nu a văzut nimic problematic în a atribui semnificații termenilor singulari, sau să-i distingă de obiectele denotate, așa după cum Frege a distins între sensul lor și referință. Nu e necesar să-i atribuim lui Husserl această diferențiere sub influența lui Frege, așa cum au făcut unii. Prin atribuirea de semnificație sau de sens unui termen singular se încurajează diferențierea între acesta și referința sa. Ajungem astfel să analizăm cum funcțiile limbajului au impus ca o noțiune ce se referă la ceva din semnificația unui termen singular să presupună utilizarea acelui termen în discuția despre un obiect particular. Așadar, nu trebuie dovedit că, în general, termenii singulari au referință.

Singura idee problematică rămâne aceea dacă este corect să atribuim un sens unui astfel de termen care este distinct de referința sa. Sensul sau semnificația unui termen singular, inclusiv a unui nume propriu, este modul prin care obiectul la care se referă este prezentat cuiva care cunoaște limbajul de care aparține termenul. În alte cuvinte, prin intermediul lui cunoaștem natura obiectului la care se referă și selectăm obiectul particular pe care-l denotă. Va fi greu să ne îndoim că pentru orice vorbitor individual trebuie să existe un astfel de sens pe care el să-l atașeze termenului, așa încât să obțină o legătură între acesta și un obiect relevant. E nevoie de un argument suplimentar pentru a stabili că orice astfel de sens particular reprezintă o caracteristică a limbajului, acest lucru trebuind să fie cunoscut de vorbitor dacă vrea să înțeleagă propozițiile pe care le conține. Un asemenea argument ține de funcțiile comunicării. Dacă doi vorbitori comunică cu succes, aceasta înseamnă că ei nu doar folosesc un nume dat sau un alt termen cu referire la același obiect, ci trebuie să fie în stare să știe că fac acest lucru, ceea ce se întâmplă numai dacă ei

atribuie același sens la ceea ce fac. Pe baza unor atari considerații se poate concluziona că termenii singulari posedă sensuri cu importanță mai mare decât referința pe care o au, sensuri care pot să difere chiar dacă referința este aceeași. Ca o anumită ingenuitate, cei influențați de teza referinței directe pot inventa modalități iscusite de contracarare a acestor argumente. Tocmai de aceea atribuirea de sensuri termenilor singulari și nu atribuirea de referință este o problemă controversată. Husserl n-a fost adeptul tezei referinței directe, de aceea el nu a putut decât să schițeze o distincție între semnificație și obiect în deplină analogie cu distincția fregeană între sens și referință.

Lucrurile stau altfel când este vorba de propoziții complete și de alte expresii subpropoziționale decât termenii singulari. Aici problema este inversată: este de netăgăduit faptul că ele au semnificații, cu toate că reacția noastră instinctivă este aceea de a le lipsi de referință. Este reacția firească a oricui la *prima* lectură a lui Frege, în legătură cu extensiunea nejustificată a noțiunii sale de referință de la termenii singulari la propoziții, la predicate și la alte expresii semnificative. Ceea ce trebuie discutat aici este faptul că aceste expresii sunt creditate cu o referință și cu un sens al semnificației. Husserl nu a avut probleme cu această idee, chiar intrând în competiție cu Frege în ceea ce privește expresiile semnificative, sau cel puțin presupunând o referință obiectuală (*gegenständliche Beziehung*). Tocmai de aceea el folosește termenul de „obiectualitate” (*Gegenständlichkeit*) și explică introducerea lui prin faptul că referința nu e întotdeauna un obiect propriu-zis.

Ca și Frege, dar nu de pe aceeași bază, Husserl consideră că orice expresie semnificativă are referință, nu doar termenii singulari. Acesta este un alt aspect al remarcabilului acord dintre ei la începutul secolului.

SEMNIFICAȚIA LA HUSSERL

Presuposiția de la care pleacă Husserl și în conformitate cu care toate expresiile care au semnificație trebuie să posede un referent, reprezintă o moștenire de la Brentano. Pentru un discipol al lui Brentano, orice act mental este caracterizat prin intenționalitate și vizează, din această cauză, un obiect efectiv sau presupus. Luată ca atare, o expresie nu reprezintă în sine un act mental, dar faptul că ea are efectiv această semnificație provine de la un act mental conexat, de la actul care-i conferă semnificație, pentru a vorbi în termenii lui Husserl. Dar pentru Husserl, acest act care conferă semnificație (meaning – conferring act) nu trebuie conceput ca un act mental *separat* ce s-ar afla în spatele actului fizic al expresiei și ar avea menirea s-o investească pe aceasta cu semnificație – concepție împotriva căreia a luat atitudine Wittgenstein¹⁾. Mai degrabă este vorba de un *singur* act, acela prin care cuvintele folosite au o anumită semnificație, dar care cuprinde două aspecte sau doi constituenți, unul fizic și celălalt mental.

„Dacă ne asumăm o atitudine de descripție pură fenomenul concret care conferă sens unei expresii se împarte în alte două fenomene: pe de o parte, fenomenul fizic, în care expresia se constituie ea însăși în aspectul său fizic, și pe de altă parte, unul în cadrul căruia actele conferă semnificați (și eventual plenitudinea sa intuitivă și în care referința se constituie într-o obiectualitate exprimată)”.²⁾

Este clar că teza lui Husserl conform căreia există un singur act compus este de preferat tezei pe care a atacat-o Wittgenstein și potrivit cu care actul fizic de exprimare a unei propoziții este *însoțit* de un act intern căruia i s-a atașat o semnificație. Cu toate acestea nu putem spune că punctul de vedere al lui Husserl ar fi identic cu cel al lui Wittgenstein. Pentru Wittgenstein, ceea ce conferă semnificație cuvintelor unui vorbitor nu este un constituint mental al actului compus pe care acesta îl efectuează, ci *contextul* care include cunoașterea de către vorbitor a limbajului de care aparține propoziția respectivă. El nu face altceva decât să exprime cuvinte.³⁾

Pentru Husserl, dimpotrivă, se *întâmplă* ceva anume în mintea vorbitorului: un act mental, deși nu e vorba de un act independent, ci de unul care este o parte a unui act compus. Actul compus are o parte fizică și o parte mentală.

Husserl din *Logische Untersuchungen* este de părere, ca și Frege, că sensul sau semnificația nu sunt creația noastră și că ele nu își datorează existența faptului că noi le sesizăm. Dar, așa după cum am remarcat deja în legătură cu Frege, aceasta nu explică modul cum se ajunge să se atribuie un sens determinat unei expresii determinate. De aceea, este dificil de a-l apăra pe Husserl împotriva reproșului de a apăra o concepție de tipul Humpty – Dumpty⁴⁾, după care o expresie își ia semnificația care o satisface printr-un act interior.

Să luăm, pentru moment, un pasaj din *Formale und Transzendente Logik* din 1929:

„În vorbire noi efectuăm într-o manieră continuă un act intern de semnificație care fuzionează cu cuvintele, dându-le viață. În acest fel cuvintele și expresiile întrupează o semnificație și cuprind în ele un sens.”⁵⁾

Mai târziu, lingviștii au înclinat să acorde mai mult credit poziției lui Humpty Dumpty decât celei susținute de Alice, pe care au ridicularizat-o pentru ideea conform căreia cuvintele ar avea

semnificații independente de orice persoană particulară⁶⁾. Filosofilor, pe de altă parte, li s-a părut absurd să atribuie poziția lui Humpty Dumpty unui filosof atât de serios precum Husserl. Totuși, punctul de vedere discutat s-ar fi putut apăra prin referința la utilizarea unui cuvânt ambiguu: vorbitorul poate folosi cuvântul fie neatent la sensul alternativ pe care el nu-l are în vedere (deși îl cunoaște foarte bine), fie conștient de ambiguitate, dar încrezător în faptul că ascultătorii săi vor înțelege ceea ce el vrea să spună. Până acum o astfel de apărare n-a avut succes în niciunul din cazurile în care vorbitorul intenționează să ia cuvântul într-un sens particular, constând în efectuarea unui act înnăscut prin care cuvântul să fie dotat cu sens.⁷⁾

Care este esența poziției lui Humpty Dumpty? În opoziție cu ideea lui Husserl, după care intenția – semnificație și expresia fuzionează ca „momente” sau componente ale aceluiași act, Humpty Dumpty nu se îndoiește că semnificația unui „argument indubitabil” este separabilă de expresia lui din cuvântul „glorie”. De fapt nu asta este important. Ceea ce contează este încrederea că actul mental al vorbitorului conferă semnificație cuvântului în momentul exprimării lui. Davidson încearcă să respingă această idee argumentând că „el nu poate să precizeze ce înseamnă gloria atunci când spune”: „gloria este pentru tine”, deoarece el știe că Alice nu poate interpreta aceasta ca semnificație. Iar când Alice spune „eu nu știu ce înțelegi tu prin glorie”, el arată că știe acest lucru, răspunzând: „e normal să nu știi până nu-ți spun.”⁸⁾

Într-adevăr, aici este surprins un sens al „semnificației”, și anume „intenția de a comunica”. Nu poți avea intenția să comunici ceva prin cuvintele tale dacă nu aștepti sau cel puțin speri că ascultătorul tău urmează să le înțeleagă semnificația. Dar în fraza „a înțelege ce înseamnă cuvintele...” cuvântul „înțelege” nu înseamnă „intenția de a comunica”. Așa după cum observă Davidson, Humpty Dumpty știe că el nu va transmite semnificația sa pentru Alice dacă

nu-i spune acesteia ce înseamnă ea. Astfel, atunci când pretinde că el înțelege prin „glorie” un „argument indubitabil”, de fapt nu spune ce intenționează să transmită prin cuvânt.

Evident, dacă succesul comunicării a ceva către cineva cu ajutorul uni expresii constă în explicarea a ceea ce înseamnă acea expresie, sau a ceea ce intenționează ea, atunci „a însemna” este echivalent cu „intenția de a comunica”. Dacă, sub impactul stresului emoțional sau al șocului unei întâmplări neașteptate, îmi scapă ceva ce doream să rămână secret, eu sunt în situația în care nu intenționez să comunic ceva și pot spera ca ascultătorii mei să *nu* înțeleagă. Totuși, s-ar putea ca unul dintre ei să-l întrebe pe altul: „ce a vrut să spună cu asta?” *Acesta* era sensul în care înțelegea Humpty Dumpty să spună că „gloria” înseamnă „un argument indubitabil” și că, în general, el comunică prin cuvintele sale exact ceea ce el a vrut ca ele să însemne.

În scrierile sale cu privire la semnificație, Husserl nu s-a referit la comunicare, ci la ceea ce înțelege un vorbitor și dacă această înțelegere urmează sau nu comunicării. Cu această clarificare asupra a ceea ce a susținut Humpty Dumpty, ne mai putem întreba încă o dată dacă Husserl poate fi absolvit de adoptarea poziției lui Humpty Dumpty.

Sub aspect logic, în conformitate cu concepția lui Husserl din *Logische Untersuchungen*, „e vorba exclusiv de acele unități *ideale* pe care aici le numim *semnificații*”⁹). Aceste „semnificații ideale” sunt foarte asemănătoare cu „sensurile” lui Frege. Numindu-le „ideale”, el spunea ceva foarte apropiat de opinia lui Frege după care sensurile nu sunt „reale” (*wirklich*), adică sunt în afara spațiului și timpului. Aceasta înseamnă că ele nu se angajează în legături cauzale cu alte obiecte și existența lor nu depinde de modalitățile de exprimare sau de înțelegere.

Totuși, atunci când le explică, Husserl adoptă o poziție diferită de cea a lui Frege. „Semnificațiile constituie...o clasă de *concepte* în

sensul de «obiecte universale»”, ne spune el¹⁰⁾. Relația de identitate proprie acestora

„nu este alta decât aceea de identitate a speciilor. În acest mod – și numai în acesta –, ca o unitate ideală, identitatea poate cuprinde multiplicitatea disperasată a unităților individuale... În raport cu o semnificație ideală (zur ideal – einen Bedeutung), diferitele unități individuale sunt acte – momente ce corespund în mod natural actului de semnificație (Aktmomente des Bedeutens) al intențiilor semnificante. În consecință, semnificația (Bedeutung) este legată de actele respective de semnificație (Akten des Bedeutens)...așa după cum culoarea «roșu», ca specie, de exemplu, este legată de fâșiile de hârtie ce stau aici și care au aceeași culoare roșie.”¹¹⁾

Astfel, „semnificațiile ideale” sunt specii sau universale ce se află într-o relație de model-simbol în raport cu actele individuale de semnificație. Relația model – simbol este puțin diferită de aceea dintre prototip și copii. Noi putem înțelege ceea ce este un prototip fără să fie nevoie să știm ce *este* un prototip sau ce copii are. Însă pentru a sesiza conceptul de model trebuie să cunoaștem mai întâi ce este simbolul său și apoi să înțelegem relația de echivalență ce se poate stabili între simbol și model.

Sesizarea relației de echivalență poate fi în principiu o operație destul de subtilă. Una dintre cele mai cunoscute relații model – simbol este aceea de la un cuvânt (model) la o expresie (simbol) a aceluși cuvânt. Desigur, unui copil i se pare foarte simplu să înțeleagă acest lucru, însă această simplitate nu înseamnă o similitudine de sunet. Expresiile variate ale aceluiași cuvânt pot diferi ca volum, înălțime, timbru și viteză. Ceea ce face ca toate aceste sunete variate să fie expresii ale aceluiași cuvânt este redarea lor în alfabetul fonetic internațional, operație care depinde, la rândul ei, de modul în care vorbitorii se exprimă când produc sunetele. Copilul nu știe acest lucru, dar poate percepe cu ușurință similitudinea relevantă și să ignore, în

același timp, diferențele nerelevante. Pentru a ști ce fel de model este un cuvânt, e nevoie să sesizăm aceste similitudini. Mai trebuie să știm, firește, ce sunt simbolurile al căror model este neproblematic.

Așadar, pentru a înțelege ce sunt „semnificațiile ideale” la Husserl, va trebui să înțelegem mai întâi natura „intențiilor semnificante” (meaning – intentions), iar apoi să sesizăm relația ce se impune între două astfel de intenții semnificante pentru ca ele să fie simboluri ale aceluiași model și să exemplifice aceeași semnificație ideală. Husserl este totuși mai preocupat să stabilească trăsăturile generale ale teoriei sale cu privire la semnificațiile ideale în calitate de specii sau de universale, decât să explice ceea ce este în mod precis o intenție semnificantă individuală. Iar în ceea ce privește natura relației de similitudine ce se constituie între unitățile aceleiași specii avem și mai puține lămuriri.

Dar nu acesta este temeiul major al criticii teoriei lui Husserl expusă în *Logische Untersuchungen*. Obiecția majoră constă în aceea că deși intențiile semnificante pot fi explicate, semnificația unei expresii nu se află față de semnificația unei exprimări particulare într-o relație ca aceea dintre model și simbol. Pentru a trata în mod corect această problemă se impune să considerăm semnificațiile expresiilor particulare în primul rând din perspectiva explicației, și anume ca antecedente față de semnificațiile ideale (care transcend ocaziile particulare). Chiar dacă am sesizat ce înseamnă simbolurile, avem încă de explicat ceea ce transmit simbolurile aceluiași model, așa după cum am arătat. Dar mai întâi trebuie să identificăm un simbol al genului specific, particular.

Aplicat la semnificații, putem înțelege acest lucru numai ca o consecință a ceea ce induce expresia, considerată ca un fenomen fizic. Pentru că un sunet, luat cu semnificația sa, este un act ce conferă semnificație. Semnificația sa nu poate fi explicată prin apelul la semnificația ideală, întrucât – în ordine conceptuală – asocierea sa la o

specie este *subsecventă* procedurii semnificației sale în virtutea echivalenței dintre ea și semnificația altor expresii.

Totuși, acesta e un mod eronat de a privi lucrurile. Aici este presupusă teoria lui Humpty Dumpty după care, un cuvânt, luat ca expresie a unei ocazii particulare, poate produce orice semnificație deoarece vorbitorul îl investește cu acea semnificație. Se poate adăuga faptul că dacă un număr mare de oameni investește cuvântul cu aceeași semnificație, atunci fenomenul va fi cunoscut iar semnificația respectivă va deveni parte a limbajului comun. Dar nu e obligatoriu ca lucrurile să se întâmple așa. Din contră, un cuvânt din limbaj poate să nu producă semnificație din cauză că un mare număr de persoane a resemnificat expresia.

E adevărat că un vorbitor se poate înșela asupra semnificației unei expresii lingvistice. Dar el poate avea succes la auditoriu tocmai fiindcă ascultătorii au ghicit greșeala pe care acesta a făcut-o. Mai mult, chiar și cei care nu cunosc expresia pot să înțeleagă ce a intenționat vorbitorul, pentru că presupun din context ceea ce a dorit acesta să spună. Ba chiar se poate întâmpla ca unele persoane să facă aceeași greșeală, iar semnificația eronată atașată cuvântului să devină semnificație curentă. Ar fi o mare greșeală să concluzionăm din astfel de exemple că semnificația unui cuvânt este conferită în primul rând de un act interior al vorbitorului individual. Numai prin învățarea limbajului e posibil ca cineva să-și însușească semnificația unui cuvânt. Noi nu avem semnificațiile în capul nostru, de unde, apoi, să le atașăm cuvintelor, indiferent că e vorba despre limbajul comun sau despre propriile noastre invenții.

Noi învățăm *practic* să vorbim un limbaj și, în particular, învățăm cum să formăm propozițiile din cuvinte. Învățăm, de asemenea, cum contribuie diferitele cuvinte la formarea propozițiilor și cum pot fi folosite acestea în cazuri particulare. Pe această cale ajungem la noțiunea de semnificație pe care o au diferitele cuvinte.

Odată dobândită această practică, putem să inventăm cuvinte pentru uzul particular între prieteni sau chiar pentru uzul solitar. Dar nu actul de conferire particulară a semnificației este important, ci practica socială de utilizare a limbajului.

„Întrebarea este” – spune Alice – „dacă **poți** construi cuvinte care să semnifice lucruri diferite”. Ea a ales întrebarea corectă. Noi nu putem semnifica orice dorim prin ce cuvinte vrem să exprimăm chiar dacă am avea în minte astfel de semnificații, deoarece în limbaj există deja semnificațiile cuvintelor. Noi nu putem *semnifica* nu doar din cauză că ceilalți n-ar putea să ne înțeleagă, ci și pentru că semnificația fuzionează cu expresia, devenind un act unificat, așa după cum sublinia Husserl. Wittgenstein își pune aceeași întrebare ca și Alice, dar într-un mod mai subtil:

„Să facem următorul experiment: spui „este rece aici”, dar conferi expresiei *semnificația* de „Este cald aici”. Poți face așa ceva? Ce faci când întreprinzi acest lucru? Și există doar un singur mod de a face așa ceva?”¹²⁾

Și mai departe:

„Să ne imaginăm pe cineva că-și plimbă mâna pe obraz cu o expresie de durere și spune „abracadabra !” Ne întrebăm „ce vrea să spună?” Iar el răspunde: „mă dor dinții”. Ne întrebăm încă o dată: cum se poate *semnifica* durerea de dinți prin acel cuvânt? Sau ce înțelege el prin *semnificația* cuvântului durere? Sau, într-un context diferit, s-ar putea spune că activitatea mentală de *semnificare* într-un fel sau altul este cel mai important lucru în folosirea limbajului?”

Pot să înțeleg prin „abracadabra” „durere de dinți”? Firește că pot, dar aceasta ar fi o definiție și nu o descripție a ceea ce se întâmplă cu mine când folosesc cuvântul.¹³⁾

Actul de conferire a semnificației este un mit. Teoria lui Humpty Dumpty este greșită, iar Husserl a fost cât pe aci să o adopte. Dar chiar dacă actul de conferire a semnificației n-ar fi un mit, el ar

răspunde numai la întrebarea: „ce face ca un cuvânt să aibă semnificația particulară pe care o are?” Frege răspunde însă la întrebarea „ce face ca un cuvânt să aibă semnificație?” mai detaliat și mai convingător decât oricare dintre filosofii de dinaintea sa. Răspunsul său se învâрте în jurul noțiunii de referință. Sensul unei expresii este modul în care referința este dată vorbitorului în virtutea cunoașterii de către acesta a limbajului.

Pentru Husserl, importanța unei expresii semnificative se datorează actului mental care este un ingredient al actului compus, celălalt ingredient fiind expresia fizică. Deoarece actul care conferă semnificație este un act mental, el trebuie să aibă sau ar trebui să aibă ca intenție un obiect. Husserl a fost la fel de tranșant ca și Frege susținând că două expresii pot avea semnificații diferite (sau sensuri diferite, în terminologia lui Frege) dar aceeași referință obiectuală, și dă ca exemplu perechea de descripții ce definesc „învingătorul de la Iena” și „învingătorul de la Waterloo”¹⁴⁾.

Însă în teoria lui Frege, sensul (*Sinn*) determină referința (*Bedeutung*) nu doar în sens slab, cum pretinde John McDowell – că dintre două expresii cu același sens și cu referințe diferite, numai una poate fi adevărată –, ci în sens tare, adică ținând seamă de faptul că lucrurile formează o lume independentă față de limbaj, o expresie are sensul pe care i-l conferă referința. De exemplu, noi putem sesiza sensul unui nume numai dacă înțelegem la ce se referă el. De asemenea, folosim o expresie ca un nume ce se referă la un obiect specific în virtutea faptului că sensul său constituie un mod particular de a viza nemișlocit obiectul.

Ca și Frege, Husserl concepe sensul unei expresii ca fiind constituit în virtutea referinței pe care o are.

„În conformitate cu aceste exemple se cuvine să privim ca sigură distincția dintre semnificația unei expresii și proprietatea pe care aceasta o are de a se îndrepta către numele unuia sau altuia dintre

obiectele corelate (și, în mod natural, distincția dintre semnificație și obiectul însuși). Mai mult, este clar că pentru orice expresie există o legătură strânsă între cele două părți astfel distinse. Respectiv, o expresie dobândește o referință obiectuală în mod nemijlocit numai de la semnificația sa. De aceea putem spune pe bună dreptate că expresia desemnează obiectul în virtutea semnificației sale și că actul de semnificare este modul particular prin care noi ne referim la obiect într-un moment dat.”¹⁵⁾

Poziția lui Husserl este, totuși, într-o anumită măsură inconsistentă, atunci când nu acceptă decât sensul slab al referinței. El susține că o expresie poate avea aceeași semnificație, dar referințe diferite în contexte diferite. Acest punct de vedere este evident corect pentru expresiile indexicale precum „aici” dacă „semnificația” a fost înțeleasă ca „semnificație lingvistică” și nu ca „sens” la Frege, respectiv „ca modalitate în care este dată referința celui care ascultă o expresie particulară”. Husserl apelează însă la o concepție mai primitivă despre referință decât Frege, aplicând-o unui termen general, ca de exemplu „un cal”, termen considerat ca predicat al unor animale individuale diferite.

Date fiind semnificațiile în virtutea cărora expresiile lingvistice sunt îndreptate către referenții lor obiectuali, rezultă că putem construi în maniera lui Husserl o explicație a semnificației unei expresii în termenii în care este dată referința sa? Neîndoielnic se poate face așa ceva, dar rezultatul nu poate fi un rival serios pentru teoria lui Frege. Orice analiză a semnificației trebuie să furnizeze o explicație a modului în care semnificațiile expresiilor unor categorii diferite se conjugă pentru a produce semnificația unei propoziții luată ca întreg. În legătură cu aceasta Frege introduce noțiunea de expresie „nesaturată” sau „incompletă”. Modelul său pentru o astfel de incompletitudine este o funcție, care trebuie să fie completată cu un argument ce produce o valoare.

Incompletitudinea expresiei lingvistice nu constă atât în faptul de a fi o funcție și nici în faptul de a avea o funcție ca sens, ci în referința sa. Așa după cum s-a remarcat deja, teoria lui Frege despre referință (*Bedeutung*) este menită să servească drept analiză a procesului prin care este determinată valoarea de adevăr a unei propoziții. Valoare determinată de realitate, așa cum a fost ea, și nu de către noi, care s-ar putea să nu avem capacitatea de a decide cu privire la valoarea de adevăr. Procesul se articulează în aceeași manieră în care se articulează și propoziția: referința fiecărei părți constitutive va trebui să fie determinată ca parte a procesului care-i corespunde.

În ceea ce privește referințele constituenților „incompleți” ai propoziției – în calitate de funcții ale modelelor corespunzătoare –, întregul proces luat ca valoare a propoziției este implicat în determinarea uneia sau ambelor valori de *adevăr* și *fals*. Propoziția însăși trebuie văzută ca o referință în sensul că ea poate fi un constituent al unei propoziții mai complexe. Tocmai de aceea, în „*Über Sinn und Bedeutung*”, Frege acordă o atenție atât de mare propozițiilor subordonate. El susține că într-un limbaj construit, așa cum este limbajul său simbolic, o propoziție subordonată va contribui la determinarea valorii de adevăr a întregului numai prin propria sa valoare de adevăr. În limbaj natural, se poate interpreta propoziția complexă ca și cum ar avea un constituent adițional tacit (indicat prin conjuncția gramaticală) sau se ia propoziția subordonată ca având o referință specială, indirectă la ceea ce ar fi de obicei sensul său.

Dezvoltând explicația referinței pe o asemenea bază, Frege a putut reprezenta sensul fiecărei expresii pe care noi o sesizăm așa cum ne este dată, iar sensul propoziției ca un întreg în condițiile în care gândul asociat are valoarea de *adevăr*.

Astfel, teoria lui Frege despre referință constituie fundamentul concepției sale cu privire la sens. Din moment ce sensul unei expresii reprezintă în toate cazurile modalitatea în care este dată referința sa, va

trebui să decidem ce obiect constituie referința expresiei date. Acesta ar fi primul pas crucial în direcția caracterizării sensului său, care trebuie să fie determinat cu ajutorul unei semnificații prin care acea referință poate fi dată vorbitorului respectivului limbaj. Aceasta nu este unica determinare a sensului, dar impune ce trebuie să conțină el¹⁷⁾. Teoria referinței astfel înțeleasă nu constituie încă o teorie a sensului, dar reprezintă fundamentul său indispensabil. Până nu avem o teorie corectă a referinței nu vom avea nici o teorie potrivită a sensului.

Dar și Husserl a folosit noțiunea de expresie incompletă (adică o expresie ce are nevoie de completare) pentru a explica unitatea judecății. În „Cercetări III” el construiește – pornind de la lucrările lui Stumpf – o teorie foarte apreciată a relației parte / întreg în care distinge părțile independente (*selbständige*) (așa cum ar fi, de exemplu, capul unui cal), care pot fi prezentate ca părți izolate de întreg, de părțile dependente (*unselbständige*) care nu pot fi izolate de întreg. În „Cercetări IV”, Husserl aplică această teorie la expresiile lingvistice. Expresiile sincategorematiche, asemenea conjuncțiilor gramaticale, sunt incomplete în toate sensurile posibile. În timp ce altele, ca de exemplu expresia „mai mare decât o casă”, sunt incomplete numai în sensul că au o semnificație dependentă¹⁸⁾.

Frege, de asemenea, a privit sensul unei expresii incomplete ca fiind el însuși incomplet. Dar numai întrucât *referința* corelativă este incompletă, ea nefiind un obiect, ci o funcție. Prin contrast, Husserl neagă faptul că o expresie a cărei semnificație este independentă (între contra exemplele sale el amintește expresia de „roșeață”)¹⁹⁾. În timp ce în teoria lui Frege incompletitudinea sensului este derivată din incompletitudinea obiectului de referință, în conformitate cu o explicație semantică precisă, Husserl nu va mai deriva dependența semnificației în același mod.

Fiind puternic atașat principiilor pe care le-a propus, Frege ajunge la paradoxuri în legătură cu unele expresii, cum ar fi, de exemplu, „conceptul de *cal*”²⁰⁾. Totuși, el distinge mai clar decât Husserl expresiile „culoarea roșie” și „numărul doi”, care se referă la obiecte, de formele adjectivale corespondente acestora (“... este roșu” și „...este doi”), care se referă la concepte aparținând primului sau celui de-al doilea nivel. În măsura în care explicația noastră vizează modul în care se assemblează părțile unei propoziții, Husserl nu ne oferă decât o idee generală despre dependența părților într-un întreg, fără o teorie care să ne spună cum se determină valoarea de adevăr. În plus, rămâne nerezolvată și problema diferențierii termenilor singulari care au semnificație independentă.

Astfel, Husserl ne oferă doar o noțiune vagă despre referința obiectuală și o concepție la fel de vagă cu privire la modul în care pot fi relaționate semnificația și referința obiectuală. În legătură cu decizia privind ce anume poate fi referință pentru o expresie, Frege pune o întrebare precisă: care este contribuția referinței în procesul de determinare a valorii de adevăr a unei propoziții în care aceasta apare? Pentru că respectiva contribuție trebuie să aibă ceva în comun cu toate expresiile care pot substitui expresia inițială, astfel încât valoarea de adevăr să rămână neafectată în toate cazurile. Prin contrast, Husserl are în minte mai degrabă o întrebare vagă: ce anume poate fi luat drept corespondent în lume al unei expresii? El nu a făcut efortul de a convinge pe cineva că există, în general, asemenea corelate obiectuale pentru toate expresiile semnificative. Intenționalitatea actelor mentale era pentru Husserl într-un asemenea grad axiomatică, întrucât el n-a simțit nevoia s-o demonstreze și în cazurile particulare. Tocmai de aceea el nu ne oferă o teorie consistentă a tipurilor de referință și a tipurilor de expresii cu care să se potrivească. Uneori, în scrierile sale, Husserl se arată chiar indiferent față de ceea ce ar putea fi un corelat

obiectual, atâta timp cât el știe că are unul. Acest lucru se observă, de exemplu, atunci când discută despre propozițiile asertorice. El spune:

„Dacă luăm în considerare propozițiile asertorice de forma S este P, de exemplu, atunci obiectul propoziției este privit ca fiind acela care constituie subiectul, adică acela despre care este afirmat ceva. E posibilă, totuși, și o altă concepție, care acceptă ansamblul situației (Sachlage) ce corespunde enunțului ca un analog al obiectului denotat cu un nume și diferit de semnificația enunțului.”²¹⁾

Problema este clarificată în *Cercetări V*, unde Husserl spune:

„...în judecata cușitul este pe masă, cușitul este într-adevăr obiectul despre care noi formulăm o judecată sau despre care enunțăm o predicție. În același timp, cușitul nu este obiectul primar, adică întregul obiect al judecății, ci numai acela al subiectului său. Pentru judecata în întregul ei corespunde atunci – ca obiect întreg, complet – situația reală de judecat (Sachverhalt). Aceeași situație reală poate fi expusă într-o prezentare, dorită într-o dorință, ne putem întreba despre ea într-o întrebare sau ne putem îndoi despre aceasta într-o îndoială etc.”²²⁾

Astfel, ca și Wittgenstein în *Tractatus*, Husserl nu-l urmează pe Frege pentru a considera valorile de adevăr ca referințe ale propozițiilor, ci mai degrabă ca stări de fapt. Însă această atitudine ocazională pe care o găsim în *Cercetări I* rămâne o mărturie a importanței scăzute pe care Husserl o acordă modului în care părțile unei propoziții contribuie la determinarea referinței sale obiectuale. Așadar, dacă ne interesează o teorie clară cu privire la semnificația lingvistică și la referința lingvistică, va trebui să-l urmărim pe Frege și nu pe Husserl²³⁾.

SENS FĂRĂ REFERINȚĂ

7.1. Obiectele înțelegerii

În cunoscuta sa lucrare, G.E. Moore scria:

„Putem spune că „lucrul acesta” = „lucrul pe care-l am în vedere” sau „lucrul pe care-l arăt cu degetul” ori „lucrul cel mai apropiat pe care-l arăt cu degetul”? Nu, fiindcă judecata nu este înțeleasă dacă lucrul respectiv nu este văzut.”¹⁾

Aici nu are importanță dacă pretenția lui Moore este îndreptățită sau nu. Mai importantă este utilizarea termenului de „înțelegere”. El nu se referă la înțelegerea unei propoziții, de exemplu propoziția „acest lucru se află în drum”, considerată ca un tip. Dacă un profesor de limba engleză le cere studenților săi să traducă propoziția „lucrul acesta se află în drum” în limbajul lor, el se referă numai la propoziția luată ca tip, ceea ce înseamnă că n-are sens să întrebi „ce lucru?” sau „în care drum?”

Când propoziția este considerată doar ca un tip, nu se mai pune întrebarea „ce fel?” sau „ce lucru?” Moore se referă la înțelegerea unei exprimări particulare a propoziției, respectiv la modul de exprimare pe care-l folosește cineva și nu la modalitatea prin care acel cineva se referă la propoziția tip. Evident că pentru a înțelege o exprimare particulară în acest sens, e nevoie să înțelegem tipul de propoziție exprimată. Dar Moore subliniază că există ceva mai important de care trebuie să ținem seamă pentru a înțelege exprimarea. El recunoaște

astfel o dublă semnificație a verbului „a înțelege”: pe de o parte, este vorba de sensul în care cineva spune că înțelege un cuvânt, o frază sau o propoziție, considerate ca tip și, pe de altă parte, în sensul în care el poate să spună că înțelege o exprimare particulară, specifică. Pe primul l-am putea numi un sens „dispozițional”, iar pe cel de-al doilea un sens „ocurent” al înțelegerii.

În celebrul său studiu „Despre denotare”, Russell își expune pentru prima dată teoria sa a descripțiilor²⁾, unde critică teoria lui Frege a sensului și referinței. În acest context însă Russell redă în mod eronat termenul lui Frege de „Sinn” prin propriul său termen de „semnificație”, iar termenul lui Frege de „Bedeutung” prin „denotare”. În comentariul său, el subliniază:

„Dacă spunem „Regele Angliei este chel”, asta înseamnă că noi nu avem în vedere o propoziție ce tratează semnificația complexă a expresiei „Regele Angliei”, ci ne referim doar la persoana actuală denotată de semnificație. Să ne oprim acum la propoziția „Regele Franței este chel”. Ca și în cazul precedent, avem de-a face cu denotația expresiei „Regele Franței”. Dar această frază, deși are o semnificație, în mod sigur nu are o denotație, cel puțin într-un sens evident. Cu toate că cineva ar presupune că propoziția „Regele Franței este chel” reprezintă un nonsens, lucrurile nu stau așa, adică nu e vorba de un nonsens din moment ce propoziția este cu desăvârșire falsă.”

Însă Frege n-ar fi susținut că propoziția este un nonsens, ci că are un sens și astfel exprimă un gând. Dar nici n-ar fi spus că este falsă din moment ce lipsește referința pentru „Regele Franței”. În acest caz ideea exprimată nu este din punctul de vedere al lui Frege nici adevărată și nici falsă.

Strawson, în binecunoscutul său atac la adresa teoriei lui Russell a descripțiilor³⁾, îl acuză pe Russell pentru introducerea confuziei între două subiecte diferite cărora le-ar putea corespunde predicatele

„adevărat”/”fals” și „cu sens”/ „fără sens”. În conformitate cu teoria lui Strawson, numai *propozițiilor* le putem aplica predicatele de „cu sens” sau „fără sens”, în timp ce *afirmațiilor* (assertions) sau *utilizărilor* particulare ale propozițiilor li se aplică predicatele de „adevărat” sau „fals”.

El subliniază că în cazul unei exprimări este esențial să se folosească o propoziție și să se țină seama de impresiile produse. Din exprimarea uneia și aceleași propoziții în contexte diferite, de către același vorbitor sau de către vorbitori diferiți, pot rezulta afirmații diferite. Rezultă din cele spuse că Strawson înțelege termenul de „propoziție” exclusiv în sensul de *tip*. De aceea el va aplica predicatele de „cu sens” și „fără sens” numai propozițiilor considerate ca tipuri, și nu expresiilor specifice. Așadar, ceva poate avea semnificație în măsura în care este înțeles. Strawson folosește termenul de „înțelegere” în sensul său dispozițional.

Așa cum este folosită expresia „Regele *actual* al Franței”, în propoziția „Regele Franței” există un element indexical. În răspunsul său dat lui Strawson⁴⁾, Russel susține că problema definirii descripțiilor vide nu se pune exclusiv pentru propozițiile care implică indexicalitatea. Oricum, trebuie precizat un lucru: înțelegerea nu se aplică exclusiv propozițiilor – tip, ci și exprimărilor particulare. O exprimare este semnificativă numai în cazul în care poate fi înțeleasă, adică dacă *spune* ceva. Frege numea ceea ce exprimă o propoziție drept un „gând”, precizând că adevărul și falsul pot fi predicate doar despre gânduri. Pentru el, un gând nu poate fi adevărat într-un moment și fals în altul, sau adevărat pentru un subiect și fals pentru altul, ci este pur și simplu adevărat sau fals. Un gând nu poate fi în general echivalentul a ceea ce exprimă o propoziție – tip, ci reprezintă ceea ce este exprimat de o utilizare particulară a propoziției. Dar asta înseamnă să recunoaștem sensul ocurent al „înțelegerii”: a înțelege o exprimare

particulară implică să sesizăm gândul sau propoziția pe care ea le exprimă.

Avem nevoie de sensul ocurent al „înțelegerii” din două motive: indexicalitatea și ambiguitatea. Problema ridicată de Moore în citatul dat mai înainte este aceea a nevoii de înțelegere, în sens ocurent, a expresiilor care implică indexicalitatea. Dacă, spre exemplu, aud pe cineva spunând: „simt aici un miros straniu”, de ce am nevoie să îmi dau seama dacă cel ce face această afirmație a înțeles gândul exprimat în sensul că dacă este adevărat într-un caz, va fi adevărat la modul absolut? Dar și ambiguitatea face necesar sensul ocurent al „înțelegerii”. Dacă cineva exprimă o propoziție ambiguă, ascultătorii săi pot s-o înțeleagă într-un mod particular, indiferent de intenția sa. Ceea ce înseamnă că trebuie să fim atenți nu numai la ceea ce a vrut să spună vorbitorul, ci și la modul cum este înțeles de către auditoriu.

Pentru că neglijează sensul ocurent al „înțelegerii”, Evans consideră că Strawson „nu reușește să-și conjuge rezultatele analizei într-o manieră efectivă cu cele ale lui Russell.”⁵⁾ Problema lui Russell este aceea de a arăta cum o exprimare a unei propoziții care conține o descripție vidă poate să spună ceva. Dacă nu spune nimic, expresia este lipsită de sens și nu poate fi înțeleasă în sens ocurent, chiar dacă *propoziția*, luată ca tip, poate avea semnificație. Strawson nu face față acestei probleme când susține că predicatele de „cu sens” și „fără sens” se pot aplica doar propozițiilor – tip. Soluția lui Frege, pe care Evans o găsește pe bună dreptate ca neacceptabilă, admite că o exprimare, într-un anumit sens, spune ceva, adică ea exprimă un gând; în alt sens, ea poate să nu spună nimic, pentru că nu poate fi falsă (lăsând la o parte adevărul).

Ceea ce face ca soluția lui Frege să nu poată fi acceptată nu este cerința acestuia ca exprimarea unei propoziții care conține un nume vid sau o descripție să exprime totuși un gând, ci negarea valorii de adevăr pentru gând. În scrierile sale de după „On Referring”, Strawson

a început să folosească expresia: „un enunț, adevărat sau fals, nu se construiește”. Dar aici avem o ambiguitate între „a construi un enunț, care nu este nici adevărat, nici fals” și „a nu reuși să construiești un enunț”. Frege a optat pentru prima variantă, dar cuvântul „fals” n-are puterea de a ne oferi o idee despre ceea ce înseamnă să spui că ceva nu este fals.

A spune ceva în contextul în care nu este satisfăcută condiția ca ceea ce este spus să fie adevărat, într-un sens precis al „falsului”, înseamnă a spune ceva fals. Frege neagă consecințele acestei interpretări prea literale a identificării de către el a valorilor de adevăr cu referenții propozițiilor. Dacă nu există, de exemplu, o țară ca Ruritania, astfel încât referința numelui de Ruritania lipsește, atunci nu există nici un oraș care să fie capitala Ruritaniei, ceea ce face ca fraza „capitala Ruritaniei” să fie lipsită de referință. Dacă partea este lipsită de referință, înseamnă că și întregul este lipsit de referință.

Dacă analogia se aplică mecanic, se ajunge la rezultatul că dacă expresia „Regele Franței” este lipsită de referință, expresia „Regele Franței este chel” trebuie să fie și ea lipsită de referință. Apoi, din moment ce referința propoziției este o valoare de adevăr, propoziția „Regele Franței este chel” trebuie să fie lipsită de valoarea de adevăr. Concluzia este lipsită însă de orice justificare intuitivă. Logica și semantica unui limbaj în care este posibil să formăm termeni singulari lipsiți de denotație trebuie să fie în mod necesar mai complexe decât logica clasică pură și decât semantica lui Frege a limbajului formal cu două valori. Dar aceasta nu garantează emulația *filosofică*, pentru că deși condiția de adevăr a unei propoziții conține astfel un termen bine definit și propoziția exprimă, în consecință, un gând, totuși îi lipsește o valoare de adevăr completă.

7.2. Goluri în explicație

Pentru Frege, un gând este un obiect în afara timpului. El poate fi sesizat de indivizi diferiți în ocazii diferite și poate fi exprimat în modalități diferite. El corespunde astfel semnificației ideale a lui Husserl. Un vorbitor exprimă un anumit gând și ascultătorul îl va accepta ca expresie a unui anumit gând. Dacă este înțeles, înseamnă că e vorba de același gând. Dar, deși Frege afirmă frecvent că gândul este sensul propoziției, el nu poate fi identificat cu semnificația propoziției luată ca tip, din aceleași două motive arătate mai înainte. Dacă propoziția conține explicit sau în mod tacit o expresie indexicală, gândul afirmat în exprimarea vorbitorului va fi determinat în parte de caracteristicile nonlingvistice ale contextului. Dacă este ambiguu, atunci va fi determinat de intenția vorbitorului.

Frege insistă să susțină că, în contrast cu ceea ce el numește „reprezentări” (Vorstellungen) – și care sunt componente ale fluxului conștiinței –, gândurile și sensurile lor constituente sunt obiective. Dar spre deosebire de obiectivitatea pe care o întâlnim în lumea fizică, gândurile nu au caracteristica realității (wirklich). Ele nu sunt entități supuse schimbărilor, transformărilor, și nu acționează cauzal asupra altor obiecte. Tocmai de aceea ele nu pot fi considerate nici componente ale minții și nici nu pot fi localizate în spațiu și timp în lumea exterioară. Ele presupun, așadar, o a „treia lume”. Dacă așa stau lucrurile, atunci o problemă care se ridică este aceea a aprehensiunii acestor entități obiective dar nonreale. Iar într-un pasaj notoriu dintr-un studiu neîncheiat și nepublicat, care urma să fie cuprins într-o carte de logică filosofică, Frege mărește perplexitatea:

„... legea gravitației ...este complet independentă de tot ceea ce se întâmplă în creierul meu și de orice schimbare sau alterare a reprezentărilor mele. Dar sesizarea acestei legi este totuși un proces mental! Da, dar un proces care se află la limita mentalului și, în consecință, nu poate fi pe deplin înțeles dintr-un punct de vedere strict

psihologic. Aici avem de-a face cu ceva care nu mai este mental în sens propriu: gândul. Și poate că acest proces este cel mai misterios dintre toate."⁶⁾

Ceea ce Frege numește aici „procesul cel mai misterios dintre toate” este actul mental al sesizării unui gând. Din perspectiva mitologiei sale a celei de-a treia lumi, procesul pare într-adevăr misterios. Noi percepem obiectele fizice prin intermediul simțurilor și le percepem totdeauna într-un mod particular. Adică printr-o modalitate senzorială sau alta, de la o anumită distanță, dintr-o anumită direcție, în anumite circumstanțe fizice. Dar care este organul prin care sesizăm un gând? El nu poate fi diferit în funcție de noi. Dacă eu sesizez într-un fel, iar tu în altul, modalitatea de sesizare a fiecăruia dintre noi se va constitui în parte a sensului. Dar în mod sigur nu va mai fi același gând pe care l-am sesizat amândoi.

Este ceea ce Barry Smith numește „problema conexiunii” (linkage problem)⁷⁾. Problema este aceea de a caracteriza legătura dintre gânduri și activitățile cognitive. Dintre gânduri, considerate ca entități obiective și imuabile – adică „unități ideale” în termenii lui Husserl – și acele acte mentale ale căror constituienți sunt. Smith susține că în timp ce teoria lui Frege eșuează în rezolvarea acestei probleme, Husserl va avea succes. Pentru Husserl semnificația ideală este o specie în cadrul căreia actul individual este o componentă. Nici o altă legătură mai strânsă nu poate fi stabilită, crede Smith.

Dar Frege se confruntă într-adevăr cu o astfel de problemă? Atunci când își scria „Logica” sa rămasă neîncheiată, Frege s-a gândit la ea: dar s-a confruntat oare în mod serios cu această problemă? Când problema este privită prin imageria „cele de-a treia lumi”, ea pare într-adevăr acută. Dar când coborâm cu picioarele pe pământ și avem în vedere exprimarea gândurilor în limbaj, atunci toată imageria dispare. Frege crede că singura cale de acces pe care o au ființele umane la gânduri este prin intermediul expresiilor lor verbale. Astfel

că problema sesizării gândurilor se rezumă la aceea a înțelegerii propozițiilor. Plecând de aici, Frege lansează o teorie care dizolvă misterul, cel puțin în legătură cu sesizarea de către noi a acelui aspect al semnificației pe care el îl numește „sens”.

Sensul unei expresii este modalitatea în care ne este dată referința sa. Referințele cuvintelor dintr-o propoziție ne ajută să determinăm valoarea sa de adevăr, așa încât a sesiza gândul pe care ea îl exprimă înseamnă a sesiza condiția în care propoziția este adevărată. Astfel misterul dispare, și dispare și cea de-a „treia lume”.

Acesta nu înseamnă că nu rămân goluri în explicație. Așa după cum s-a remarcat deja, insistența lui Frege asupra obiectivității gândurilor nu oferă garanția că sensurile născute din cuvintele limbajului pe care-l folosim sunt obiective. Problema nu este aceea de a explica modul în care stabilim noi sensurile particulare. Această chestiune este lămurită în teoria lui Frege atunci când discută raportul dintre sens și referință și noțiunea sa de referință. Problema este cum ne putem asigura în mod obiectiv că doi vorbitori conferă aceleași sensuri cuvintelor pe care le folosesc. Există, așadar, un gol între aprehensiunea sensului și practica utilizării limbajului. Convențiile cu privire la o exprimare sau alta a unei propoziții conferă unui gând semnificația pe care propoziția o are pentru noi. Astfel cele două goluri formează o unitate. Îndată ce o explicație urmează legăturii dintre recunoașterea condiției ca o propoziție să fie adevărată (în acord cu teoria lui Frege a sensului) și modul în care folosim propoziția, vom putea să descriem mijloacele prin care un vorbitor poate sau nu să stabilească dacă ceilalți asociază aceeași condiție de adevăr pentru propoziție ca și el, respectiv modalitatea în care el folosește propoziția.

Explicațiile lui Frege *pot* să înceapă cu limbajul. Într-adevăr, dacă nu vrem să cădem în capcana lui Smith a „problemei conexiunii”, explicația *trebuie* să înceapă cu limbajul. Așa după cum am văzut, sensul nu poate fi identificat întotdeauna cu semnificația lingvistică.

Dacă sensurile sunt constituienți ai gândurilor, iar acestea din urmă sunt adevărate sau false la modul absolut, atunci ele nu pot fi identificate cu acele cuvinte ale limbajului care au sensuri diferite în contexte diferite. Și nici cu acei termeni ambigui care pot avea un sens sau altul în același context.

Pentru teoria lui Frege cu privire la sens, echivocitatea de orice grad nu este o problemă prea mare când se procedează la o analiză lingvistică a semnificației. Dar sensul se desprinde fără îndoială în mod independent de analiza lingvistică pentru termenii indexicali ca „acum”, „eu” și așa mai departe. Independența celor două este mai puțin evidentă în cazul cuvintelor din vorbirea indirectă, care-și păstrează fără dubiu semnificația lor lingvistică obișnuită. Dar, potrivit lui Frege, acestea n-au de obicei referință, pentru că se referă de regulă la sensurile lor. Iar sensurile lor vor trebui să fie dovedite, din moment ce sensul determină referința. Și când putem stabili sensul ca modalitate în care este dată referința, argumentația este temeinică.

Semnificația lingvistică a unui termen indexical contribuie în mod evident la formarea sensului pe care-l exprimă într-o ocazie particulară. Dacă cineva nu știe ce înseamnă „acum” în limbaj, el nu va ști despre ce gând e vorba în exprimarea unei propoziții care conține acest cuvânt. Dar chiar dacă nu înțelege acea propoziție, el poate sesiza gândul, de exemplu dacă înțelege o altă propoziție exprimată în același limbaj ori în altul. Asta înseamnă că el *trebuie* să dețină o semnificație echivalentă a expresiei, să sesizeze timpul care include momentul prezent și să indice acel moment ca fiind unul prezent.

Pentru a ști ce gând este exprimat de o propoziție care conține un termen indexical, ascultătorul ~~trebuie~~ trebuie să cunoască regula semantică ce determină referința termenului din context. Spre exemplu, că pronumele „eu”, persoana întâi, se referă la vorbitor, iar pronumele „tu”, persoana a doua, se referă la persoana la care se adresează acesta.

Este însă o iluzie să presupunem că este suficientă această regulă pentru a explica sensul pe care vorbitorul sau ascultătorul îl conferă termenului într-o exprimare. Sensul este modalitatea în care referința este *dată* subiectului. În consecință, e nevoie de o analiză a modului în care subiectul identifică referința în acord cu regula semantică și ce anume este aceasta.⁸⁾ Husserl spune ceva similar:

„Într-o ocazie sau alta, cuvântul „eu” denumește o persoană diferită, ceea ce înseamnă că se schimbă mereu semnificația ...Dar prezentarea conceptuală pe care ea o evocă nu este semnificația cuvântului „eu”. Astfel am putea să substituim pe „eu” cu fraza „vorbitorul ce se prezintă pe sine”... Funcția generală de semnificare a cuvântului „eu” desemnează vorbitorul prezent, dar conceptul prin care noi exprimăm această funcție nu este conceptul care în mod imediat și prin sine însuși își constituie semnificația.”⁹⁾

„Funcția generală de semnificație” a lui Husserl, amintită mai sus, se referă la regula semantică.

Pentru a explica sensul pe care un vorbitor sau un ascultător îl conferă unui termen indexical într-o exprimare, nu este suficient să stabilim regula semantică ce o guvernează. Într-adevăr, este incorect să pretindem că pentru a sesiza gândul care poate fi exprimat de o propoziție ce conține termenul e nevoie să concepem o expresie guvernată de regula semantică. Un copil nu are nevoie de reguli de folosire a pronumelui personal de persoana întâi pentru a avea gânduri despre sine, ca o persoană printre altele. El poate folosi persoana întâi când se adresează celorlalți sau când gândește despre sine. Pentru a reuși acest lucru, el trebuie să aibă totuși nume pentru ceilalți, ca să poată întreba (de exemplu, „cine este acela?”). Chiar și după o amnezie, el își poate afla numele întrebând „cine este acesta?”, întrebare echivalentă cu „cine sunt eu?” caz în care „acesta”, în utilizarea respectivă, este guvernat de aceeași regulă semantică de care este guvernat „eu” pentru un adult. Pe de altă parte, dacă copilul nu

știe ce gândesc adulții despre numele său ca un nume în sine, atunci acesta reprezintă, în rostirea sa, pronume la persoana întâi. Dar numai în vorbirea sa, *nu* și pentru sine. Regula care guvernează vorbirea celorlalți în legătură cu numele său se referă *la el*.

Ceea ce face, totuși, ca acesta să fie un pronume mai degrabă decât un nume, nu este, pentru copil, un răspuns la întrebarea cine este el. Copilul, fie nu cunoaște nici un alt nume (și astfel nu are conceptul de nume), fie nu conștientizează că ceilalți s-ar putea să nu cunoască cuvântul pe care el îl folosește referitor la sine (și atunci ei cred că acesta este numele său).

Semnificația lingvistică nu trebuie identificată cu sensul: Dar dacă cineva pornește de la limbaj, în principiu nu este nici un obstacol pentru a stabili sensul pe baza semnificației lingvistice. Husserl începe, totuși, de la celălalt capăt. El pornește de la conținutul actului mental individual. De acolo urcă la „semnificația ideală”, adică la specia de care aparține actul individual. Până aici limbajul nu joacă nici un rol, chiar dacă actul este exprimat în limbaj, însă actul mental s-a topit în exprimarea lingvistică. Aici este golul din teoria lui Husserl: cum sunt atașate semnificațiile la cuvinte? ce rol au cuvintele în *exprimarea* semnificației? În cele din urmă, atunci când actul este unul de judecată, se poate spune că componentele semnificației unei judecăți complete nu pot fi identificate în toate cazurile cu semnificațiile lingvistice. Atunci cum se relaționează cuvintele cu semnificațiile? Unde-i dificultatea?, putem fi întrebați.

Dacă există expresii primar – indexicale (ceea ce Husserl numește expresii „ocasional – esențiale”), aceasta ne obligă să distingem constituenții gândului de semnificațiile lingvistice, operație pe care Husserl o rezolvă cu destul succes. Dar nu aceasta este, totuși, problema, cel puțin nu problema majoră, care este mult mai generală. Dacă avem deja o concepție despre semnificația ideală care in-formează actul, explicația noastră despre semnificația termenilor

lingvistici trebuie să facă uz de aceasta (în cazul în care explicațiile nu sunt furnizate). Trebuie să facem apel la o noțiune a „expresiei” care va conecta cuvintele, frazele și propozițiile cu acea semnificație ideală.

Limbajul apare acum nu ca un vehicul al semnificației, ci doar ca un instrument pentru transmiterea acesteia. Iar expresia poate fi explicată numai ca o codificare. Asta ar însemna, din punct de vedere fiziologic, că într-o analiză, limbajul va avea o importanță secundară. După cum vom vedea însă, nu acesta este cazul.

Relația dintre sens și semnificație în calitate de constituenți ai unei judecăți ce poate fi sesizată și exprimată frecvent de persoane diferite, precum și implicată într-un act particular de gândire, nu reprezintă un tip de denotare sau un exemplu universal. Actul individual *exploatează* semnificația generală. Matematicienii, de exemplu, nu au mai întâi gânduri variate care implică noțiunea de integrare, pentru ca, apoi, să ajungă la semnificația semnului de integrală, sau la conceptul general, reținând ceea ce au în comun toate aceste gânduri individuale. Mai degrabă se învață în primul rând ceea ce este integrarea și cum se utilizează simbolul acesteia în ecuații, pentru a avea încredere să le folosești când e nevoie.

La un curs cu studenții de la matematică¹⁰⁾, Frege s-a întrebat la un moment dat: „atunci când folosim cuvântul « integrală »”, de exemplu, noi suntem conștienți întotdeauna de ceea ce aparține sensului acestui cuvânt?”. Și a continuat: „eu cred că aceasta se întâmplă numai în cazuri rare. În mod obișnuit doar cuvântul se află în conștiințele noastre. E drept, el este cuplat cu o cunoaștere mai mult sau mai puțin confuză că acest cuvânt este un semn care posedă un sens și că noi putem să ne amintim acest sens atunci când dorim”.

E ceva ce am putea numi „scoaterea la lumină, în cadrul minții, a sensului cuvântului « integrală », adică păstrarea conștientă a definiției sale. Dar atunci când spun „îți mulțumesc pentru că ți-ai făcut atâtea probleme”, apropape că nu mă întreb dacă am în minte semnificația

cuvântului „problemă”. Semnificația lingvistică este prima. Noi învățăm cum să folosim cuvintele limbajului nostru și pe urmă le utilizăm. Deci noi nu conferim cuvintelor noastre o semnificație gata – făcută. În majoritatea covârșitoare a cazurilor nu putem avea gândul înainte de a fi dat cuvântul sau sinonime ale cuvântului. Odată ce cuvântul ne este dat, nu mai avem nevoie de nimic pentru a înțelege ce semnifică el atunci când este utilizat.

7.3. Absența referinței

Pentru Husserl, ca și pentru Frege după 1890, distincția dintre semnificație și referința obiectuală face neproblematică existența expresiilor semnificative cărora le lipsește orice corelat obiectual. Dar trebuie să distingem între lipsa referinței și lipsa de semnificație, chiar între existența logic contradictorie și existența fără semnificație, deoarece, în caz contrar, nu vom putea explica semnificația unei negații (adevărate) a existenței.

Unii găsesc neconvingătoare distincția dintre sens și referință, distincție care face posibilă înțelegerea termenilor cu sens dar fără referință. De exemplu, într-o primă fază, și Evans și McDowell susțin că, dacă sensul este modalitatea în care ne este dat referentul, atunci, dacă referentul lipsește nu putem avea nici modalitatea în care el este dat și, în consecință, nici sens. În timp ce Evans nu ține seamă de acest argument simplu, McDowell îl ia totuși în considerare¹¹⁾.

Cu toate că se opune cu putere concepției „referinței directe”, care, cel puțin pentru termenii singulari, urmărea să se dispenseze și de noțiunea de sens, Evans continuă să creadă că o serie de termeni singulari sunt „russellieni”. Adică, termeni care, incapabili să aibă calitatea sensului, ei par totuși că au un sens general, dacă obiectul lipsește. Într-adevăr, în lucrarea sa postumă, el explorează pe larg termenii russellieni și modalitățile corespunzătoare de gândire a obiectelor.¹²⁾

Prețul unei astfel de abordări ne obligă să acceptăm că nu putem stabili întotdeauna dacă o expresie are sens sau nu. Când nu există obiect referențial dat de termenul russellian, înseamnă că termenul este lipsit de sens, dar absența semnificației ne este totuși utilă în cunoaștere. Dacă un termen n-are sens, propoziția în care acesta este utilizat va fi și ea lipsită de sens, astfel încât respectiva propoziție nu va putea exprima un gând, de unde urmează că cineva care o enunță nu va spune nimic. Așadar, fără să aibă vreo vină, un subiect poate să creadă că are un gând, ori că l-a exprimat, dar în fapt să nu se întâmple așa ceva.

Totuși, Evans nu privește aspectul russellian drept o caracteristică definitorie pentru un termen singular. Și nimeni nu trebuie să facă acest lucru atunci când clasifică descrițiile ca termeni singulari. Cu toate că are afinități cu școala „referinței directe”, Evans nu clasifică termenii pe aceeași bază, căci termenii singulari, spre deosebire de numele proprii, nu se comportă – în contexte modale și temporale – ca și cum ar avea o referință fixă. Ca atare, el va adopta teoria lui Russell a descrițiilor, dar într-o formă din care să lipsească „măcelărirea structurii de suprafață, operație în care Russell s complăce atât de pervers”¹³⁾

Cu toate acestea, el s-a străduit să atragă atenția asupra existenței unei mici clase de nume proprii ale căror referințe sunt fixate prin descriții clare, dar al căror comportament în contexte modale și temporale nu recuză statutul lor de termeni singulari. De exemplu „deutero – Isaia”, a cărui referință este dată de autorul celei de-a doua părți a cărții lui Isaia. Un astfel de „nume descriptiv” nu este russellian. Chiar dacă un astfel de nume nu are referință, din cauză că nimic nu corespunde descriției, aceasta nu înseamnă că este lipsit de sens. Cineva care exprimă o propoziție ce conține un astfel de nume *spune* ceva, adică exprimă un gând, care trebuie, în consecință, să aibă o valoare de adevăr.

Concluzia lui Frege este că, în timp ce se exprimă un gând căruia îi lipsește o valoare de adevăr, în același moment survine o atare valoare – cum crede și Evans – din identificarea strictă a valorii semantice a unui termen singular cu obiectul de care el se folosește pentru a realiza actul de referire. Dar Frege nu distinge între referință și valoare semantică, termenul său de „Bedeutung” fiind utilizat în ambele scopuri. Dimpotrivă, punctul de vedere al lui Evans ar putea fi exprimat prin sloganul „nici un sens fără valoare semantică”. Prețul acceptării acestei idei conduce la a susține că un termen singular non-russellian este lipsit de referință, dar are totuși o valoare semantică, valoare ce constă în simplul fapt al lipsei sale de referință.

În ceea ce-l privește pe Husserl, el n-a avut vreo reținere asupra acestei chestiuni în nici o etapă a evoluției sale filosofice. Lui i se pare evident că o expresie poate avea sens chiar dacă îi lipsește o referință obiectuală. Ideea sa de bază, în perioada de după „Logische Untersuchungen”, este aceea că noțiunea de sens poate fi generalizată de la actele de expresie la toate actele mentale. Pentru generalizarea noțiunii el folosește termenul de „noemă”. Interpretarea acestei noțiuni de „noemă”, introdusă pentru prima dată în lucrarea sa „Ideen...”¹⁴⁾ din 1913, a fost cea mai contestată în literatura exegetică ce s-a dezvoltat asupra operei lui Husserl.

Herman Philipse menționează că această noțiune marchează o schimbare în concepție lui Husserl cu privire la intenționalitate. Dacă înainte considera că intenționalitatea nu este o relație, după acest moment acceptă acest punct de vedere și vorbește despre noemă ca termenul ultim al relației. Philipse se întreabă stingherit „de ce există atâtea texte ce par să susțină” o interpretare în conformitate cu care noema nu este parte a intenției. Răspunsul său este că noțiunile de „intenționalitate și noemă au o natură ambivalentă, datorată faptului că Husserl le utilizează pentru a soluționa probleme în domenii atât de diferite cum sunt percepția și semantica”¹⁶⁾. Și într-adevăr se poate

pune la îndoială dacă un concept se poate aplica în mod univoc și percepției și semnificației lingvistice. Dar a rămâne la ceea ce Husserl susține cu privire la întrebarea dacă o noemă este sau nu este obiectul spre care sunt direcționate actele noastre mentale, ar însemna să-i atribuim un grad de confuzie incompatibil cu meritele sale filosofice.

În interpretarea sa, Philipse citează din „Ideen...”, paragraful 88. Dar, în ceea ce mă privește, deși sunt convins că Philipse l-a studiat pe Husserl mai îndeaproape decât mine, nu cred că secțiunea citată cere, sau chiar admite, o interpretare atât de radicală:

„Să presupunem că privim cu plăcere la un măr înflorit dintr-o grădină, la verdele crud, proaspăt al pajiștei. Percepția și plăcerea ce o însoțește nu apar evident în același timp...Să privim acum lucrurile din punct de vedere fenomenologic. Lumea transcendentă este pusă între paranteze, iar noi activăm ΕΠΟΧΗ-ul în relație cu existența sa actuală...Aici, în privința percepției ... nu se pune întrebarea dacă îi corespunde ceva în „realitate”...Această realitate, după standardele judecății noastre, nu este pur și simplu acolo pentru noi, precum nici ceva ce trebuie poziționat sau acceptat în relație cu această realitate. Dar așa totul rămâne ca înainte. Chiar experiența percepției redusă fenomenologic este o percepție „a acestui măr în floare, în această grădină și așa mai departe”, la fel și plăcerea supusă reducăției fenomenologice va fi o plăcere în sine.”

Reducția lui ΕΠΟΧΗ este celebra punere în paranteze a realității transcendente. Făcând abstracție de existența sau de alcătuirea lumii externe, noi urmăm exclusiv actul mental, indiferent dacă obiectele sale există sau nu. Husserl are ideea conform căreia chiar atunci când adoptăm această atitudine pur fenomenologică, caracterul intențional al actului rămâne nealterat: percepția este totuși o percepție a unui măr, iar plăcerea constă în admirația frumuseții mărului. Dar acest lucru nu mai implică noema, cea căreia actul îi datorează caracterul său intențional. Ea devine acum obiectul unei relații intenționale, ca și

în cazul lui Frege care admitea că un termen poate să aibă un sens dar să fie lipsit de o referință obiectuală. Numai că atunci va trebui să admitem faptul că termenul se referă la propriul sens. În legătură cu propoziția „Etna este mai înalt decât Vezuviu”, Frege notează:

„Avem aici numele propriu de „Etna”, care contribuie la formarea sensului întregii propoziții și a ideii. Această contribuție este o parte a gândului, respectiv este sensul cuvântului „Etna”. Dar noi nu facem nici o predicăție despre acest sens, ci despre un munte, care nu este parte a gândului. Un epistemolog idealist ar putea spune: „acest lucru este o greșeală. Etna este numai ideea ta”. Oricine pronunță propoziția „Etna este mai înalt decât Vezuviu” o va înțelege în sensul că se face o predicăție despre ceva care este un obiect independent de vorbitor. Dar idealistul ar putea să spună că e o greșeală să susții că numele de „Etna” ar desemna ceva. În acest caz vorbitorul este pierdut pe tărâmul ficțiunii, deși el crede că se află în lumea adevărului. Poziția idealistului nu este totuși justificată, deoarece într-o astfel de răsturnare gândul ocolește acțiunea vorbitorului de desemnare prin numele de „Etna” a uneia din ideile sale, precum și a posibilității de a descrie ceva prin aceasta. Fie vorbitorul desemnează prin numele de „Etna” ceea ce el vrea să desemneze, fie nu desemnează nimic, caz în care numele este fără referință.”.¹⁷⁾

În afară de cazul special al preocupării sale în legătură cu vorbirea indirectă, Frege se va opune cu aceeași tărie și ideii că dacă un termen este lipsit de referință obiectuală, atunci el își va desemna propriul sens. Numai în virtutea sensului său un nume ca „Etna” este direcționat către un obiect: sensul său *este* calea către obiect. Dacă acesta lipsește – dacă nu există un obiect în locul țintit –, există totuși proprietatea direcționării către un obiect sau, mai degrabă, către ceva ca și cum ar fi un obiect. Însă, din cauză că nu există un astfel de obiect, înseamnă că direcționarea este lipsită de referință. Dar

direcționarea nu-și dobândește sensul său în măsura în care obiectul este neintenționat.

În aceeași situație ne aflăm și cu noțiunea de noemă a lui Husserl. „Fiecare experiență intențională are o noemă și în ea un sens prin care se leagă de obiect”, scria el. Și continuă: „fiecare noemă are un *conținut*, și anume *sensul* său, noema fiind legată prin el de obiectul său”¹⁸⁾. Aici noema este clar diferențiată de obiect. Ea nu este obiectul în sine, ci, la fel ca și sensul (Sinn) lui Frege, este acel ceva prin care actul este legat de obiect. Aceasta este interpretarea pentru care Dagfinn Føllesdal s-a pronunțat în mod repetat și care este susținută de Ronald McIntyre și David Woodruff Smith¹⁹⁾. Din moment ce această interpretare este în acord cu teza lui Husserl, noi o vom urma aici, păstrând în același timp tot respectul pentru cea propusă de Philipse.

În această interpretare, noțiunea de noemă este, așadar, o generalizare a sensului la toate actele mentale, adică la toate actele sau stările care posedă caracteristica intenționalității²⁰⁾. Obiectul oricărui act mental este dat prin noema sa. Aceasta este direcționată intrinsec către un obiect, iar obiectul – tocmai pentru că deține noema – contează pentru intenționalitatea actelor mentale. Ca și în cazul sensului, stă în puterea noemei ca un act să poată avea orice obiect. Noua noțiune de noemă a lui Husserl le cuprinde pe amândouă, el numindu-le – în **Logische Untersuchungen** – conținut (matter) și proprietate (quality), ceea ce corespunde termenilor lui Frege de sens (sense) și forță (force). Dar nefiind pe deplin conștient de acest lucru, Husserl tinde să reducă termenul de „sens” la cel de „conținut”, astfel încât sporește similitudinea între ideile sale și cele ale lui Frege.

Prin distincția dintre obiectul unui act mental și noema sa, Husserl a căutat o soluție la problema lui Brentano. Fiecare act mental trebuie să aibă o noemă și, în consecință, să dețină proprietatea direcționării către un obiect. Această chestiune nu este mai problematică atunci când obiectul noemei lipsește, decât în cazul unei

expresii lingvistice cu un sens insuficient conturat, lumea putând fi și fără vreo referință obiectuală actuală. De aceea, o percepție iluzorie nu mai reprezintă o problemă. Ea posedă proprietatea intenționalității la fel ca o percepție adevărată, dar pur și simplu îi lipsește un obiect actual.

Cel puțin pentru început, această idee este plauzibilă. Și este clar că o soluție trebuia adoptată. Mai puțin clară este cerința lui Husserl ca teoria să fie apărută de dilema idealistă. El a insistat asupra faptului că semnificația cuvintelor folosite într-un act lingvistic nu este, în cazul standard, un obiect al gândului nostru. „În actul de semnificare, semnificația nu este prezentă în conștiință ca un obiect”, scrie el în *Logische Untersuchungen*. Și continuă: „dacă realizăm actul și trăim în el, așa cum a fost, în mod natural ne referim la obiectul său și nu la semnificația sa”²¹⁾

În ceea ce-l privește pe Frege, el discută numai ocazional despre modul în care noi suntem conștienți când ne aflăm în calitate de vorbitori considerând acest lucru irelevant pentru proprietățile obiective ale cuvintelor noastre, respectiv sensurile și referințele lor. Firește, el distinge clar între cazul normal, când vorbim despre un referent obișnuit al unei expresii, și un caz special, în care noi vorbim despre ceea ce este în mod obișnuit sensul său. În același spirit, Husserl susține ideea că noi percepem în mod veritabil obiectele din actele noastre de percepție. Acesta nu este doar un mod de a vorbi, de a acoperi adevărul autentic, ci sunt noemele pe care le înțelegem direct. Noema nu joacă rolul de obiect pentru observatorul conștient la modul general, dar totuși mai puțin conștient de percepțiile sale. În cazul normal, un vorbitor vorbește și gândește despre *referentul obiectual* al rostirii sale, și nu despre semnificația în virtutea căreia rostirea are acea referință. Deci, cel care percepe realizează acest act de percepere a unui obiect în virtutea noemei actului său de percepție, altfel nu are posibilitatea de a percepe sau de a înțelege acea noemă.

Teoria lui Husserl se distinge astfel de teoria datului senzorial, așa cum este înțeleasă aceasta în mod obișnuit și în conformitate cu care datele simțurilor constituie obiectele primare ale conștiinței. În cazul percepției, de asemenea, Husserl consideră că noi putem, printr-un act de reflecție, să facem din noemă un obiect al atenției noastre. Dar el menționează, totodată, că în acest caz se întâmpină dificultăți deosebite, pe care doar filosoful le poate soluționa, întrucât sarcina fundamentală a filosofiei constă tocmai în efortul de a stabili noemele și de a le caracteriza.

NOEME ȘI IDEALISM

Faptul că distincția noemă – obiect ar împiedica alunecarea spre idealism, așa cum credea Husserl, nu este prea evident. Dimpotrivă, e chiar periculos să susții așa ceva de la început. Acesta este și punctul de vedere al lui Barry Smith, care apreciază teza mea din *Ursprünge der analytischen Philosophie*, dar își dezvoltă argumentația dintr-o perspectivă ușor diferită¹⁾. Introducerea noemelor, observă Smith, repune „problema conexiunii”. Noemele, spune el, „sunt văzute ca intermediari, ce cad (cumva) între act și obiectul său (presupus)”. Această afirmație este greșită, pentru că o noemă în sens husserlian nu poate sta între un act și obiectul său, mai mult decât s-ar putea realiza în sens fregean: ea este *calea* către obiect.

Nici o teorie din cele două nu susține o concluzie idealistă. Iar a susține așa ceva ar însemna să se apere argumentul conform căruia Husserl a sfârșit prin a fi un idealist transcendent, în timp ce Frege ar fi rămas toată viața sa un realist convins. Putem evalua această obiecție numai dacă ne punem problema că, în pofida convingerilor sale realiste, teoria lui Frege poate fi suspectată de pericolul alunecării spre o concluzie idealistă.

Și Philipse accentuează ideea că introducerea noemei, care, din punctul său de vedere, presupune o transformare a concepției lui Husserl despre intenționalitate „a fost unul din multitudinea de pași ai lungului și ezitantului drum făcut de Husserl către idealismul

transcendental”²⁾. În ultimul capitol noi vom respinge această interpretare dată noțiunii de noemă și susținută de către Philipse, preferând interpretarea care are în frunte pe Føllesdal.

În fața unei lupte între opinii diferite există patru lucruri ce pot fi făcute fără a ignora întrebarea. Se poate susține o teorie; se poate susține cealaltă; se poate adopta un punct de compromis, declarând adevărul parțial al amândurora; sau pot fi condamnate ambele teorii ca fiind eronate. În ceea ce privește interpretarea noemei, Robert Solomon adoptă strategia reconcilierii. Alăturându-se interpretării lui Gurwitsch, dar împotriva lui Føllesdal, el citează pe Husserl în legătură cu caracterizarea noemei ca percepție, respectiv „percepția ca atare”³⁾, și comentează că „este o absurditate neîndoielnică să susții că, percepția ca atare’ nu este ea însăși percepută”⁴⁾.

David Bell, pe de altă parte, adoptă cea de-a patra strategie în forma sa cea mai mai acceptabilă, susținând că ambele teorii sunt eronate⁵⁾. Un exemplu al acestei erori constă în a construi o expresie precum „percepția ca atare” sau „intenția ca intenție”, caz în care un termen singular se referă la un fel special de a fi al obiectului. Or, dimpotrivă, spune Bell, a atribui vreo proprietate „percepției ca atare” înseamnă să susținem că e vorba de o proprietate a ceea ce este perceput și să considerăm că ea are proprietatea în virtutea existenței sale percepute.

De asemenea, termenul de „noemă” se corelează cu orice existență ce poate produce o experiență semnificativă. Dar ne putem întreba în mod justificat ce anume face ca o experiență dată să fie semnificativă. Propoziția subordonată aici este o întrebare indirect legitimă, respectiv ne putem întreba dacă oricare dintre trăsăturile experienței asigură diferențierea de o experiență în care lipsește acea semnificație. Oricum, ambele părți aflate în dispută în legătură cu interpretarea conceptului de noemă pleacă de la aceeași prezumție neîntemeiată, consideră Bell. Prezumpția este aceea că expresia „ceea

ce face experiența semnificativă” denotă vreun obiect. Iar diferența dintre cele două interpretări se referă doar la ceea ce se denotă. Dimpotrivă, argumentează Bell, expresia vizează un termen singular fals, care nu denotă nimic. Conceptul de noemă nu este un concept veritabil, declară el, ci unul zdrențuit, în care intră aspecte eterogene ce pot înlătura pe toate cele care contribuie la semnificația unei experiențe sau a unui act.

Toate acestea pot fi convingătoare. Bell ne convinge cel mult despre ceea ce Husserl ar fi *trebuit* să spună sau să înțeleagă, nu despre ceea ce el *a spus* efectiv. Husserl scrie: „putem și trebuie să punem întrebarea de esență: ce este, perceput ca atare’? Ce faze esențiale se adăpostesc în cadrul capacității sale ca noemă?”⁶⁾ Dacă poziția lui Bell este corectă într-o măsură oarecare, ea nu anulează însă întrebarea noastră. Pentru că în doctrina lui Husserl este indiscutabil că un component al noemei este un sens, unde „sensul” este construit pentru a corespunde precis „conținutului” (în prima sa terminologie), și într-o manieră înrudită cu înțelegerea fregeană a termenului, dar generalizată astfel încât să se aplice tuturor actelor intenționale, inclusiv percepției. Chiar dacă *noema* este un concept zdrențuit, *sensul* nu este, cel puțin într-o interpretare acceptabilă a termenului. Cu toate acestea suntem încă în fața întrebării: distincția dintre noemă și obiect poate bloca o alunecare spre idealism?

Desigur, împotriva acuzației de idealism se poate spune că dacă există un obiect al actului de percepție, atunci – în conformitate cu teoria lui Husserl –, ceea ce subiectul percepe este tocmai acel obiect real. Pe deasupra, nu putem să spunem că el percepe doar indirect, din cauză că obiectul este mijlocit de noemă. Pentru că nu există noțiunea de percepție nemijlocită pe care să o putem contrapune. În aceeași manieră, orice obiect – atât pentru Kant, cât și pentru Frege – trebuie să ne fie dat într-un mod particular. Dar pe această bază nu putem afirma că obiectele ne sunt date întotdeauna numai indirect, din

moment ce ne este dată noțiunea unui obiect, chiar dacă nu într-un mod particular. În definitiv, nimic nu poate fi considerat indirect atâta timp cât ceva mai direct nu poate fi cel puțin conceptibil.

Totuși, dacă fiecare act mental poate avea noema sa fără să vizeze un obiect exterior, atunci se impune întrebarea sceptică dacă există obiecte exterioare în general. Se poate răspunde că din moment ce noema cuprinde o semnificație direcționată către un obiect exterior, nu putem avea altă opțiune decât să considerăm că percepem un astfel de obiect, exceptând acele cazuri în care evidența contrară ne obligă să suprimăm înclinația noastră naturală. Așadar, oricând percepem un obiect autentic, putem spune, pe bună dreptate, că știm că acel obiect există în virtutea a ceea ce percepem.

Scepticul ar putea rămâne indiferent la acest tip de argumentare. El poate admite în acest caz că noi știm despre obiect că este prezent, dar poate înlocui întrebarea „cum știm că este acolo” cu întrebarea „cum știm că noi știm că obiectul se află acolo”. Situația rămâne neschimbată și dacă adoptăm strategia lui Evans de folosire a termenilor singulari, despre care el susține că dacă nu există obiect, aceștia nu pot avea un sens, deși noi am putea presupune că au. Întrebarea sceptică rămâne: cum putem ști că noi știm că ne referim sau ne gândim la vreun obiect.

Din perspectiva lui Husserl n-ar fi deloc ușor să i se dea un răspuns idealist scepticului. Pentru că idealistul poate împărtăși îndoielile scepticului, dar le va declara drept neîntemeiate încă de la început. După Berkeley, simțul comun este imun față de orice iluzie. Concepția în conformitate cu care există obiecte materiale independente, care se constituie în cauze ale reprezentărilor noastre sensibile, nu este nicidecum aceea a simțului comun. Teza existenței independente a obiectelor ar fi una efectiv incoerentă, dar ea nu aparține gândirii simțului comun, ci este o invenție a filosofilor.

Ar fi dificil de susținut o poziție analogă în legătură cu noemele husserliene, deoarece, ca și în cazul sensului la Frege, trebuie să existe un mijloc prin care obiectele aparent exterioare ne sunt date și astfel să ajungem dincolo de ele însele. Pentru Frege, când o expresie n-are referință, noi putem să-i sesizăm totuși sensul, fără a fi victima unei iluzii. Dar niciuna din judecățile noastre în legătura cu acest sens (și în care sensul reprezintă un element constitutiv) nu poate fi adevărată. De asemenea, din punct de vedere husserlian, chiar dacă nu există obiecte exterioare, noi nu ne vom afla într-o poziție greșită din moment ce suntem în măsură să observăm lumea în aceeași manieră ca și cel care se întreabă dacă visează sau este treaz, adică fără să ne angajăm cu nimic.

Totuși, în măsura în care percepția – pentru a relua o formulă dragă lui Christopher Peacocke – oferă totdeauna obiecte ce există în spațiul cu trei dimensiuni, independente de percepție, modalitatea naturală și originală de a percepe este impregnată cu judecăți în funcție de care obiectele sunt așa cum le percepem noi. Așadar, noi nu putem ști dacă scepticul se înșală, dar dacă el are dreptate, putem fi siguri că eroarea nu provine din extravaganța filosofilor și nici din simplitatea simțului comun, ci din faptul că experiența noastră este intrinsec înșelătoare. Teoria noemelor nu exclude o atare concluzie. Ea poate fi doar o nouă formă de idealism sau poate o formă până aici necunoscută de nebunie.

Ca și Husserl, Frege concepe *sensul* (Sinn) ca fiind transparent în măsura în care cineva care sesizează sensurile a două expresii oarecare își dă seama dacă în cele două cazuri e vorba sau nu de același sens. Eu nu cunosc enunțul explicit asupra acestei teme, dar mi se pare rezonabil să-l credităm pe Frege cu acest punct de vedere paralel, în conformitate cu care nimeni nu trebuie să admită despre el însuși că conferă un sens unei expresii dacă n-o poate face în mod autentic. Dacă putem să-i atribuim lui Frege premisa după care nici un sens

(*Sinn*) nu poate fi garantat fără să-i corespundă o referință (*Bedeutung*), atunci vom ajunge la concluzia că noi nu putem ști niciodată dacă există ceva despre care noi putem vorbi sau gândi. Rezultă, în consecință, un soi de scepticism intelectual, iar recunoașterea argumentației sceptice conduce la un idealism intelectualizat.

Aceasta ar fi o varietate inconfortabilă de idealism, deoarece sensul (*Sinn*) *pretinde* să fie prezent un referent: respectiv modalitatea în care un referent ne este dat. Deși nu ne aflăm într-o poziție total eronată când avem în cap un gând despre care nu putem spune că este adevărat sau fals, gândul se prezintă totuși drept ceva care este adevărat sau fals, deci ca un gând ale cărui componente semantice (*Sinnbanstein*) corespund referințelor (*Bezüge*) iar, când gândul pretinde că tratează despre un obiect, el se prezintă ca și cum îi corespunde un obiect autentic.

Cu toate că e greu de susținut un astfel de idealism, premisele sale ar putea expune la atacuri teoria realistă a lui Frege. Dacă Frege nu se arată neliniștit în această privință, e din cauză că el nu acceptă aceste premise. Frege crede că limbajul natural conține efectiv expresii care posedă un sens dar le lipsește referința. El crede, de asemenea, că în aceste cazuri e vorba de un defect major al limbajului natural, defect pe care noi trebuie să-l suprimăm dacă dorim să dispunem de un limbaj care să ne permită efectuarea de raționamente în cadrul cărora concluziile să aibă o anumită validitate, iar limbajul să poată servi scopurilor științifice. Dar un astfel de limbaj nu se poate construi decât dacă există o posibilitate de a construi sau de a introduce termeni singulari dotați cu sens și care să garanteze că există și o referință. În acest caz premisa menționată va fi falsă.

Nu este locul aici pentru a discuta prin ce mijloace crede Frege că se pot asigura referințe pentru termenii singulari ai limbajului simbolic ai lui *Grundgesetze* – o opinie ce este eronată în virtutea

inconsistenței teoriei. Ceea ce contează aici este că Frege consideră că putem avea un astfel de mijloc nu numai pentru termenii russellieni (în sensul atribuit de Evans), care n-au sens dacă n-au referință, ci și pentru cei despre care putem *ști* că au o referință. Fără acest mijloc, *el* n-ar fi avut puterea de a lupta împotriva oricărei forme de idealism.

Argumentele lui Russell din „On Denoting” împotriva distincției lui Frege dintre sens și referință sau, cum se exprimă el, între înțeles și denotare, sunt obscure și răstălmăcite. Dar ele au rezistat încercărilor de elucidare sau de interpretare convingătoare. Se pare că, totuși, acestea au fost înțelese ca o expresie – chiar dacă în mod confuz – a motivului său primar pentru înlăturarea distincției. Acest motiv a fost acela de a salva realismul, în condițiile în care Russell credea că Frege n-are nimic de opus idealismului. Russell credea sincer că din momentul în care a făcut distincția între sens și referință, Frege a fost lipsit de posibilitatea de a face față atacurilor idealiste.

Russell gândea că realismul poate fi apărat în siguranță numai dacă, atunci când o propoziție este corect analizată, înțelesul fiecărei expresii semnificative autentice din cadrul ei poate avea ca suport vreun component al realității extra-lingvistice și extra-mentale, și care va fi atunci un constituent autentic al judecății exprimată prin propoziție. Dar această evidență n-o avem pentru descripțiile definite. Ele pot fi constituenți semnificativi autentici ai unei propoziții numai dacă semnificațiile lor au fost distinse de denotațiile lor. Dar și atunci realismul va fi supus unor riscuri. Tocmai de aceea teoria descripțiilor a fost considerată de către Russell o descoperire de maximă importanță. Prin intermediul ei, în legătură cu o expresie de denotare – ca, de exemplu, o descripție definită – se poate stabili că ea *nu are* o semnificație, „din cauză că”, așa după cum scrie Russell, „în orice judecată în care aceasta se găsește, dacă judecata a fost în întregime exprimată, atunci judecata nu conține expresia ce a fost disipată deja”⁷⁾.

La fel ca teoria lui Frege, teoria lui Russell a fost în stare să blocheze un idealism intelectualizat numai în cazurile în care referința obiectuală a fost garantată. Barry Smith consideră că această condiție n-a fost îndeplinită de teoria lui Husserl a noemelor, așa cum a fost expusă în *Ideen*, dar a fost îndeplinită de teoria sa din *Logische Untersuchungen*, în conformitate cu care „actele lingvistice sunt în toate cazurile construite pe baza legii gradelor de intenționalitate ale actelor senzoriale și astfel, mai târziu, corelatele obiectuale sunt garantate”⁸⁾.

Argumentația ni se pare slabă. Senzația este, desigur, un ingredient esențial al percepției, chiar dacă aceasta este o iluzie. Husserl consideră senzația ca o parte (*Moment*) dependentă de actul perceptiv complex, cealaltă parte a acestui act fiind o interpretare obiectivată (*objektivierende Auffassung*). Dar el era perfect conștient că percepția poate fi o iluzie. Senzațiile fiind numai părți dependente de actele perceptive (considerate ca întreg), rezultă că ele „sunt, într-adevăr, într-o reprezentare intuitiv – naivă, componente ale experienței reprezentationale, ... dar în nici un caz obiectele ei”⁹⁾. Pentru actele lingvistice, Husserl admite și folosește o noțiune de act pe deplin – semnificativ (*meaning – fulfilling act*), în cadrul căruia noi percepem faptele pe care suntem în stare să le constatăm. Dar actul de constatare are propria semnificație, independentă de realizarea sa.

În consecință, dacă există vreun sens în care senzația să garanteze obiectele sale, o pretenție altfel îndoielnică în sine, acesta pare să aibă o importanță neînsemnată pentru a garanta că actele intenționale vor avea adesea suficientă referință obiectuală pentru a se apăra de idealism. Și chiar dacă lucrurile ar sta așa, Smith, ca și Philipse, consideră că introducerea de către Husserl a noemelor, conjugată cu reducția de tip fenomenologic, a reprezentat un pas important pe lunga și spinoasa cale către idealismul transcedental. Și au, desigur, dreptate.

PERCEPȚIA LA FREGE

9.1. Sensul subiectiv și sensul obiectiv: exemplul termenilor pentru culori

În scrierile lui Frege nu există decât două pasaje, redactate la un mare interval de timp, care conțin sublinieri importante în legătură cu percepția sensibilă. Primul se găsește în *Grundlagen*, § 26, unde, în contextul distincției dintre subiectiv și obiectiv, el discută semnificația termenilor pentru culori. Mai înainte, în § 24, Frege scrie: „Când vedem o suprafață albastră, noi avem o impresie particulară care corespunde la cuvântul « albastru »; iar atunci când privim o altă suprafață albastră noi recunoaștem această impresie”. Aceasta pare o remarcă absolut obișnuită, dar nu reprezintă ultimul cuvânt al lui Frege cu privire la subiect. El revine în § 26 scriind:

„De obicei cuvântul «alb» ne face să ne gândim la o anumită senzație care, natural, este întru totul subiectivă; dar, după părerea mea, în însăși vorbirea obișnuită se manifestă adesea un sens obiectiv. Spunând că zăpada este albă, avem intenția să exprimăm o însușire obiectivă pe care o constatăm la lumina obișnuită a zilei prin intermediul unei anumite senzații. Dacă asupra zăpezii cade o lumină colorată, în procesul judecării vom lua în considerație acest fapt. Vom spune, bunăoară: zăpada apare acum roșie, dar ea este albă. Până și daltonistul poate vorbi despre roșu și verde, cu toate că în senzațiile sale el nu distinge aceste culori. El ajunge să recunoască distincția

*datorită faptului că alții o fac sau, eventual, pe baza unui experiment fizic. Așadar, adesea nici termenii pentru culori nu desemnează senzația noastră subiectivă, despre care nu putem ști dacă concordă cu senzația altcuiva – este evident, într-adevăr, că folosirea unei aceleași denumiri nu oferă nici o garanție în acest sens –, ci desemnează o însușire obiectivă”**

Astfel, Frege ajunge la concluzia că ceea ce constituie obiectivitatea reprezintă o independență față de senzațiile, intuițiile și reprezentările noastre.

Plecând de la ideea irefutabilă, pe care el n-o pune niciodată la îndoială, că nimeni nu poate ști vreodată dacă senzațiile altei persoane sunt aceleași cu ale sale, Frege poate stabili o distincție clară între sensul subiectiv și sensul obiectiv al termenilor pentru culori. De fapt, el nu folosește expresia „sens subiectiv”, ci pur și simplu se referă la senzații ca fiind subiective. Totuși, formula „sens obiectiv” implică existența și a unui sens subiectiv. În acest moment s-ar putea ridica imediat obiecția următoare: chiar dacă senzațiile sunt subiective, sensul termenului „senzație” este obiectiv și comunicabil. Frege însuși a distins mai întâi sensul în general, din rațiunea obiectivității sale, față de reprezentările subiective, independent de chestiunea dacă ele se referă la ceea ce ține de latura subiectivă sau obiectivă.

Totuși, un sens care conține o referință esențială la ceva accesibil doar unui subiect – o senzație concepută ca fiind particulară în viziunea lui Frege – ar fi ceva în mod necesar incomunicabil. Desigur, aceasta nu demonstrează că teza după care sensul nu este un conținut mental ar fi eronată, ci că *temeiul* său, respectiv comunicabilitatea (și obiectivitatea sensului care decurge din comunicabilitate), nu a fost stabilit în întregime corect. Un sens incomunicabil relativ la o senzație

* Traducerea citatului din *Grundlagen* este redată după ediția românească, Gotlob Frege, *Scrieri logico – filosofice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977 (traducere Sorin Vieru)

particulară n-ar trebui să fie, totuși, un conținut al minții în același fel ca senzația însăși.

Critica wittgensteiniană a unei definiții¹⁾ ostensive particulare implică faptul că termenii pentru culori nu pot să aibă un sens subiectiv, incomunicabil așa cum a presupus Frege. Dar Frege afirmă, în orice caz, că în măsura în care noi nu folosim acești termeni decât pentru a comunica cu alții, termenii pentru culori trebuie să aibă în această utilizare un alt sens, adică un sens obiectiv. În același spirit, el arată mai târziu în textul „Der Gedanke”, că atunci când cineva folosește termenul la persoana I^{ai}, cuvântul „eu” exprimă un sens pe care doar persoana respectivă poate să-l sesizeze, adică exprimă modul în care locutorul și-l dă lui însuși și pe care el nu-l poate transfera nimănui. În revanșă, când e vorba de a comunica cu alte persoane, termenul trebuie să aibă un alt sens, pe care auditoriul să-l poată sesiza la fel de bine ca și locutorul însuși.

Astăzi, teza lui Frege cu privire la „sensul obiectiv” a devenit un clișeu: nimeni nu mai contestă că aplicarea termenilor pentru culori – care sunt desigur termeni ai limbajului comun – trebuie să fie supusă la criterii comune și să răspundă satisfacerii comune. Dacă în epocă această teză a părut mai puțin acceptabilă se datorează faptului că pe atunci filosofii erau preocupați mai mult de reflecția asupra gândurilor interioare și mai puțin de conținutul gândurilor pe care ni le comunicăm unii altora. Dar persistă încă o anumită teamă: dihotomia introdusă de Frege între sensul subiectiv și sensul obiectiv nu afectează oare unitatea semnificației atribuită numelor pentru culori? Iar semnificația lor nu depinde în mod esențial de capacitatea noastră de a distinge culorile? Nu există cu adevărat *nici un* sens în care un daltonist să poată sesiza în întregime semnificația de „roșu”?

În acest pasaj analiza lui Frege nu este destul de coerentă. Obiectivitatea presupune cu necesitate independența față de senzație. De aici decurge că dacă un termen pentru culoare este luat în sensul

său obiectiv și este considerat ca un termen aplicat la obiecte opace, atunci el trebuie să descrie alcătuirea obiectivă a suprafețelor acestor obiecte, o alcătuire pe care noi am putea s-o recunoaștem sau nu. Ar trebui, așadar, ca un daltonist să poată ști care este alcătuirea suprafețelor caracterizate prin termenii pentru culori. Dar cine nu este daltonist recunoaște această alcătuire prin senzația vizuală produsă de respectiva alcătuire. Și chiar daltonistul poate s-o recunoască din faptul că ceilalți o recunosc. Astfel, sensul obiectiv al termenilor pentru culori nu pare să aibă independența față de senzație așa cum o necesită obiectivitatea stabilită de Frege.

Ceea ce lipsește încă din *Grundlagen* este distincția dintre sens și referință. Păstrându-și convingerea în legătură cu caracterul radical personal al senzațiilor, Frege ar fi putut să-și perfecționeze analiza recurând la această distincție. În textul astfel modificat, *referința* unui nume de culoare (aplicată la obiectele opace) ar reprezenta o caracteristică obiectivă a suprafețelor fizice și ar corespunde când se aplică obiectelor transparente sau surselor de lumină. Dar fiecare vorbitor i-ar atribui numelui de culoare un *sens* în acord cu propriile sale senzații de culoare.

Astfel, în calitate de trăsătură obiectivă a obiectelor fizice, o culoare va fi fără raport intern cu senzațiile noastre vizuale. Din acest motiv daltonistul este și el în măsură să se refere la culori. În revanșă, sensul pe care omul normal îl atribuie numelui de culoare este conectat direct la percepția sa a culorii.

Frege n-ar fi putut să discute în această manieră problema fără a supune atenției teza incomunicabilității senzațiilor. Dar asta nu este de ajuns. Atunci când Frege evocă faptul că în fața unui obiect pus în lumină roșie noi spunem: „el pare roșu”, aceasta nu înseamnă că fiecare persoană vorbește despre senzația sa vizuală personală. Faptul că obiectul respectiv apare roșu în acea lumină este la fel de obiectiv ca și faptul că el *este* alb. Există aici două grade de variație ale

categoricului „este”. Dacă cineva spune simplu: „el pare roșu”, atunci acel cineva este mai aproape de enunțul categoric decât atunci când spune: „mi se pare roșu”. Dar nici cel de-al doilea enunț nu poate fi interpretat ca descripție a unei impresii senzoriale personale – în sensul radical pe care Frege îl dă acestui termen.

În legătură cu teza incomunicabilității senzațiilor personale nu ne ajută cu nimic să adaugăm că noi nu putem să facem pe deplin înțelegere aceste senzații pentru alții. Dacă senzațiile ar fi ceva atât de personal precum vrea Frege, atunci n-am fi deloc în stare să le comunicăm altora. Cum ar putea cineva să înțeleagă ce înseamnă „roșu” dacă acest termen este folosit ca nume al unei senzații personale? Nu poate exista un vocabular al caracteristicilor experienței sensibile câtă vreme se consideră că aceasta nu este influențată prin interpretarea sa ca percepție a unei realități exterioare. Dacă, totuși un astfel de vocabular ar putea exista, noi nu ne-am putea folosi de el pentru a da o descripție exactă a experienței noastre sensibile satisfăcută prin aceste interpretări.

Singura interpretare exactă a formei propoziționale „mi se pare că F” înseamnă: „în legătură cu aceasta (înțelegând, sesizând etc.) eu judec că este F, sau cel puțin așa aș putea să judec dacă nu intervine altceva în cunoașterea de care dispun”. Având în vedere una din iluziile optice standard, se consideră că o linie este mai lungă decât cealaltă. După ce aceasta se măsoară, se constată că ele au aceeași lungime. Și, totuși, observatorului i se pare că una este mai lungă decât alta. Aceasta înseamnă pur și simplu că observatorului i se pare o linie mai lungă până când trece la măsurătoare.

După această analiză a sensului termenului „a părea”, expresia „este roșu” ocupă o poziție superioară în raport cu expresia „pare roșu” în ierarhia explicațiilor. Dar aceasta nu lămurește raportul dintre culori și capacitățile vizuale ale omului. „Roșu” nu înseamnă doar o proprietate fizică, ci, de asemenea, o proprietate *perceptibilă*, ceea ce

face ca expresia „este roșu” să poată fi explicată în următoarea manieră: „într-o lumină normală, acesta pare roșu pentru cineva cu o vedere normală”. În revanșă, dacă încercăm să explicăm „pare roșu” prin „este roșu”, nu vom mai fi în măsură să explicăm „este roșu” cu ajutorul conceptului de „pare roșu”. Cum ieșim din acest cerc?

Versiunea modificată a lui Frege nu ne mai satisface, deoarece ea face loc unei referințe unice pentru cuvântul „roșu”, atribuindu-l în același timp un sens ce diferă în funcție de locutori. Problema de soluționat este aceea de a explica sensul comun pentru diferiții vorbitori, de a explica sensul cuvântului în limbajul comun. Dar acest lucru trebuie făcut astfel încât să se arate clar de ce acest sens nu este o constatare „gramaticală”, în sens wittgensteinian, de a arăta că noi putem pretinde – în circumstanțe favorabile – că un obiect este roșu când îl vedem. Există două tipuri de cazuri în care putem spune că cineva, doar cu ajutorul privirii, reușește să determine constituția particulară a unui obiect. Este suficient ca Sherlock Holmes să-și privească clientul pentru a constata că scrie mult: el remarcă lustrul manșetei stângi la bărbatul din fața sa, precum și cotiera de la mâna dreaptă.

Tentația de a interpreta acest text ca și pe acela în care se constată în mod vizual că un obiect este roșu ne încurajează să atribuim senzației vizuale același rol ca și manșetelor lustruite din cazul precedent: este vorba despre o senzație vizuală care ne spune că obiectul este roșu. Totuși, acest enunț ne face să ne învârtim în cerc, întrucât faptul că o senzație vizuală este senzația a ceva roșu nu se poate explica altfel decât prin referință la ostare în care, făcând abstracție de orice informație suplimentară adusă de simțul văzului, se parvine la judecata că există ceva roșu.

La întrebarea cum ajungem – prin simpla privire – la judecata că obiectul este roșu, nu avem alt răspuns decât „datorită culorii roșu”, ceea ce nu spune nimic. În cazul de tip Sherlock Holmes, se știe ce

înseamnă un om care scrie mult, chiar dacă nu l-am privit niciodată. Iată de ce e nevoie de un răspuns informativ la întrebarea cum îl recunoaște Holmes. Totuși, atunci când cineva afirmă că el știe ce înseamnă că un obiect este roșu, dar se constată că el n-a remarcat culoarea cu ajutorul văzului, afirmația sa va fi pusă la îndoială. Problema noastră este de a explica relația conceptuală între proprietatea obiectivă „de a fi roșu” și caracterul epistemologic al existenței sale ca proprietate perceptibilă. Acest caracter epistemologic constă în capacitatea noastră de privi acel obiect care posedă proprietatea. La acest aspect trebuie să fim atenți și nu la noțiunea „acest obiect pare roșu”.

S-ar putea să dorim să comparăm predicatul „este roșu” cu predicate precum cele de „este interesant” sau „este amuzant”. Sensul obiectiv al celor două predicate din urmă este variabil. Se poate desigur discuta dacă ceva este cu adevărat interesant sau cu adevărat amuzant. Totodată, sensul obiectiv depinde în mod evident de noțiunea subiectivă „a găsi un lucru interesant (amuzant)”. Un lucru *este* interesant sau amuzant atunci când majoritatea oamenilor cu inteligență medie îl consideră interesant sau amuzant. Și lucrurile stau așa, fără îndoială. Conceptele „a fi amuzant” sau „a fi interesant” nu pot fi explicate fără referință la reacțiile umane.

Analogia prezumată înseamnă că un lucru este roșu în sensul în care el pare roșu majorității oamenilor dotați cu o vedere normală într-o lumină normală. Conceptul „a fi roșu” ar putea fi explicat așadar numai prin referință la senzațiile vizuale umane. Totodată, nu există un veritabil paralelism între conceptele „interesant” și „amuzant”, pe de o parte, și conceptele de culori, de altă parte. Pentru un lucru nu avem decât un singur grad de subiectivitate: în enunțul în legătură cu constatarea. La enunțul „acesta nu este interesant” se poate replica „dar eu găsesc că este interesant”, însă nu „mi se pare interesant deși nu este așa”.

Există o diferență suplimentară care accentuează dificultatea în legătură cu conceptul de „roșu”. Când se explică sensul cvasi – obiectiv al lui „interesant” cu ajutorul conceptului subiectiv nu există nici un pericol de circularitate, deoarece pentru a cataloga un lucru drept „interesant” nu este necesar să dispunem de conceptul de „interesant”. A te interesa de ceva înseamnă a reacționa într-o anumită manieră sau a avea o anumită atitudine, atât reacția cât și atitudinea putând funcționa fără să fie nevoie de operația de clasificare. În schimb, un lucru nu poate să pară roșu pentru cineva decât dacă acel cineva posedă conceptul de „roșu”. Aici nu e vorba de vreo altă manifestare a subiectului, decât de faptul că el *spune* că acest lucru este roșu sau pare roșu. Numai acela care a fost instruit în ceea ce privește folosirea numelor de culori poate să-și exprime senzațiile sale de culoare. Și numai acestor persoane le putem atribui cu certitudine senzații de culoare.

Filosofii acordă puțină atenție faptului că numele de culori reprezintă o temă restrânsă în educația copiilor mici. Copiii învață în primul rând să recunoască culorile primare evidente, albul și negrul, așa cum se pot prezenta de exemplu într-o carte. Utilizările numelor de culori le sunt prezentate ca adevărate sau false, dar nu se au în vedere expresii ca „acesta mi se pare roșu”. Copiii sunt învățați pur și simplu să dea răspunsuri *exacte*. În această fază, copiilor le rămâne foarte mult de învățat înainte de a asimila conceptele de culori ale adulților. Ei încă nu știu cum se aplică numele de culori materialelor transparente sau surselor luminoase, iar atunci când încep să transpună numele de culori la acest gen de lucruri ei se înșală, spunând, de exemplu, că apa este „albă”.

Așa se face că ei nu disting clar poziția particulară a lui „alb” și „negru” printre conceptele de culori. De pildă, ei nu știu că doar o suprafață albă pare roșie atunci când este privită printr-un filtru roșu, și albastră când este privită printr-un filtru albastru etc. Și nu știu că doar

o suprafață neagră va părea totdeauna la fel indiferent de filtrul prin care se privește. Ei n-au încă nici o idee despre diferențele de aparență care pot să survină în funcție de distanța care separă obstacolul de obiectul văzut. De exemplu, o suprafață aparent monocromă va putea fi percepută ca una cu puncte de diferite culori la o observație mai precisă, sau obiectele foarte îndepărtate care apar cu un reflex albastru.

Copiii nu învață la început decât despre utilizarea numelor de culori pentru suprafețele mate, ei nefiind încă în măsură să țină seama de radiațiile caracteristice suprafețelor strălucitoare și nici să cunoască aspectul variabil al unei suprafețe reflectorizante – ca de exemplu apa unui heleșteu sau cafeaua dintr-o ceașcă – în funcție de adâncimea focală determinată de ochi. În această etapă copiii încă nu pot aprecia cantitatea de nuanțe intermediare și variabile pe care trebuie să le deceleze și n-au învățat să ia în calcul multiplele alterări cauzate de umbre și de reflexiile suprafețelor apropiate (cum sunt de exemplu plafondurile sau zidurile) în modul în care ne apar suprafețele monocrome, fără a vorbi de alterarea lor în cursul timpului și în funcție de diferitele tipuri de iluminare „normală”.

După ce a trecut de prima etapă în procesul de învățare a numelor de culori, copilul mai are încă multe de învățat înainte de a stăpâni folosirea acestui limbaj ca un adult. Totuși, ceea ce a învățat până aici este o bază indispensabilă pentru ceea ce urmează. Iată de ce este necesar să ne întrebăm în ce constă comprehensiunea sensului termenilor de culori în acest stadiu. Pentru motive deja menționate trebuie să rezistăm tentației de a răspunde că copilul asociază oricărui nume de culoare un gen de senzație vizuală care să-i permită să desemneze corect culorile în cartea sa. Dar copilul nu recunoaște culorile a ceva, ci le recunoaște pur și simplu. Pentru el, culorile lucrurilor din cartea cu imagini sunt obiective în sensul în care atunci când le numim, ele sunt considerate adevărate sau false în ideea că există o unanimitate în legătură cu aceasta, cel puțin între adulți.

Copilul încă nu are ideea unei baze independente pornind de la care să desemneze culorile, adică senzațiile de culori despre care poate să judece corect chiar dacă ele l-au indus în eroare în legătură cu culorile obiective. Sensul numelor de culori sesizat de copil se confundă complet cu capacitatea de recunoaștere pe care el a dobândit-o. Deci, copilul concepe culorile drept caracteristici pe care le poate recunoaște prin văz.

Pe această primă capacitate de recunoaștere a culorilor se bazează înțelegerea de la vârsta matură a numelor de culori. Am subliniat deja propensiunea copiilor de a aplica numele culorilor unor suprafețe clare și uniform colorate. Când învățăm să extindem această propensiune pentru a aplica numele de culori unor suprafețe opace în general, ca și surselor de lumină și materialelor transparente, practica noastră devine din ce în ce mai complexă și mai subtilă. Noi învățăm să ținem seama în mod automat de efectele de lumină, de umbre și reflexe, și astfel capacitatea noastră de a judeca dacă o suprafață este albă sau roșie devine din ce în ce mai complexă.

Pornind de aici, nu trebuie să ne amăgim susținând despre culori că acestea ar fi proprietăți dispoziționale, chiar dacă noi concepem, de exemplu, ca un moment constitutiv al culorii roșii a unui obiect faptul că în vecinătatea unei suprafețe galbene, ea va avea un reflex oranj și un reflex purpuriu în vecinătatea unei lumini albastre sau în prezența unui filtru albastru etc. Doar un efect neobișnuit, produs de anumite iluzii optice cauzate de culori sau iluminatii nefamiliare va face să apară o diferență între culoarea reală a unei suprafețe și culoarea pe care ea pare să o aibă. Deși suntem preveniți despre acest efect posibil, noi nu-l luăm în considerare decât recurgând conștient la cunoștințele noastre, care sunt însă exterioare.

În astfel de cazuri excepționale, sensul expresiei „acesta pare roșu” va dobândi o formulare mai exactă în expresia: „fără cunoașterea noastră exterioară, suplimentară, n-am ajunge la judecata că acest

lucru este roșu”. Totuși, din cauza multiplicității factorilor pe care în mod spontan am fost obișnuiți să-i luăm în considerare, noi nu vom putea face abstracție de ei fără un anumit efort, și numai astfel vom putea ajunge la un sens mai subtil al expresiei „pare roșu”: „dacă n-am observat nimic în legătură cu iluminarea (reflexe, umbre), vom putea formula judecata că acel obiect este roșu”. Aici ne apropiem de genul de observație prin care scriăm suprafața colorată ce urmează a fi reprodusă prin senzație vizuală.

Nu e vorba totuși de două sensuri diferite ale lui „pare”, ci mai degrabă există o gradare progresivă în funcție de cantitatea de factori luați în calcul în realizarea judecății despre culoare, factori de care noi dorim să facem abstracție. Aceste concepte mai rafinate despre modul cum „apare roșul”, etc. sunt cele care fac posibilă o concepție dispozițională a culorilor. Dacă factorii pe care-i luăm în calcul în judecățile despre culorile obiectelor n-ar fi bine cunoscuți și dacă n-am putea să facem abstracție de ei în gândurile noastre, atunci culorile ar rămâne pentru noi – ca și pentru copii în stadiul de învățare a culorilor – caracteristici pur categoriale.

De obicei, așa cum este înțeleasă ea de către filosofi, analiza dispozițională a culorilor se exprimă prin următoarea formulă fenomenologică: „un obiect este roșu când pare roșu unui observator normal într-o lumină normală”. Dar această formulare este prea grosieră, deoarece un element esențial al culorii „roșu” – așa cum este suprafața respectivă – pare oranj în anumite circumstanțe, pare purpurie în alte circumstanțe (și asta într-un sens adecvat al lui „pare”). Concret și într-un mod decisiv, conceptul nostru de „pare roșu” se bazează pe capacitatea noastră de a recunoaște suprafețele roșii pur și simplu privindu-le, capacitate pe care o dobândim sub o formă rudimentară în prima fază de învățare a culorilor. Conceptul „pare roșu” rămâne astfel dependent de conceptul de „a fi roșu”, și nu invers. Culorile sunt proprietăți perceptibile nu pentru faptul că noi le

recunoaştem ca atare cu ajutorul datelor sensibile recognoscibile, ci deoarece noţiunile noastre despre culori se bazează în ultimă instanţă pe capacitatea – dobândită prin învăţare – de a recunoaşte culorile ca atare prin observaţie.

Atunci când Frege, în *Grundlagen*, vorbeşte despre sensul „obiectiv” al numelor de culori, el vrea să spună că aceste cuvinte sunt înţelese ca denotaţii ale proprietăţilor obiective ale suprafeţelor fizice. Are dreptate? E dificil de răspuns la această întrebare, întrucât Frege nu admite nici o categorie intermediară între ceea ce este radical subiectiv şi ceea ce este în totalitate obiectiv. O proprietate este obiectivă în sens slab atunci când ea nu depinde de senzaţii sau de alte reacţii ale unui individ oarecare cu privire la faptul de a şti dacă un obiect posedă acea proprietate. Şi este obiectivă în sens tare dacă un obiect posedă acea proprietate independent de orice senzaţie sau reacţie umană. În primul stadiu al învăţării culorilor, un copil le înţelege în sensul slab, respectiv ca proprietăţi obiective ale suprafeţelor fizice determinate. Lucrurile stau la fel şi în cazul unui adult care şi-a dezvoltat o capacitate complexă de cunoaştere a culorilor dar ia în calcul determinaţiile fizice despre care copilul n-are nici o idee.

Sensul pe care copilul şi adultul – dotaţi cu o vedere normală – îl atribuie numelor de culori provine din capacitatea lor de cunoaştere. Aşadar, un element constitutiv şi esenţial al acestui sens îl reprezintă tocmai numele de culori în calitatea lor de denotaţii ale proprietăţilor perceptibile. Nu se justifică atunci concepţia în conformitate cu care indivizii diferiţi acordă sensuri diferite aceluiaşi nume de culoare, deoarece un element esenţial al acestui sens este facultatea de a-l recunoaşte atât la copil cât şi la adult, respectiv o capacitate pe care o împărtăşesc nu doar între ei, ci cu toate persoanele dotate cu o vedere normală. Orbii şi daltoniştii pot şi ei să considere culorile ca proprietăţi perceptibile în măsura în care le concep ca proprietăţi pe

care alții le pot cunoaște prin văz. Totodată, ei pot să nu atribuie același sens numelor de culori ca și cei care văd normal, deoarece lor le lipsește capacitatea de a recunoaște realitatea la care se aplică respectivele nume. De aceea este nevoie să menținem distincția dintre sensul și referința numelor de culori, iar după caz, între conceptele noastre referitoare la culori și culorile înțelese drept proprietăți ale suprafețelor fizice.

Diferența cea mai importantă între conceptul de culoare al copilului și acela al persoanei adulte constă în aceea că, spre deosebire de adult, copilul n-are reprezentarea obiectivității în sens tare. Conceptul de culoare înțeles ca proprietate obiectivă în sens slab nu garantează că acea proprietate poate fi considerată obiectivă în sens tare. Putem fi în aceeași situație cu proprietatea de „a fi interesant”, care nu se poate explica fără a face referiri la reacțiile umane. De exemplu, nu sunt intrinseci noțiunii de „gust” diferitele mijloace de a constata că o anumită substanță este dulce, altele decât reacțiile oamenilor și animalelor care iau în gură bucăți din acel material.

Din moment ce admitem diferența dintre sens și referință pentru cuvintele „dulce” și „roșu”, noi avem posibilitatea încă de la început de a găsi o modalitate care să ne permită identificarea acelor proprietăți ale capacităților umane de recunoaștere care sunt lipsite de referință. Ca adulți, noi suntem puternic înclinați să descoperim ce sunt proprietățile fizice în sine, adică să descoperim un mijloc de a le caracteriza independent de limitele capacităților umane, precum și de punctul de vedere particular de loc și de timp. Acest lucru este posibil și pentru culori: o suprafață este roșie dacă ea tinde să reflecte lumina undelor lungi și să absoarbă undele scurte.

Obiectivitatea în sens tare nu trebuie să fie confundată cu existența reală. Chiar dacă gustul nu este obiectiv în acest sens, afirmația metafizică după care zahărul nu este dulce nu se justifică. Filosofii care contestă existența culorilor în realitatea exterioară comit

o dublă eroare: ei confundă obiectivitatea în sens tare cu realitatea, apoi neglijează distincția dintre sens și referință. Dar e clar că nu putem trece peste diferența între sensul tare și cel slab al noțiunii de „obiectiv” (când e vorba de sensul slab, îl putem substitui cu expresia „intersubiectiv”). Omiterea acestei distincții constituie o lipsă decisivă pentru concepția lui Frege. Iar acest defect este evident îndeosebi în discuția sa despre sens cu referire la numele de culori.

9.2. Senzație și gândire

Al doilea pasaj în care Frege vorbește despre percepțiile sensibile se găsește într-un eseu intitulat „Der Gedanke”, publicat cu treizeci de ani mai târziu. În acest text el subliniază rolul gândirii conceptuale în percepțiile noastre despre realitatea fizică. Frege insistă și aici asupra caracterului personal al impresiilor sensibile, dar acest concept va juca un rol mai puțin important decât în discuțiile precedente. Conceptul de „LUCRU” (pe care-l subliniem prin litere mari) este folosit în semnificația sa de „obiect material” Frege scrie:

„Impresiile sensibile, ele singure, nu ne deschid lumea exterioară. Există, probabil, ființe care au impresii sensibile, dar nu văd și nici nu simt lucrurile. A avea o impresie vizuală nu înseamnă să și vezi un lucru. Cum se face că eu văd un arbore în locul în care-l văd? Aceasta depinde evident de impresiile mele sensibile și de natura lor particulară, de faptul că ele sunt produse de vederea binoculară. Pe fiecare din cele două retine se formează o imagine particulară, pentru a vorbi ca un fizician. Un alt om vede arborele în același loc. El are de asemenea două imagini retiniene, dar care diferă de ale mele. Trebuie să admitem că aceste imagini retiniene sunt determinante pentru impresiile noastre. În consecință, nu numai că nu avem aceleași impresii vizuale, dar ele diferă în manieră notabilă. Și totuși noi ne mișcăm în aceeași lume exterioară. Posesia unei impresii vizuale este necesară pentru a vedea lucrurile, dar nu este și

suficientă. Ceea ce trebuie să adăugăm nu este însă de natură sensibilă. Tocmai acesta ne deschide lumea exterioară, căci fără acest element non-sensibil, fiecare dintre noi ar rămâne închis în lumea sa interioară... Dincolo de lumea interioară, noi va trebui să distingem lumea exterioară propriu-zisă, compusă din lucrurile perceptibile prin simțuri, de domeniul a ceea ce nu poate fi perceput prin simțuri. Pentru a lua cunoștință de ultimele două domenii, vom avea nevoie de un element non-sensibil. Dar în percepția sensibilă a lucrurilor avem nevoie de impresii sensibile, iar acestea aparțin în întregime lumii interioare.”²⁾

Frege distinge aici trei domenii ale existenței, despre care fiecare dintre noi este conștient: lumea interioară, care înglobează conținutul conștiinței și reprezintă ceva personal; lumea exterioară a obiectelor materiale în care locuim cu toții; în fine, cea de-a „treia lume” a gândurilor și a constituenților lor sensibili, egal accesibile tuturor, dar ale căror conținuturi sunt imuabile și imateriale, și nu acționează nici unele asupra altora, nici asupra simțurilor. Cu toate acestea le putem sesiza.

„Noi nu avem un gând așa cum avem o impresie sensibilă. De asemenea, nu vedem un gând, așa cum vedem o stea. De aceea este recomandabil să alegem un termen special, iar verbul „a sesiza” (to grasp) este sugestiv prin el însuși.”³⁾*

Natural, Frege recunoscuse deja o mare diversitate de obiecte care, spre deosebire de conținutul conștiinței, sunt obiective, dar – spre deosebire de obiectele materiale – nu sunt „reale”, adică nu exercită efecte cauzale. Acestea sunt obiectele logice, așa cum sunt numerele, de exemplu. Eu cred însă că în perioada în care Frege a scris „Der Gedanke”, el a încetat să mai creadă în existența obiectelor logice. Am putea să considerăm, așadar, că cea de-a „treia lume” nu conține nimic altceva decât gândurile și constituenții lor semantici (Sinnbaustein).

* în ediția germană este folosită termenul „fassen” (a apuca, a prinde, a înțelege)

Pasajul pe care l-am citat este incomplet, fragmentar, iar aceasta se datorează în bună măsură faptului că Frege n-a urmărit să construiască o teorie a percepției, ci doar să ne arate cum putem avea acces la cea de-a „treia lume”. Cu toată evidența, celei de-a „treia lumi” îi aparține componenta non – sensibilă a percepției, care transformă simpla impresie sensibilă (ce aparține lumii interioare) într-o percepție a unui obiect material, deschizându-ne astfel lumea exterioară. Dar Frege nu ne spune dacă e nevoie de un gând complet, care afirmă de exemplu că un arbore se găsește în cutare loc, sau e de ajuns doar un constituent al gândului, ca de exemplu sensul termenului conceptual „arbore”, care implică modul nostru de a vedea obiectul ca un arbore.

Rămâne de asemenea deschisă problema de a ști dacă actul de percepție – când e vorba de un gând complet – include **judicata** că gândul este adevărat, sau dacă este suficient să sesizăm doar gândul, fără să ne preocupe valoarea sa de adevăr.

E aproape sigur că pentru Frege e vorba de un gând complet, ceea ce implică faptul că, în cazurile normale, subiectul judecă acest gând ca fiind adevărat. Principiul contextului, așa cum a fost stabilit în *Grundlagen*, respectiv că un cuvânt n-are semnificație decât în contextul unei propoziții, ne indică faptul că Frege apără o anumită teză în legătură cu fenomenul înțelegerii, teză pe care eu o numesc a *dependenței* (abhängigkeitstheze). În conformitate cu această teză, sensul unui cuvânt poate fi sesizat numai dacă el apare într-o propoziție determinată. Iată de ce un element constitutiv al gândului, care nu este determinat de gândul complet, nu poate fi sesizat ca element al unui anume gând.

Dar chiar dacă principiul contextului se supune unei astfel de interpretări, ar fi inexact să considerăm această interpretare ca o regulă a înțelegerii și pentru alte perspective ale lui Frege, căci el n-o reafirmă niciodată în scrierile de după *Grundlagen*. Mai mult,

principiul conexiunii stabilit în *Grundgesetze* nu se referă la sens*, ci la referință⁴⁾. Totuși ar fi plauzibil să-i atribuim lui Frege o concepție limitată a tezei dependenței relativ la sensul expresiilor incomplete sau nesaturate, așa cum sunt predicatele. Aceasta deoarece atât sensul, cât și referințele lor ne arată că ele sunt nesaturate și nu pot apărea în mod independent.

Dacă această idee este corectă, sesizarea sensului unui termen conceptual nu poate fi un element al percepției, dacă acesta n-are calitatea de element constitutiv indisociabil al sesizării unui gând complet. În ceea ce privește întrebarea dacă percepția include o judecată sau numai sesizarea unui gând fără judecată de adevăr, răspunsul depinde de întrebarea dacă percepția conduce sau nu la cunoaștere, căci Frege afirmă clar (și fără surpriză) că cunoașterea se realizează prin judecăți⁵⁾. Dar din moment ce el recunoaște percepția sensibilă ca sursă de cunoaștere, concluzia naturală ar fi că percepția include judecata – și nu doar gândul vag – că există o stare de lucruri sau alta.

Însă atâta timp cât nu dispunem de o mai bună înțelegere a ceea ce înseamnă conceptul fregean de sesizare a unui gând sau a constituentului unui gând (a unui sens), noi nu vom putea să progresăm în înțelegerea punctelor de vedere formulate în „Der Gedanke” în legătură cu percepția. Iată de ce ne vom îndrepta acum atenția spre conceptul de sesizare a unui gând.

* În legătură cu deosebirea dintre sens și gând, în studiul său „Despre concept și obiect”, Frege face următoarea precizare într-o notiță: „aș vrea numai să subliniez că ...expresii diferite au adesea un element comun, pe care îl numesc sens – iar în cazul special al propozițiilor, gând. Altfel spus, nu trebuie omis că același sens, același gând, poate fi exprimat în mod diferit” (în G. Frege, *Scriseri logico – filosofice*, I, p. 294)

SESIZAREA UNUI GÂND

Noțiunea de sesizare a unui sens sau a unui gând, atât de des folosită de Frege, necesită o analiză cât mai exactă. Două distincții sunt sugerate în mod natural. Uneori expresia „a sesiza sensul unei propoziții” (sau al unui cuvânt) este folosită ca echivalent al expresiei „a înțelege propoziția” (sau cuvântul). A sesiza sensul propoziției înseamnă atunci a recunoaște că această propoziție are acest sens. În alte cazuri, se poate spune că cineva sesizează sensul unei expresii chiar dacă el n-o înțelege (de exemplu, pentru că nu cunoaște limba în care expresia a fost formulată), cu condiția ca el să cunoască conceptul articulat cu ajutorul acestei expresii (în sensul non-fregean al „conceptului”). La fel se poate spune că persoana respectivă sesizează gândul exprimat de propoziție și, în consecință, sensul său, deși ea nu înțelege propoziția. Putem numi aceste interpretări drept interpretarea **intensională** și interpretarea **extensională** ale formulei „a sesiza sensul propoziției (sau expresiei)”.

Dar în ce măsură este necesară interpretarea extensională? Ea pare a fi necesară în cazul în care discutăm criteriul fregean al identității sensului. Frege formulează uneori condiția după care două propoziții A și B exprimă același gând în maniera următoare: cineva care sesizează gândul exprimat de A și gândul exprimat de B, și recunoaște unul din cele două ca fiind adevărat, atunci în mod necesar trebuie să-l recunoască și pe celălalt ca adevărat¹⁾. Totodată, acest

criteriu nu este plauzibil. Așa cum s-a remarcat în **Grundlagen** (§§ 64 – 68), în exemplul direcției celor două drepte, dacă luăm pe A în sensul „dreapta a este paralelă cu dreapta b” și pe B în sensul „direcția drepte a este identică cu direcția drepte b”, atunci criteriul este satisfăcut. Și, într-adevăr, în § 64 din **Grundlagen**, Frege spune că trecând de la A la B „se obține un nou concept, prin scindarea conținutului într-un mod diferit de cel inițial” ceea ce implică faptul că cele două propoziții exprimă același conținut judecabil (și același gând, după ultima terminologie a lui Frege). Dar asta nu explică nimic.

Pentru a sesiza gândul exprimat prin B, chiar într-o interpretare extensională, trebuie să cunoaștem conceptul de direcție, în timp ce cunoașterea lui nu este necesară pentru a sesiza gândul exprimat prin A. Chiar Frege admite acest lucru atunci când afirmă că prin scindarea conținutului într-un mod diferit „se obține un nou concept”. Într-o modalitate similară, în studiul *Funktion und Begriff* (Funcție și concept), Frege susține că enunțurile „pentru orice x , $x^2 - 4x = x(x - 4)$ ” și „parcursul valoric al funcției $x^2 - 4x$ este același ca și al funcției $x(x - 4)$ ”, exprimă același sens, „dar într-o manieră diferită”²⁾. Însă și aceasta este o afirmație supusă aceleași obiecții de mai înainte. Acest exemplu este în mod firesc un caz particular al axiomei a V-a din **Grundgesetze** este responsabilă de derivarea antinomiei lui Russell în sistemul lui Frege. Dacă afirmația lui Frege ar fi pertinentă, această axiomă n-ar trebui să ridice obiecții.

Chiar în **Grundgesetze**, Frege nu încearcă să susțină că cele două părți ale axiomei a V-a – după care pentru fiecare argument, funcțiile au pe de o parte aceeași valoare și, pe de altă parte, același parcurs al valorii – exprimă același gând. Iar acest lucru a fost înțeles din partea sa. De fapt e imposibil de articulat o concepție coerentă cu privire la conținutul unei propoziții sau a unui gând exprimat printr-o propoziție, în conformitate cu care la întrebarea de a ști dacă trebuie sau nu să sesizăm un concept determinat pentru a înțelege o propoziție,

răspunsul ar depinde nu de conținutul propoziției sau al gândului pe care ea îl exprimă, ci exclusiv de maniera în care propoziția este formulată.

De exemplu, pentru a sesiza gândul că orbitele planetei sunt eliptice, trebuie să cunoaștem conceptul de elipsă. Și ar fi absolut de neînțeles ca cineva să conteste aceasta pe temeiul că sesizarea ar depinde exclusiv de maniera în care a fost exprimat gândul. Această considerație se impune așadar în urma unei formulări rectificate a criteriului fregean al identității gândurilor: propozițiile A și B exprimă același gând dacă cineva care sesizează gândul exprimat de una dintre ele, sesizează în acest fel și gândul exprimat de cealaltă, iar dacă a recunoscut ca adevărat pe unul dintre ele, fără nici o ezitare va recunoaște ca adevărat și pe celălalt. Desigur, aceasta nu înseamnă ca acela care înțelege una din cele două propoziții trebuie s-o înțeleagă și pe cealaltă, căci s-ar putea să nu-i cunoască toate cuvintele.

Aceasta înseamnă mai degrabă că persoana respectivă trebuie să sesizeze gândul efectiv exprimat, gând care ar putea fi exprimat și altfel. Iată de ce, în acest context, este esențial să înțelegem expresia „a sesiza un gând” în conformitate cu interpretarea sa extensională.

O altă distincție, pe care Frege n-o va lua însă în seamă niciodată, este aceea dintre sesizarea dispozițională și cea întâmplătoare a unui gând. Să ne oprim asupra următorului pasaj de la începutul articolului „Gedankengefüge” din 1923:

„Resursele limbajului sunt uimitoare. Cu un număr mic de silabe, el exprimă un număr indefinit de gânduri. Când cineva formează pentru prima oară un gând, limbajul îi va găsi un înveliș sub care, un alt om, pentru care acest gând este cu totul nou, îl va recunoaște. Acest lucru ar fi imposibil dacă nu s-ar distinge părțile unui gând, care sunt corespunzătoare părților unei propoziții, astfel că structura propoziției poate servi ca imagine a structurii gândului.”

În acest text, capacitatea noastră de a înțelege o propoziție care exprimă un gând total nou pentru noi se explică prin sesizarea noastră prealabilă a sensului componentelor acestei propoziții. Iar această sesizare este, bineînțeles, una dispozițională. Pe de altă parte, atunci când Frege discută despre maniera în care un pământean ar sesiza pentru prima dată un gând dat, ar fi vorba de sesizarea unui gând în sens întâmplător, episodic. Subiectul respectiv – ca și celui care i se comunică – posedă deja *capacitatea* de a articula un astfel de gând, numai că este pentru prima dată când acest gând îi vine cu acest sens, ca de altfel oricărui alt om.

Este evident că, dacă avem în vedere gândurile complete, noțiunea de sesizare episodică a gândului este primară, iar atunci când e vorba de cuvinte izolate, noțiunea de sesizare dispozițională a sensului lor va fi cea primară. Referitor la cuvintele izolate, are puțină importanță faptul că cineva are în minte sensurile lor într-un moment dat, exceptând cazurile când acea persoană înțelege sau folosește o propoziție care le cuprinde. Ceea ce trebuie să ne intereseze este faptul că persoana respectivă înțelege acele cuvinte încă de când le aude, sau este în stare să se folosească de ele când are ocazia. De asemenea, trebuie să ne intereseze dacă cineva cunoaște sau nu cunoaște un concept dat (în sens non-fregean), chiar dacă folosește în mod curent sesizarea acestuia. Prin contrast, în legătură cu propozițiile nu este prea important să știm dacă subiectul este în stare să le înțeleagă, ci dacă el înțelege o propoziție în momentul particular când o aude. În ceea ce privește un gând, nu este important dacă subiectul este capabil să-l sesizeze, sau dacă este familiarizat cu el, ci dacă îl înțelege în mod obișnuit, dacă îl ia în considerare și îl judecă drept un gând adevărat sau îl concepe ca o afirmație.

Atunci când cineva sesizează un sens din punct de vedere dispozițional, evident că nu e vorba de un act mental, ci de un anumit gen de capacitate. Din acest motiv Wittgenstein afirmă că înțelegerea

nu este un proces mental și o compară în mod expres cu o capacitate³⁾. Când, dimpotrivă, Frege admite că sesizarea unui gând este un act mental, și chiar un act îndreptat spre ceva exterior minții⁴⁾, deși gândurile nu aparțin conținuturilor mentale, el este nevoit să interpreteze noțiunea de sesizare a unui gând în sensul său episodic. Wittgenstein se străduiește să îndepărteze orice supoziție în legătură cu existența unui sens episodic al „înțelegerii”. Dacă s-ar menține așa ceva, atunci concepția înțelegerii unui enunț s-ar reduce la actul de audiere a sa, în timp ce se recunoaște o înțelegere dispozițională a cuvintelor pe care enunțul le conține și a construcțiilor pe care le folosește. Dar este greu de susținut și faptul că noțiunea de înțelegere episodică nu este deloc solicitată. Căci s-ar putea să ne înșelăm la prima audiere a unei propoziții, nerecunoscând structura acesteia, dar s-o înțelegem după aceea în urma unei reflecții.

Cu toate acestea, nu e clar totdeauna ce înseamnă exact sesizarea unui sens sau a unui gând (în terminologia lui Frege). Pentru Frege, sensul însuși este noțiunea logică. Când dorim să caracterizăm sensul unei expresii sau al unei propoziții, noi nu trebuie să acordăm nici o atenție procesului de sesizare a sensului, care este o problemă psihologic irelevantă⁵⁾. Iată de ce Frege își îndreaptă atenția foarte rar asupra acestui proces. Una din puținele excepții se găsește în conferința „Logik in der Mathematik” din 1914. În acest text, Frege apără concepția russelliană în conformitate cu care definițiile sunt doar abrevieri, care din punct de vedere logic n-au importanță (punct de vedere aflat în conflict cu concepția sa din *Grundlagen*, unde vorbește despre fecunditatea științifică a definițiilor). Într-un pasaj parțial citat în capitolul 7, el spune:

„Lipsa de importanță logică nu este același lucru cu lipsa de interes psihologic. Atunci când avem în vedere munca noastră intelectuală așa cum se desfășoară ea în realitate, ne putem da seama că un gând nu este totdeauna prezent în mod clar în conștiința

noastră, în toate componentele sale. De exemplu, când folosim cuvântul „integral”, suntem noi conștienți întotdeauna de tot ceea ce aparține sensului acestui cuvânt? Eu cred că aceasta se întâmplă numai în cazuri rare. În mod obișnuit doar cuvântul se află în conștiințele noastre. E drept, el este cuplat cu o cunoaștere mai mult sau mai puțin confuză că acest cuvânt este un semn care posedă un sens și că noi putem să ne amintim acest sens atunci când dorim. Dar dacă am dori să ne amintim de tot ceea ce aparține sensului acestui cuvânt, nu vom reuși. Conștiința noastră nu este suficient de vastă. Noi avem adesea nevoie de un semn cu care să asociem un sens foarte complex. Acest semn joacă pentru noi rolul unui recipient pe care l-am putea deschide oricând în cazul în care avem nevoie de conținutul său.”⁶.

Frege folosește aceste reflecții pentru a întări distincția pe care el o stabilește între logic și psihologic:

„Din aceste considerații rezultă că gândul, așa cum eu îl înțeleg, nu coincide deloc cu conținutul conștiinței mele.”

Acest punct de vedere este fundamental diferit de concepția Humpty Dumpty apărută de Husserl, concepție în conformitate cu care cuvântul sau expresia sunt investite cu semnificație prin actul mental al vorbitorului, pentru că tocmai el le conferă semnificație. Pentru Frege, un cuvânt posedă pur și simplu un sens. Faptul că respectivul cuvânt are acel sens în gura vorbitorului nu depinde de performanța actului său mental (prin care se atribuie un sens cuvântului). Dimpotrivă, chiar atunci când vorbitorul reflectă liniștit, el poate folosi cuvântul fără să se preocupe de sensul său, din moment ce el este sigur că își poate reaminti acel sens când are nevoie. Dar când are nevoie? În mod evident atunci când e necesar să judece adevărul sau falsitatea unei propoziții care conține acel cuvânt, sau când trebuie să decidă ce se poate deduce din propoziție, ori dacă ea este deductibilă din alte propoziții.

Am putea spune așadar că sesizarea sensului de către vorbitor este o capacitate care intră în joc atunci când este vorba de a determina valoarea de adevăr a propoziției, sau când e nevoie de concentrarea atenției asupra unor caracteristici ale modalității de determinare a valorii de adevăr. Cel care vorbește singur sau folosește un cuvânt în discuțiile cu alții, are posibilitatea să-și reamintească contribuția cuvântului la condițiile de adevăr ale propoziției dacă este necesar.

Este vorba aici de o interpretare din perspectiva înțelegerii care, în general, pare să se armonizeze cu explicațiile pe care Frege le dă în legătură cu natura sensului unui cuvânt. Totuși, asta nu înseamnă nicidecum că Frege ar fi acceptat această interpretare. Frege a scris în două moduri diferite cu privire la sens. Pe de o parte, el vorbește despre sens în legătură cu relația dintre sens și referință; pe de altă parte, Frege discută această problemă atunci când încearcă să explice statutul ontologic al sensului, caz în care intră în joc mitologia celei de-a treia lumi. Interpretarea de mai sus cu privire la sesizarea sensului ca fiind o „capacitate”, corespunde foarte bine primelor încercări ale lui Frege, dar nu se acordă, în mod evident, cu conceperea sensului ca *obiect non –real*, dar obiectiv și imuabil.

Atunci când Frege se exprimă în a doua manieră, el concepe sensul unui cuvânt sau al unei propoziții drept ceva pe care noi îl sesizăm cu ajutorul unei capacități mentale destul de apropiată de ceea ce numim percepție sensibilă. În consecință, sensul sau gândul, deși nu aparțin conținutului conștiinței, pot fi obiect al atenției conștiente. Concepută în acest fel, operația de conștientizare apare cu totul altfel decât cunoașterea unui obiect material (interpretată în maniera lui Frege). Pe de o parte, nu există desigur nimic care să corespundă impresiei sensibile ce formează o parte integrantă a percepției unui obiect fizic. Conștientizarea, respectiv cunoașterea de către mine a gândului nu aparține conținutului conștiinței și nu este mijlocită printr-o impresie a acestui gând, impresie care aparține efectiv

conținutului conștiinței. Pe de altă parte, nu există un *alt* sens sau gând care să îndeplinească acest rol și care, în percepția sensibilă din viziunea lui Frege, este element al celei de-a treia lumi.

În cazul din urmă, impresia sensibilă trebuie să fie însoțită sau informată fie de sensul unui mijloc de referință sau de selecționare a obiectului, fie de gândul prezenței obiectului. Atunci când avem în vedere efectiv un gând sau un sens, ca de exemplu principiul mecanic al efectului simplu sau dublu, și cel de-al doilea principiu al termodinamicii, noi ne vom folosi pentru aceasta de un sens suplimentar, acela al expresiei „principiul efectului simplu sau dublu”, care se referă la primul gând sau la primul sens. Dar sesizarea unui sens înseamnă cu totul altceva decât a ne referi la el sau a-l gândi. Sesizarea unui sens este imediată. Atunci când un obiect ne este dat, el trebuie să ne fie dat într-o anumită manieră, iar aceasta constituie un sens căruia îi corespunde obiectul ca obiect de referință. Dar unul și același sens nu poate fi dat totuși în maniere diferite, căci tot ceea ce contribuie la determinarea referentului face parte din sens.

Sensul poate fi *exprimat* desigur prin cuvinte diferite – în limbaje diferite sau în același limbaj – dar el nu este dat, ci pur și simplu este sesizat. Cea de-a treia lume ne este astfel mai direct accesibilă decât lumea exterioară a obiectelor fizice. Cu toate acestea, mintea umană nu este destul de cuprinzătoare pentru a lua în considerare simultan prea multe elemente sau toate detaliile unui sens foarte complex. Totodată, limbajul ne permite să abordăm gândurile complicate, să luăm în calcul *cuvintele* fără a ține seamă, în fiecare moment, de totalitatea sensurilor lor.

Evident că această concepție este nesatisfăcătoare. De exemplu, ea nu explică modalitatea în care cuvântul funcționează ca receptacul al sensului. Cum ajungem să ne reamintim sensul corect atunci când e nevoie efectiv să luăm în considerare sensul cuvântului? Un răspuns facil ar fi acela că am creat într-un fel oarecare o relație asociativă

între cuvânt și sensul său și astfel ajungem să ni-l amintim. Dar caracterul unei astfel de asociații rămâne misterios în contextul mitologiei fregeane a celei de-a treia lumi. Această reprezentare se aplică dificil în cazul folosirii unui cuvânt familiar ca „a veni” sau „a lumina”. Cineva care utilizează un astfel de cuvânt ar rămâne uimit dacă i s-ar cere să fie atent la sensul său. Acest caz exclude posibilitatea unui act de memorie care să-i permită să-și reamintească sensul, căci el nu se raportează la cuvânt ca și cineva care nu-l cunoaște, așa cum un specialist într-o limbă dată nu se raportează la un cuvânt scris în această limbă la fel ca o persoană care nu cunoaște acea limbă.

Analiza fregeană corespunde, bineînțeles, la o experiență familiară pentru cineva care a inventat sau a efectuat o demonstrație matematică. Se poate întâmpla ca, pentru diverse operații, să se folosească o expresie introdusă prin definiție – uneori doar pentru a salva această demonstrație –, fără a se apela la definiția expresiei, care este invocată la un moment dat și care implică un efort de memorie în scopul reamintirii. Dar mitologia celei de-a treia lumi constituie un obstacol serios în calea unei prezentări clare a lucrurilor. Așa după cum am arătat deja, la Frege teoria pozitivă a sensului unei expresii este independentă de această mitologie. Sensul constă în modalitatea în care referentul său este determinat, această determinare fiind o etapă în operația de determinare a valorii de adevăr a unei propoziții în care intervine această expresie.

Din punctul de vedere al lui Frege, aici are puțină importanță procesul psihic exact care se desfășoară în conștiința celui care folosește expresia și are o sesizare dispozițională a sensului său. Din acest motiv trebuie să distingem între aspectele psihologice și cele logice.

Totuși, noi nu putem exclude imediat din analiza noastră ceea ce Frege considera ca fiind psihologic. Ar trebui să știm mai întâi cât se

poate de exact ce înseamnă a sesiza (to grasp) un sens, deoarece sensul se distinge în mod precis de referință prin aceea că el poate fi sesizat – adică poate fi cunoscut nemijlocit, mai degrabă decât într-o modalitate specifică sau alta. Dacă n-ar fi așa, atunci nu ar exista conceptul de sens distinct de cel de referință. Dacă în acest context Frege neglijează distincția dintre sesizarea dispozițională și cea episodică a sensului, aceasta se explică fără îndoială prin faptul că el nu este dispus să explice sesizarea sensului ca pe o capacitate, ceea ce ține de una dintre trăsăturile fundamentale ale filosofiei sale: realismul său.

Pentru a interpreta sensul în manieră realistă, nu e de ajuns să-l punem doar în relație cu procedeul *nostru* de determinare a valorii de adevăr a propozițiilor, ci trebuie să-l plasăm într-un context care subliniază maniera în care propozițiile sunt determinate ca adevărate sau false cu ajutorul stărilor de fapt obiective, adică independente de cunoașterea noastră. Sesizarea de către noi a sensului nu constă așadar în capacitatea de a determina valorile de adevăr ale propozițiilor, sau în a recunoaște că ele au o valoare sau alta de adevăr, ci în *cunoașterea* a ceea ce le face adevărate sau false.

Din păcate, din scrierile lui Frege nu putem reține nici o reprezentare clară a ceea ce înseamnă a sesiza un sens, deși am avea nevoie de așa ceva pentru a evalua teza în conformitate cu care percepția sensibilă include sesizarea unui gând sau a unui sens. Expresiile verbale au o semnificație, dar nu este deloc evident faptul că dacă explicăm această semnificație trebuie să explicăm și ceea ce înseamnă să cunoaștem respectiva semnificație sau s-o avem în minte. E drept că rolul pe care-l joacă semnificația în percepția unui obiect fizic nu este decât o teorie. Însă pentru a susține această teorie e nevoie de argumente care să ateste că sesizarea unei semnificații este un element constitutiv al procesului psihologic al percepției.

Acest concept primează în interpretarea din perspectiva înțelegerii sesizării sensului ca o capacitate. În afara explicației

conținută în analiza sesizării sensului, noi nu dispunem de nici o altă explicație susceptibilă de a ne lămuri cu privire la esența sensului. În alți termeni, sensul a devenit un simplu complement al verbului „a înțelege”. Și, așa cum am mai spus, aceasta nu se armonizează cu mitologia care face din sens un obiect al existenței independente, cu care mintea ar intra într-un fel oarecare în contact.

Un alt obstacol care l-ar împiedica pe Frege să accepte prezentarea sesizării sensului ca o capacitate ar ține de faptul că această concepție s-ar afla în contradicție cu ideea sa despre sens ca fiind sensul unei expresii verbale (fără a fi esențialmente așa ceva), adică această concepție s-ar afla în contradicție cu teoria sa a priorității relative a gândirii asupra limbajului. Această dificultate nu apare numai din examinarea conceptului de sesizare a sensului, ci ea ține și de natura diferitelor teorii ale sensului la Frege. Iar de aceasta depinde posibilitatea de a armoniza cele două modalități în care discută el sensul. În conformitate cu interpretarea din perspectiva înțelegerii, a ști că un anumit sens corespunde unui cuvânt dat, înseamnă să sesizăm cum prezența cuvântului într-o propoziție contribuie la stabilirea adevărului sau falsității acelei propoziții.

Putem admite cu ușurință că cineva care înțelege un alt cuvânt, din aceeași limbă sau din alta, care are aceeași contribuție, atașează respectivului cuvânt același sens. Dar ce înseamnă să sesizezi acel sens, însă nu *ca* sens al unui cuvânt real sau chiar ipotetic? După Frege, noi nu putem face acest lucru, deși ar trebui să fim în măsură să explicăm ce înseamnă a sesiza sensul în această manieră. Conform cu poziția oficială a lui Frege, exprimarea în limbaj nu este o proprietate intrinsecă gândirii. Pentru el nu există nici o contradicție în supoziția că gândurile pot fi sesizate în nuditatea lor, fără înveliș verbal. În schimb „este necesar ca în conștiința noastră, un gând conștient să fie conectat cu o propoziție oarecare”⁷⁾.

Exemplul de mai înainte al unei revizuiri naturale a criteriului lui Frege despre identitatea sensului, pare să arate că noi nu putem depăși în totalitate concepția dispozițională a sesizării unui gând. Dar, în mod egal, noi nu ne putem lipsi nici de sesizarea episodică a sensului unui cuvânt, deoarece se poate întâmpla ca un cuvânt să aibă două sensuri distincte, cu toate că cineva îl poate folosi (poate în mod greșit) într-o manieră univocă în vreo propoziție în care apare. Totuși, noțiunea episodică dintr-un gând complet și noțiunea episodică din sensul unui gând sunt cu atât mai importante cu cât teza independenței pare să fie generată din neglijarea distincției dintre sesizarea episodică și cea dispozițională a sensului.

În interpretarea dispozițională, sesizarea sensului unui cuvânt se efectuează fără context, indiferent că acesta intervine sau nu în acel moment. Cunoașterea sensului acestui cuvânt exprimată efectiv prin cuvânt se realizează fără să intervină comprehensiunea cuvântului. Se poate spune despre sensul cuvântului că acesta apare în anumite contexte mai degrabă decât în manieră izolată, în măsura în care – dacă îl înțelegem – el ne permite să sesizăm contribuția la determinarea sensului unui context mai larg în care el poate apărea. Lucrurile stau la fel și atunci când are loc sesizarea dispozițională a sensului cuvântului. El va fi înțeles ca un element comun al unui domeniu larg al gândurilor complete, dar nu se poate spune că îl sesizăm doar ca element constitutiv al vreunui gând determinat. Un gând nu poate fi sesizat decât atunci când este înțeles ca un lucru divizat în elemente constitutive, elemente care pot apărea în calitate de componente și pentru alte gânduri. Acestea nu înseamnă însă că sesizarea componentelor gândului permite recunoașterea lor ca elemente distincte.

Cu toate acestea, teza dependenței nu este ușor de înlăturat. O dispoziție trebuie să poată fi realizată sau pusă în acțiune. În consecință, teza dependenței va fi reformulată în maniera următoare:

sesizarea dispozițională a sensului nu poate fi activată decât cu ajutorul sesizării episodice a unui gând pentru care sensul reprezintă un element constitutiv. Această teză poate fi atribuită în mod plauzibil lui Frege, cel puțin din momentul în care Frege enunță principiul contextului. Avem astfel un motiv suplimentar să admitem că apelul la un sens care intervine în percepția sensibilă implică sesizarea unui gând complet.

PERCEPȚIA LA HUSSERL: GENERALIZAREA CONCEPTULUI DE SEMNIFICAȚIE

Ce motiv putea să aibă Frege pentru a susține că percepția sensibilă implică sesizarea unui sens? Motivul prezumtiv ar fi acela că percepția sensibilă necesită conștientizarea unuia sau mai multor obiecte, dar că noi nu putem conștientiza pur și simplu un obiect, în sensul în care acesta ar putea fi descris complet prin indicarea obiectului despre care suntem conștienți. Acel obiect trebuie să ne fie dat într-o modalitate determinată, iar modalitatea în care ne este dat este totdeauna un sens care, la rândul său, poate fi un element constitutiv al unui gând. Desigur, impresia sensibilă poate fi impresia obiectului, însă datorită faptului că aparține conținutului conștiinței, ea nu este în măsură să trimită la obiect, adică dincolo de ea însăși. Doar sensul – în calitate de element constitutiv al gândului – are capacitatea de a trimite la ceva ca referent al său.

Această teorie este perfect plauzibilă, dar cu greu se poate pune în corespondență cu teoria fregeană a relației dintre gândire și limbaj. După cum am remarcat deja, concepția sesizării unui gând ca putere – capacitate intră în conflict cu punctul de vedere al lui Frege după care nu este necesarmente exclus să sesizăm un gând în nuditătea sa, adică fără să fie exprimat în cuvinte. Și invers, explicația fregeană a percepției nu se acordă cu punctul de vedere avansat de Frege însuși,

în conformitate cu care omul nu poate sesiza decât gândurile înțelese ca sensuri ale propozițiilor.

Desigur, această condiție se poate interpreta în sens tare și în sens slab. Lectura în sens tare afirmă că noi nu putem gândi decât cu ajutorul limbajului. Lectura în sens slab afirmă că nimeni nu poate avea un gând pe care să nu-l poată exprima. Teza după care percepția sensibilă implică sesizarea unui gând sau a unei judecăți se află într-un conflict puternic cu interpretarea în sens tare, deoarece nu este deloc evident că într-o operație lingvistică desfășurată în mod conștient ar fi nevoie de o percepție sensibilă (nici măcar în calitate de prezență secundară).

În *Logische Untersuchungen*, Husserl exprimă un punct de vedere cu totul contrar cu privire la percepție¹⁾. El argumentează în felul următor:

„Să luăm un exemplu. Eu privesc în grădină și îmi exprim percepția prin cuvintele: „Zboară o mierlă !” În ce constă aici actul de semnificație? Am putea să spunem: nu în percepție, cel puțin nu în ea singură. Aparent noi nu putem descrie situația spunând că în spatele sunetelor cuvintelor nu se află nimic altceva decât percepția care determină semnificația expresiei. Pe baza aceleiași percepții se pot formula diferite alte sensuri. De exemplu, aș putea spune: este o pasăre neagră, aceasta este neagră, acest animal negru zboară, își ia zborul etc. Și invers, cuvintele și sensul lor pot rămâne aceleași în timp ce percepția ar putea suporta multiple variații. Orice modificare întâmplătoare a propoziției relative a celui care percepe modifică percepția însăși, iar persoanele diferite care percep simultan același lucru n-au niciodată exact aceeași percepție. Dar aceste diferențe n-au importanță pentru semnificația enunțului unei percepții.”

Și Husserl conchide: „noi nu putem admite că percepția reprezintă actul în care se realizează sensul enunțului despre percepție, intenția sa expresivă...Vom prefera o concepție în conformitate cu

care funcția de semnificare este atribuită unui act uniform, care să nu fie îngrădit de limitele percepției sau chiar ale imaginației...”

Totodată, Husserl admite că nu doar percepția suscită enunțul și actul care-i conferă semnificație, ci, mai degrabă, se poate spune despre enunț că el exprimă în mod veritabil percepția atunci când actul care-i conferă semnificație este „reunit” cu percepția. Dar această „reunire” nu este clar explicată de către Husserl.

E drept, într-o altă parte a aceleiași lucrări vom găsi schița acestei teorii. El spune ²⁾:

„Să ne imaginăm o conștiință apriorică în raport cu orice experiență. Aceasta are posibilitatea de a avea aceleași senzații ca și noi. Dar ea nu cunoaște lucrurile și nici evenimentele concrete. Ea nu percepe florile, nici casele nici zborul unei păsări sau lătratul unui câine. Suntem tentați să exprimăm această situație în felul următor: pentru o astfel de conștiință, senzațiile nu semnifică nimic, pentru că acestea n-au pentru ea valoare de semne ale obiectului însuși. Ele sunt trăite pur și simplu, dar le lipsește o interpretare obiectivantă (care dă naștere experienței). Putem vorbi aici despre semnificații și despre semne, ca și despre conexiunile cu expresiile lingvistice și simbolice. Dar ar fi fals să interpretăm această situație ca și cum conștiința ar face din senzații obiectele unei percepții, iar interpretarea ar fi întemeiată pe această percepție.”

Într-o frază deja citată, Husserl spune că, în cazurile obișnuite, senzațiile sunt mai degrabă „componente ale experienței perceptive – părți ale conținutului său descriptive și nu obiectele sale”. Concluzia este aceea că percepția este constituită „din complexul experienței senzațiilor, complex animat de un anumit act-forță, de o anumită concepție, de o anumită intenție”.

În *Ideen*, Husserl introduce noțiunea sa de noemă, unde prezintă o nouă explicație pentru percepția sensibilă, ca fiind completată cu o noemă. Această explicație nu este nicidecum identică cu aceea a lui

Frege, deoarece Husserl caracterizează în mod expres noțiunea de noemă ca fiind o *generalizare* a sensului sau semnificației. De exemplu, în volumul al treilea din *Ideen*, publicat postum, el spune: „noema nu este nimic altceva decât o generalizare a ideii de semnificație la domeniul general al actelor”³⁾. Această precizare exclude identificarea explicației lui Husserl cu aceea a lui Frege, căci explicația lui Frege nu admite nici o generalizare a noțiunii de sens.

Pentru Frege, sensul este un constituent intrinsec al gândului și, așa după cum remarcă într-o frază deja citată din „Der Gedanke”, „gândurile se află într-o relație strânsă cu adevărul”⁴⁾. Un sens este pentru Frege o etapă pe drumul determinării adevărului sau falsității unui gând, adică un mijloc specific de a determina un referent de tip logic adecvat. (Din perspectiva realismului său, pentru Frege este importantă direcționarea gândului către realitate, nu către noi). Gândurile, așa cum le concepe Frege, se disting de orice altă existență, în măsura în care ele pot fi caracterizate doar prin valorile de adevăr și fals, iar de aici decurge că și constituenții lor se disting de orice altceva. Tot ceea ce îndeplinește același scop ca și sensul – tot ceea ce contribuie în mod specific la determinarea unui obiect sau a unei funcții – este un sens la rândul său și constituie un element al diverselor gânduri. Tot ceea ce nu îndeplinește un atare scop nu are nici o asemănare cu sensul. Pentru a generaliza, așa cum procedează Husserl, pornind de la sens sau semnificație ca să obțină noțiunea de noemă, e nevoie de o altă concepție a sensului.

Desigur, s-ar putea obiecta că generalizarea lui Husserl constă doar în detașarea sensului din suportul lingvistic care-l exprimă. Această interpretare pare să fie în concordanță cu unele explicații date de Husserl. De exemplu, el spune în *Ideen*: ⁵⁾

„La origine, aceste cuvinte („a semnifica” și „semnificație”) sunt raportate doar la sfera verbală, la aceea a „exprimării”.

Dar nu se poate evita – și acesta e în același timp un demers important al cunoașterii – lărgirea semnificației acestor cuvinte și o modificare convenabilă care să permită aplicarea lor într-un anumit fel la întreaga sferă noetico – noematică, deci la toate actele, fie că sunt sau nu combinate cu acte expresive. “

Totuși, această interpretare nu este în întregime corectă. Husserl face distincție între două părți constitutive ale noemei unui act mental: pe o latură, partea care poate fi exprimată prin cuvinte, desemnată uneori prin expresia „sensul noematic” și care constituie, cum spune el, „nucleul central” al noemei; pe cealaltă latură, ingredientii care nu pot fi exprimați prin cuvinte și care constituie straturile exterioare ale noemei luată în întregul ei. În consecință, Husserl scrie într-un alt pasaj din *Ideen*:⁶⁾

„Fiecare din aceste experiențe este „locuită” de un sens noematic, indiferent de înrudirea de sens din experiențele diverse. Chiar atunci când e vorba de identitatea eidetică, adică de un fond nuclear unic, sensul este o specie diferită atunci când experiența aparține unor specii diferite, iar nucleul comun într-un caz dat prezintă cu necesitate caracteristici diferite...”

Vrem să subliniem prin aceasta că în interiorul unei noeme complete trebuie să distingem straturi esențialmente diferite care se adună în jurul unui „nucleu” central, în jurul unui „sens obiectiv” pur. Și acest sens este cel care poate fi descris în exemplele noastre de fiecare dată cu ajutorul expresiilor obiective identice.”

În altă parte a aceleiași lucrări ⁷⁾el spune explicit:

„Fiecare lucru vizat,” intenționat (Gemeinte) ca atare”, orice intenție (Meinung) dintr-un act înțeles în sens noematic (adică în nucleul său noematic) pot fi exprimate cu ajutorul „semnificațiilor” (Bedeutungen)... „Expresia” este o formă remarcabilă care se adaptează la fiecare „sens” (la „nucleul” noematic) și-l ajută să aibă

accses la domeniul „logosului”, și în felul acesta la sfera conceptualului și a universalului.”

Prin „semnificații” Husserl înțelege aici în mod evident „semnificațiile verbale lingvistice”. Astfel, o noemă constă, în nucleul său central, într-un sens care poate fi exprimat lingvistic, dar a cărui expresie nu este prezentă, în general, în actul mental pe care îl în-formează. Noema cuprinde, în plus, alte straturi care nu pot fi exprimate în limbaj. În secțiunea din care am luat primul citat, Husserl este interesat în principal de acele componente din straturile care nu pot fi exprimate în limbaj pe care el le numește „caracteristici” ale unui act de același tip: un act de percepție, de memorie, de imaginație etc. Dar nu este clar dacă în actul de percepție vizuală sau în cel de percepție auditivă ale cuiva avem aceleași caracteristici sau e vorba de caracteristici diferite.

Actele mentale de acest fel și multe altele pot avea un sens noematic ori un nucleu central în comun. În tradiția analitică, toate aceste „acte” (sunt sau pot fi) numite „atitudini propoziționale”. De exemplu, noi ne amintim că ceva este într-un anumit fel, pentru că l-am perceput altădată astfel, în timp ce, poate că alții îl vizualizează ca atare, sau se miră că este astfel, și le este teamă că poate fi așa. În terminologia mai veche, termenul de „caracteristică” corespunde celui de calitate și pune nucleul într-o relație de vagă analogie cu ceea ce la Frege se numea „forță” și era corelat cu un sens fregean. Dar noțiunea lui Husserl este de departe mai generală. Analogia este inefficientă, deoarece pentru Frege forța atașată unei enunțări servește pentru a comunica ceea ce vorbitorul a spus prin gândul pe care l-a exprimat – asertând că este adevărat, întrebând despre adevărul său ori asimilându-l. Dar caracteristica unei percepții vizuale poate fi descrisă mai clar drept ceea ce face subiectul cu sensul noematic care în-formează acel act. În sens tare, poate exista numai o caracteristică

pentru celelalte straturi ale noemei. Dar Husserl nu ne ajută prea mult să înțelegem ceea ce sunt celelalte straturi.

Schița realizată de Frege percepției sensibile pare a fi în mod considerabil similară cu aceea a lui Husserl: amândoi privesc un act de percepție ca fiind in- format de un sens care se exprimă în cuvinte. Teoria lui Frege este afectată însă de atașamentul său la teza că gândurile ne sunt accesibile numai prin intermediul limbajului. Dacă aceasta înseamnă că noi putem sesiza gândurile doar prin înțelegerea propozițiilor care le exprimă, atunci vom avea o teorie cu totul neplauzibilă cu privire la percepția sensibilă; iar dacă lăsăm la o parte o astfel de controversă, rămânem fără explicația modului în care noi sesizăm acele gânduri care se deschid către lumea externă a percepției noastre. Dar nici teoria lui Husserl nu este mai bună, ci e chiar mai rea. Noțiunea sa de semnificație nu a fost, într-adevăr, conectată la început cu sensurile cuvintelor, ceea ce face ca gândul să fie detașabil. Dar aceasta marchează doar lipsa unei analize substanțiale a ceea ce este gândul.

Or, noi urmărim veridicitatea percepției sau memoriei, apariția sentimentului de frică ori satisfacția pe care o dă speranța, și așa mai departe, pentru a explica faptul că adevărul unei decizii sau al unei judecăți cuprinde în el sensul noematic. Însă noi nu cunoaștem cum se combină semnificațiile pentru a constitui o stare de fapt ca obiect intențional, întrucât ele nu vizează, în esența lor, adevărul, așa cum se întâmpla cu sensurile lui Frege. Nu cunoaștem, de asemenea, *de ce* toate sensurile noematice au capacitatea de a fi exprimate în limbaj. Apoi, deși este clar că sensurile sunt detașabile de limbaj, noi nu cunoaștem cum pot fi ele sesizate și, din acest motiv nu știm exact ce este ingredientul noetic într-un act de percepție senzorială (problema conexiunii a lui Smith).

Pentru a înțelege mai clar ce gândește Husserl, să punem următoarea întrebare: „în ce *constă* realmente noema unui act de

percepție sensibilă?”, fără să acordăm prea multă atenție problemei expresibilității. Ar fi cu totul eronat să încercăm să punem pe același plan noema și impresiile sensibile conținute în actul perceptiv. Aceste impresii sensibile sunt denumite de către Husserl cu termenul sintetic „hyle”, așa cum procedează și Frege de altfel. Actul perceptiv își primește obiectul său doar în noemă și din acest motiv ea este ceva care, dincolo de sine însăși, trimite la un obiect din lumea exterioară. Pe de altă parte, impresiile sensibile, luate ca atare, nu trimit la nimic dincolo de ele însele. Noi le *avem* pur și simplu.

Expresia „luate ca atare” nu înseamnă aici că „se face abstracție de fenomenele anexe lor”, ci că sunt considerate „în ele însele”. Noi nu putem avea impresii sensibile care să nu fie în-formate de vreo noemă, sau chiar dacă avem, atunci nu percepem nimic. Iar în cazul normal de percepție autentică impresiile sensibile nu pot fi separate de actul în care ele sunt unite cu noema. Noema trebuie să dețină următoarele proprietăți: ea este aceea care permite percepția unui obiect; ea poate fi element comun pentru acte perceptive diferite, așa cum sensul poate fi același pentru enunțuri diferite; noema se poate schimba, în timp ce obiectul rămâne același, așa după cum pot exista sensuri diferite dar cu aceeași referință. De aceea, în primă instanță noema constă în sesizarea impresiilor noastre sensibile ca reprezentări ale unui obiect exterior. Pentru a se putea raporta la un obiect, e necesar ca expresia verbală utilizată să conțină în sensul său ceea ce, împreună cu circumstanțele utilizării, constituie un obiect specific ca referent al său. Acum, pentru a atribui actului de percepție un obiect exterior real, trebuie ca subiectul respectiv să perceapă un obiect specific. Astfel, putem admite că noema, la fel ca în cazul sensului lingvistic, trebuie să conțină în ea însăși ceea ce este necesar pentru ca actul de percepție să devină percepția acestui obiect particular. Firește, avem nevoie de o explicație a modului în care un obiect determinat devine ceea ce este perceput într-un timp dat de către un subiect

determinat. În mod normal această chestiune nu trebuie să ni se pară problematică și ar trebui să admitem posibilitatea unei explicații cauzale: obiectul perceput este acela care suscită impresiile noastre sensibile.

Totuși, pentru Husserl, ceea ce determină obiectul percepției – ca și ceea ce determină obiectul oricărui alt act mental – este conținut în act, adică este intrinsec noemei care in-formează acel act. De asemenea, în prezentarea lui Frege, ceea ce determină obiectul despre care vorbim sau pe care îl gândim, se găsește în aceeași manieră în gândul exprimat sau este referentul sensului, care este asociat cu termenul singular utilizat sau este un element constitutiv al gândului. Așa se face că orice conexiune de tip cauzal este irelevantă.

Mai exact, este irelevantă în toate acele cazuri în care relația de cauzalitate nu prezintă interes, cu excepția celor în care conceptul de cauzalitate intervine în sens relevant, cum ar fi de exemplu situația în care eu mă gândesc la cineva ca la o persoană a cărei vedere suscită cursul actual al gândurilor mele. Ar fi posibil să se susțină că noema care in-formează un act de percepție include întotdeauna referința la un obiect particular prin intermediul conceptului de cauzalitate, pentru că acest obiect reprezintă cauza impresiilor sensibile ale subiectului. Dar, dacă nu mă înșel, Husserl nu propune această soluție și nici nu întreprinde vreun efort special pentru a explicita cum un obiect *determinat* devine acel ceva spre care se orientează un act specific de percepție. În cercetarea a șasea din *Logische Untersuchungen*, Husserl acordă atenție manierei în care o expresie demonstrativă de tipul „această mierlă” este folosită în sensul a ceea ce el numește un „enunț perceptual”, adică descrierea a ceea ce este perceput la modul prezent.

Dar în discuțiile sale ulterioare cu privire la noema unui act, atenția lui Husserl se îndreaptă exclusiv asupra modalității în care subiectul perceptiv concepe obiectul nu doar ca obiect exterior, ci drept ceva care (pentru un timp) manifestă anumite caracteristici

generale. A susține că un act de percepție trebuie să cuprindă o noemă presupune să pretindem că noi percepem totdeauna un obiect care posedă astfel de caracteristici: ca de exemplu, ceva particular, sau având o formă tridimensională, ori care tinde spre anumite moduri de comportament.

În unele pasaje, Husserl merge foarte departe cu această idee. Iată un citat postum din *Erfahrung und Urteil*⁸⁾:

„Lumea factuală a experienței este verificată ca o lume simbolizată (tipizată). Lucrurile sunt experimentate ca arbori, tufișuri, animale, șerpi, păsări; în mod particular, ca brad, tei, soc, câine, viperă, rândunică, vrabie etc. Masa este caracterizată prin faptul că este familiară și totuși nouă.”

Husserl vrea să spună aici că masa este nouă în măsura în care această masă n-a fost văzută înainte, dar este ceva familiar ca masă. El continuă:

„Ceea ce este dat ca nou în experiență este cunoscut mai întâi în funcție de ceea ce a fost în particular perceput: el evocă ceea ce este similar. Dar ceea ce este sesizat conform cu un tip are de asemenea un orizont de experiență posibilă cu prescripții de cunoștințe ce corespund tipului încă neexperimentat, dar așteptat. De exemplu, când vedem un câine, noi anticipăm imediat modalitățile sale adiționale de comportament: modul său tipic de a mânca, de a se juca, de a fugi, de a sări și așa mai departe. Pentru moment noi nu vedem dinții săi, nu în determinarea lor individuală, ci în conformitate cu tipul, în măsura în care noi am avut deja anterior și frecvent experiențe cu animale asemănătoare, cu câini, și știm că au o dentiție de un anumit tip.”

Astfel, prin intermediul noemei, percepția vizuală a unui câine devine intrinsec percepția unui câine, întrucât, chiar dacă percepția vizuală este iluzorie, în descripția experienței perceptive va trebui să menționăm că este vorba de un câine. În consecință, impresiile vizuale și noema care le in-formează sunt reunite în ceea ce am văzut ca fiind

un câine. Ca o reacție la citatul de mai sus, s-ar putea sublinia că explicația lui Husserl dată percepției în cea de-a șasea Cercetare logică este mai bună, mai conformă obiectului perceput. În experiență putem avea unitatea cunoștinței noastre despre animalul numit câine – sau despre obiect ca animal – și a percepției noastre despre animal sau despre obiect, chiar dacă cele două acte pot fi distincte. Conform cu această concepție, a clasa ceea ce se vede drept câine înseamnă a conferi un *acompaniament* conceptual actului de percepție. Este vorba de o judecată suscitată de acest act, dar cele două nu sunt inseparabile.

Pentru moment să lăsăm această chestiune de o parte. În mod evident, ceea ce nu se poate separa de percepție este sesizarea de către subiectul perceptiv a formei tridimensionale a obiectului, inclusiv a acelei părți care în momentul respectiv nu este accesibilă simțurilor, precum și a orientării și distanței aproximative care-l desparte de observator. După părerea mea, la acestea ar trebui să mai adăugăm consistența și coeziunea obiectului: dacă e vorba despre ceva care se împrăștie ca un nor de fum, despre ceva care curge ca apa sau siropul, se întinde ca o sfoară sau își conservă poziția dacă nu este supus la nici o presiune; sau dacă se mișcă singur ca un animal ori funcționează ca o mașină, respectiv dacă mișcarea îi este proprie sau se produce numai ca efect al forțelor externe. Toate aceste proprietăți, ca și altele ce s-ar mai putea adăuga – spune Husserl –, au de-a face cu așteptările generate de actul percepției.

Trebuie să remarcăm în particular că forma atribuită obiectului generează alte așteptări decât cele citate în mod obișnuit în acest context, și anume așteptări referitoare la configurațiile ce pot apărea din alte perspective. Forma este aceea care suscită așteptări legate de comportamentul obiectului: de exemplu, dacă obiectul se menține pe o suprafață orizontală plană atunci când este plasat în diferite poziții. Căci maniera în care noi sesizăm lumea dată în experiența sensibilă depinde de stadiile timpurii ale vieții noastre, de clasificarea de bază a

tipurilor de substanțe, în funcție de comportamentul lor, de o fizică și de o geometrie terestre rudimentare. Așadar, este plauzibil să considerăm că ceea ce aparține noemei, îndeosebi nucleului ei central, este esențial pentru concepția lui Husserl.

PROTO-GÂNDURILE

În general, astăzi ar trebui să admitem că a vedea un obiect *ca* un obiect de această formă sau de această natură reprezintă o componentă esențială a actului de percepție vizuală. Acest lucru este valabil și pentru celelalte simțuri. În schimb, ceea ce rămâne obscur este modalitatea de a explica de ce vedem ceva *ca* acel ceva. Evident, această chestiune este strâns legată de așteptările generate de percepție. Dar este la fel de evident că aceasta nu depinde complet de calitatea așteptărilor noastre, căci schimbarea voluntară sau involuntară a aspectului unei imagini (ca în cazul cubului lui Necker sau al multor alte exemple) nu se poate explica în acest fel.

Dar problema care ne preocupă acum este aceea de a ști dacă conceptul de *sens* ne poate ajuta aici, și dacă da, în ce mod. Cred că Frege și Husserl merg prea departe atunci când asimilează interpretarea, care in-formează senzațiile (constituind astfel percepția noastră sensibilă), gândurilor pe care le exprimăm în limbaj. După Frege, percepția *constă* pur și simplu în aceste gânduri la care, noi, oamenii, nu avem acces decât prin intermediul limbajului. Pentru Husserl, percepția *constă*, pe de o parte, în semnificații (pe deplin exprimabile în limbaj, probabil cu ajutorul propozițiilor complete, deși el lasă destul de neclară această chestiune), iar pe de altă parte, în semnificație în sens general, care nu poate fi exprimată astfel. Mi se pare, totuși, că ne aflăm aici la un nivel inferior celui al gândurilor

exprimabile prin cuvinte, și anume la nivelul animalelor lipsite de limbaj.

În funcție de concepția sa despre sens, Frege subliniază că noi nu putem atribui unui câine nici un gând de tipul „iată un câine care-mi taie drumul”, deoarece câinele nu posedă conceptul de „unu”¹⁾. E drept, Frege observă că un câine poate face foarte bine diferența dintre atacul unui singur câine asupra sa și situația în care este atacat de mai mulți câini. De exemplu, el ar putea să nu se miște din drum la vederea unui singur câine care vrea să-l atace, dar să bată în retragere dacă are de înfruntat mai mulți câini. Astfel, câinele are un comportament pe care e greu să-l descriem altfel decât în termenii privirii în jurul său pentru a se asigura că nu-l atacă mai mulți câini.

Așa după cum remarcă Frege, câinele „nu este, totuși, conștient de elementul comun, exprimat de noi prin cuvântul „unu” al situațiilor în care, de exemplu, este mușcat de un câine mai mare și, respectiv, fugărește el o pisică”. Iar aceasta ne împiedică să vorbim la modul serios despre faptul că acolo ar fi vorba de un gând propriu-zis, de forma „acolo există numai un câine”. Câinele nostru are, am putea spune, *proto-gânduri*, care nu pot fi exprimate corect în limbaj, întrucât orice propoziție disponibilă este conceptual prea bogată pentru a face acest lucru.

În măsura în care noi le utilizăm, aceste proto-gânduri pot fi descrise eventual în cazurile pur spațiale. Un automobilist sau un canotor pot estima foarte rapid viteza și direcția unor mașini sau bărci care vin din sens opus, precum și traiectoria lor probabilă, trebuind să acționeze pentru a le evita etc. Noi vom spune în mod firesc că se concentrează asupra gândurilor lor. Totuși, vehiculul acestor gânduri nu este limbajul, ci, după părerea mea, e vorba de reprezentările vizuale care se suprapun peste scena percepută vizual. Lucrurile stau așa nu doar pentru faptul că aceste gânduri nu pot fi exprimate în cuvinte, ci și pentru că ele n-au nimic din structura gândurilor care se

exprimă verbal. Le putem numi totuși proto-gânduri, deoarece implică posibilitatea erorii, chiar dacă este exagerat să vorbim în cazul lor de adevăr sau falsitate. Capacitatea pe care trebuie s-o exercite automobilistul sau canotorul din exemplul de mai sus este *judecata*, dar nu în sens tehnic, filosofic, ci în sensul său obișnuit.

Deosebirea dintre proto-gânduri și gândul pe deplin dezvoltat al omului care folosește limbajul constă în faptul că proto-gândul nu poate fi detașat de activitatea în curs și de circumstanțele sale. Omul poate avea un gând neașteptat care să fie cheia pentru soluționarea mai multor probleme matematice, ori care să-i aducă aminte că a uitat un manuscris important (caz în care se poate întoarce să-l caute). Or, un animal sau un copil mic nu pot proceda în acest fel.

Gândurile noastre se pot dezvolta liber și independent de mediul nostru. Noi le putem urmări cursul fără ca ele să aibă vreo legătură cu acțiunea noastră sau cu mediul. Un animal poate, desigur, să soluționeze probleme complicate prin intermediul unui proces de reflecție (de exemplu, cimpanzeii lui Köhler sau poneiul care, confruntându-se cu un obstacol cum este un grilaj, se apleacă și se rostogolește), însă gândurile animalului – sau mai exact proto-gândurile sale – nu se pot dezvolta liber și nu intervin decât în calitate de comportamente inseparabile de acțiunea sa. În opinia mea, această limitare se datorează faptului că, vehiculul de care se servește animalul este acela al reprezentărilor spațiale suprapuse peste percepțiile spațiale. Automobilistul și canotorul pot de asemenea să rezolve probleme complicate și cu o mare rapiditate, dar gândurile lor se derulează la nivel prelingvistic, nivel la care activitatea intelectuală poate avea loc numai în măsura în care este integrată unei acțiuni prezente.

Nouă ne este foarte greu să recunoaștem exercițiul acestei facultăți în noi înșine, deoarece la om se trece extrem de ușor de la proto-gânduri la gândurile complete care au limbajul ca vehicul.

Totuși, dacă neglijăm această facultate, nu vom fi în măsură să avem o reprezentare viabilă despre capacitatea noastră de a înțelege lumea. Există aici o eroare cuprinsă în sugestia făcută altădată de către A. J. Ayer, pentru care copilul reușește să conceapă lumea ca un spațiu tridimensional în care el găsește numai după ce și-a însușit limbajul.

Frege susținea că ne putem imagina, fără a cădea în vreo contradicție, ființe care gândesc exact aceleași gânduri ca și noi, dar fără să le îmbrace în limbaj. Putem răspunde la această teză în felul următor: o activitate nonlingvistică foarte apropiată de gând este posibilă, însă contestăm că această activitate își are originea în gândurile exprimabile adecvat în limbaj. Gândurile, ori ceva înrudit cu ele, nu depind de un vehicul lingvistic. Dar, pe de altă parte, și ideea că gândurile ar putea surveni în lipsa oricărui vehicul ar rămâne de neînțeles. Dacă am admite această posibilitate, ar fi dificil de explicat un gând care are un vehicul sau cum am putea vreodată să spunem că gândim în cuvinte.

Nivelul prelingvistic al proto-gândurilor este esențialmente spațial. În consecință, el trebuie conceput ca intervenind atunci când sesizăm ceea ce, în percepția noastră, posedă o formă tridimensională și ocupă un loc în spațiul tridimensional. Acest nivel este, de asemenea, esențialmente dinamic și înglobează cunoașterea posibilităților și a probabilităților mișcării, precum și a efectelor impactului. Din acest motiv, el cuprinde nu numai percepția poziției, a formei și a mișcării, ci și cunoașterea proprietăților brute ale lucrurilor materiale. E chiar o trăsătură imediată a percepțiilor noastre vizuale faptul că noi observăm obiectele în mod diferențiat după tipul general de materiale din care ele sunt făcute: dacă sunt rigide sau flexibile, elastice, casante sau suple, compacte (ca o bucată de zahăr) sau formate dintr-o mulțime de bucățele (ca zahărul praf), solide, lichide sau volatile, umede sau uscate, murdare sau curate, etc. Motivul pentru care noi folosim indicațiile vizuale pentru a proiecta aceste proprietăți,

chiar dacă facultatea vizuală singură nu ne spune nimic despre ele, ține de faptul că aceste proprietăți depind de posibilitățile dinamice. Iată de ce trebuie să admitem aceste posibilități drept componente ale proto-gândurilor, pe care sugerez acum să le concepem ca având rolul noemei despre care Husserl crede că în-formează impresiile noastre sensibile, constituind în acest mod percepțiile noastre.

E posibil să includem în domeniul proto-gândurilor concepte care, asemenea celui de „câine”, sunt la fel cu cele pe care Husserl (în pasajul citat anterior) le atribuie noemei unei percepții, ori este mai corect să spunem că Husserl confundă aici percepția însăși cu gândurile pe deplin dezvoltate pe care ea le suscită? E dificil să răspundem la această întrebare, deoarece obiectele percepute sunt în cea mai mare parte a timpului foarte familiare. Noi nu putem vedea un felinar, un iepure, o mașină, un arbore, un mâner de ușă, un bănuț, o lingură sau un nor fără a recunoaște imediat ceea ce sunt. Totuși, trebuie să remarcăm aici că ceea ce spune Husserl despre percepția noastră cu privire la câine pare întemeiat să fie transpus la actul de percepție a câinelui de către o pisică. Căci, după toate aparențele, așteptările pe care le are pisica în legătură cu comportamentul probabil al câinelui și cu privire la tipul de dinți pe care acesta îi are în gură, sunt la fel de determinate ca și acelea ale omului.

Firește, problema nu este de a ști dacă versiunile pisicii cu privire la conceptele de „câine” sau de „pasăre” sunt mai puțin exacte decât ale omului. Căci pisica nu ignoră doar orice principiu fundamental în virtutea căruia ceea ce se naște din câine tot câine va fi, dar ea nu este în măsură nici să claseze un pinguin, un struț sau un vultur între păsări, pentru simplul motiv că nu posedă absolut nici un concept în adevăratul sens al cuvântului. Și ea nu cunoaște nici un concept pentru că nu este în măsură să utilizeze operațiile cu concepte în modul în care procedează cel care posedă un limbaj. Pisica nu poate avea gândul că toți câinii au păr, nici nu se poate întreba dacă există

excepții de la această regulă, și nici nu poate reflecta la faptul că unii câini sunt mai păroși decât alții. Însă, în măsura în care gândurile conțin concepte, la fel proto-gândurile conțin proto – concepte.

Iată de ce, întrebarea noastră este atunci de a ști dacă un proto-gând poate avea în calitate de componentă recunoașterea că ceva este un câine, la fel cum se poate recunoaște ceva că este rigid sau flexibil. Eu consider că această posibilitate există cu siguranță și că Husserl are dreptate când admite că trebuie să includem aici și recunoașterea *tipurilor* de obiecte dotate cu comportamente caracteristice, despre care noi avem o experiență familiară și care suscită în noi reacții comportamentale specifice.

A invoca aici autoritatea lui Husserl poate părea, desigur, ceva tendențios, întrucât el nu distinge între gânduri și proto-gânduri, ci privește nucleul central al noemei ca fiind exprimabil în limbaj fără nici o distorsiune, în timp ce straturile care-l înconjoară nu sunt exprimabile. Aici avem slăbiciunea fundamentală a analizei sale, ca și a lui Frege de altfel. Amândoi tratează percepția sensibilă aproape în termenii adevărului. Evident, ei au dreptate să considere că percepția nu este pur și simplu o problemă de senzație, ci are o componentă suplimentară care este cel puțin analoagă gândului. Dar niciunul nu explică acest lucru în mod acceptabil. Frege identifică pur și simplu această componentă suplimentară cu gândul, în timp ce Husserl vrea s-o explice ca o generalizare a noțiunii de sens. O slăbiciune constă în a arăta cum fuzionează gândurile cu senzațiile, iar o altă slăbiciune constă în a arăta în mod clar cum se poate generaliza noțiunea de sens.

Dar dincolo de slăbiciunea internă a celor două explicații, neajunsul cel mai mare constă în faptul că nici în concepția lui Frege și nici în aceea a lui Husserl nu este posibilă explicarea procesului perceptiv al animalelor sau al copiilor care nu posedă încă limbajul. Noi nu putem spune că animalele sunt captive în lumea internă a senzațiilor lor și că n-au capacitatea de a ajunge la o conștiință a

realității fizice. Pe de altă parte, însă, nu le putem atribui gânduri despre tipuri, gânduri exprimabile în limbaj. Dar ar fi o greșeală să presupunem că, datorită limbajului, noi, oamenii suntem de departe mai puternici și mai precis angajați în procesul gândirii decât ar fi animalele în stare, pentru că noi nu ne angajăm în acest proces într-o modalitate similară cu a lor. O pisică poate percepe un câine la fel de bine ca și un om. Nu există un motiv temeinic pentru a presupune că explicațiile în cazul felinei și în cazul omului ar fi total diferite cu privire la un astfel de obiect. Pentru a ajunge la o explicație adecvată o percepției, va trebui să distingem între gânduri (în sens deplin dezvoltate) și proto – gândurile de care se folosesc atât animalele lipsite de limbaj, cât și ființele umane care le utilizează, în mod frecvent, voluntar și involuntar, chiar dacă este greu să înțelegem și să spunem cu claritate în ce constau aceste proto – gânduri.

GÂNDIRE ȘI LIMBAJ

13.1. Filosofia gândirii

În mare măsură, discuția de până aici nu are o legătură prea strânsă cu întrebarea noastră inițială cu privire la originile filosofiei analitice. Dacă facem din turmura lingvistică punctul de plecare al filosofiei analitice în sens propriu, atunci fără îndoială **Tractatus-ul** lui Wittgenstein (din 1922) a constituit pasul decisiv, chiar dacă Frege, Moore și Russel au fost cei care au pregătit terenul. Dar pe noi tocmai pregătirea acestui teren ne preocupă. Înainte ca filosofia limbajului să devină nu doar o ramură minoră strict specializată, ci trunchiul din care să crească alte ramuri, a fost necesar să se acorde această poziție fundamentală mai întâi filosofiei gândirii. Dar acest lucru nu s-a putut întâmpla până când nu s-a diferențiat filosofia gândirii de psihologia filosofică, adică până ce nu s-a făcut acel pas (care l-a uimit atâta pe Brentano) de expulzare a gândurilor din minte și, în consecință, de înlăturare a psihologismului.

Pasul a fost făcut de către Frege și de către Husserl (în **Logische Untersuchungen**), ultimul fiind influențat profund de Bolzano, dacă nu, așa după cum am mai arătat, și de către Frege. Frege a fost primul filosof din istorie care a obținut o explicație cât de cât plauzibilă în legătură cu natura gândurilor și cu structura lor internă. Explicația sa este dependentă de convingerea lui cu privire la paralelismul dintre gândire și limbaj. Interesul său a fost manifest pentru gândire și nu

pentru limbaj de dragul limbajului. El s-a referit la acele caracteristici ale limbajului care sunt irelevante pentru exprimarea gândirii, și a făcut acest lucru numai pentru a le lăsa la o parte. Totuși, strategia sa de analiză a gândirii a urmărit analiza formelor în care aceasta se exprimă lingvistic sau simbolic.

Deși el a repetat mereu că pentru gânduri și pentru componentele acestora nu este esențial ca noi să le sesizăm ca sensuri ale propozițiilor și, respectiv, ale părților lor, este neclar cum explicația sa a sensului expresiilor lingvistice ar putea fi transpusă într-o explicație a gândurilor luate independent de exprimarea lor în cuvinte. Dar din momentul în care filosofii au îmbrățișat în mod conștient strategia urmată de Frege, turnura lingvistică s-a instituit decisiv.

Odată instituită turnura lingvistică, axioma fundamentală a filosofiei analitice – în conformitate cu care singura cale către analiza gândirii trece prin analiza limbajului – se impune în mod firesc. Acceptarea acestei axiome conduce la identificarea filosofiei gândirii cu filosofia limbajului sau, pentru a-i conferi un titlu mai impunător, cu teoria semnificației. Așa apare pe scenă filosofia analitică. Exemplul lui Davidson arată foarte clar că pentru filosofii analitici care rămân fideli axiomei fundamentale, teoria semnificației este efectiv fondatoare pentru filosofie luată în întregul ei. În scrierile sale, care tratează o mare varietate de teme, Davidson pornește de la o expunere a concepțiilor sale generale despre forma unei teorii a semnificației, pentru a trage apoi concluzii referitoare la tema în discuție. Prin contrast, Wittgenstein, în ultima sa perioadă, evită să construiască o *teorie* generală a semnificației, considerând că orice încercare de explicație generală a limbajului este forțată să comprime fenomenele diferite într-o singură formă de descripție, ceea ce conduce inevitabil la deformarea acestora. Iată de ce el va considera că abordarea nesistematică este singura posibilă. Dar și Wittgenstein crede, la fel, că orice filosofie are ca scop să ne permită, prin examenul

global al funcționării limbajului și, în consecință, al structurii gândurilor noastre, să ajungem la o cunoaștere corectă a lumii.

Expresia „filosofia gândirii” nu este familiară, deși ea a început să fie tot mai răspândită datorită scrierilor lui Evans și ale discipolilor săi (cum este Peacocke, de exemplu), adică ale acelor filosofi care aparțin tradiției analitice dar care nu acceptă axioma fundamentală. Ei nu sunt totuși prea îndepărtați de punctul de vedere expus în aceste pagini, întrucât deși nu acordă același statut de poziție fondatoare pentru limbaj, concep în schimb filosofia gândirii drept fundament al filosofiei, așa încât arhitectura de ansamblu rămâne esențialmente aceeași pentru ei ca și pentru cei care rămân fideli axiomei fundamentale.

Filosofia gândirii este acea parte a filosofiei, căreia, Frege îi acordă (alături de filosofia matematicii) cea mai mare atenție. Frege însuși numește acest domeniu „logică”, numai că acest termen, urmat de adjectivul „filosofică”, ar trebui să fie rezervat domeniului inferențelor deductive. Filosofia gândirii se referă la întrebarea ce înseamnă să avem un gând și în ce constă structura gândului și a componentelor sale. Ea se ocupă cu întrebări de genul: ce înseamnă că un gând se referă la cutare sau la cutare obiect? ce înseamnă să înțelegem un concept? cum devine un concept component al unui gând? Există, desigur, pentru acest gen de întrebări un interes de lungă durată manifestat de către filosofi de diferite orientări. Dar ca domeniu particular, filosofia gândirii n-a apărut decât după separarea filosofiei generale de psihologie. Iar acest pas nu s-a produs până nu s-a trecut la expulzarea gândurilor din minte.

Astfel că, acest pas, făcut nu numai de către Frege, marele părinte al filosofiei analitice, ci de asemenea de către Husserl, fondatorul fenomenologiei, n-a fost decât unul din cei doi pași necesari înainte de a da un răspuns plauzibil la întrebarea „ce este un gând?”. În ceea ce privește cel de-al doilea pas, abia dacă l-am evocat în această

carte. Exprimat în termeni lingvistici, el constă în recunoașterea primatului propoziției în cadrul unei explicații a semnificației. Pentru a explica sensul unui cuvânt, este necesar să determinăm contribuția cuvântului la realizarea semnificației propoziției care-l conține. Asta este tot ce se așteaptă de la respectiva explicație. Dacă vrem să exprimăm același pas în termenii gândirii (nu ai limbajului), atunci putem spune că e vorba despre primatul gândului complet în raport cu sensurile constitutive, adică o versiune slabă a tezei dependenței (deja amintită), conform căreia un anumit sens nu poate fi sesizat decât ca o componentă potențială care este parte comună pentru diferitele gânduri complete (teza dependenței în forma sa tare pretinde că sensul este o parte *veritabilă* a unui gând complet determinat).

Așa după cum subliniază Frege, un gând complet trebuie caracterizat prin faptul că el poate clasa, cu sens, ceva ca fiind adevărat sau fals. Așadar, pentru a da un răspuns plauzibil la întrebarea „ce este un gând?”, trebuie să relevăm de la început legătura dintre sens și valoarea de adevăr.

Frege a fost primul care a pus în mod clar întrebarea „ce înseamnă să ai un gând?”, în așa fel încât să nu ceară un răspuns de ordin psihologic. Și tot el a fost primul care a căutat un răspuns substanțial științific satisfăcător. Există în scrierile postume ale lui Frege un fragment interesant compus din șaptesprezece observații numerotate care aruncă o lumină neașteptată asupra dezvoltării sale intelectuale¹⁾. S-a văzut de fapt că cele șaptesprezece „propoziții nucleare” constituie o secvență din comentariul său introductiv la *Logica* lui Lotze, publicată în 1874. Noi suntem înclinați să-l privim pe Frege ca pe un reprezentant al logicii matematice –, de fapt primul logician al matematicii –, care a ajuns progresiv la filosofie, dezvoltându-și proiectul său de pe un fundament pur logic al analizei și teoriei numerelor și elaborând argumente pentru a justifica acest proiect.

Totuși, eu sunt convins că remarcile lui Frege cu privire la *Logica* lui Lotze au fost scrise înainte de lucrarea *Begriffsschrift* din 1879 și reprezintă, astfel, primul text filosofic al lui Frege care ne-a parvenit. Dacă am dreptate, această scriere postumă demonstrează că el se interesa de filosofia generală înainte de a fi tentat să edifice un fundament logic pentru aritmetică. De fapt, și în mijlocul observațiilor sale cu privire la Lotze găsim întrebarea „ce este un gând?” Aici întâlnim prima dată teza că fundamentul legilor logice nu se poate descoperi cu ajutorul cercetărilor psihologice. Acest text stabilește o distincție clară între gânduri și asociațiile de idei, iar posibilitatea adevărului și falsului apare ca o caracteristică proeminentă a gândului, context în care găsim și teza nedefinibilității adevărului. Între preocupările strict filosofice ale lui Frege (în opoziție cu interesele sale pur matematice) găsim încercarea primă și persistentă de a da o definiție a gândirii, precum și de a stabili caracteristicile care permit separarea gândirii de conținuturile proprii conștiinței.

13.2. Limbajul în calitate de cod

Expulzarea gândurilor din minte, inițiată de Bolzano, conduce la ceea ce se numește adesea „platonism”, exemplificat îndeosebi prin mitologia fregeană a celei de-a „treia lumi”. Deoarece, dacă gândurile nu aparțin conținutului minții, atunci ele trebuie să fie localizate într-un domeniu al realității distinct și de lumea fizică și de lumea interioară a experiențelor proprii. Această mitologie reprezintă bastionul lui Frege și Husserl împotriva psihologismului. Dar nu era nevoie de acest bastion din moment ce capacitatea noastră de gândire este identificată cu capacitatea noastră de a utiliza limbajul sau cel puțin explicată cu ajutorul acesteia. Or limbajul este un fenomen social, și nicidecum proprietatea privată a individului, iar utilizarea sa se poate observa public. Din acest motiv turnura lingvistică trebuie înțeleasă drept ceea ce permite tratarea mai departe a gândurilor în

mod obiectiv și total distincte de fenomenele mentale interne, fără a recurge la mitologia platoniciană.

Iată de ce este periculoasă încercarea de a inversa prioritatea limbajului asupra gândirii (cu aceea a gândirii asupra limbajului), în maniera lui Evans și a altor autori, căci într-un asemenea demers rezidă pericolul recăderii în psihologism. După Frege, păcatul esențial al psihologismului este acela de a concepe gândurile ca fiind ceva subiectiv și, în consecință, incomunicabile. Noi am putut vedea totuși că, deși ar exista și gânduri incomunicabile – eventualitatea pe care Frege se vede constrâns s-o admită –, acestea nu aparțin neapărat conținutului conștiinței. Urmează că expulzarea gândurilor din minte nu se bazează doar pe argumentul obiectivității.

Afirmația că gândurile nu constituie elemente ale conștiinței este mai mult sau mai puțin viciată. Căci gândurile și fragmentele de gânduri sunt acelea care compun fluxul conștiinței, flux pe care scriitorii încearcă să ni-l restituie. Auzim adesea persoane care spun că „au” o idee sau că gândurile „vin în minte”. Drept pentru care suntem nevoiți să admitem un concept episodic de sesizare a unui gând. Rezultatul tezei neapartenenței gândurilor la conținuturile mentale apare în mod clar atunci când avem în vedere concepția despre limbaj văzut ca un cod, așa cum procedează Saussure în următorul pasaj²⁾.

„Fie două persoane, A și B, care discută. Punctul de plecare al circuitului începe în creierul uneia dintre ele, să spunem A, unde faptele de conștiință, pe care le vom numi concepte, sunt asociate cu reprezentările semnelor lingvistice sau ale imaginilor acustice care servesc exprimării lor. Să presupunem că un concept dat declanșează în creier o imagine acustică corespunzătoare. E vorba aici de un fenomen pur psihic, urmat la rândul său de un proces fiziologic. Creierul transmite organelor fonatoare un impuls corespunzător imaginii, apoi undele sonore se propagă din gura lui A la urechea lui B: acesta este un proces pur fizic. Pe urmă, circuitul se continuă în B

într-o ordine inversă: de la ureche la creier, având loc transmiterea fiziologică a imaginii acustice; iar în creier se produce asocierea psihică a acestei imagini cu conceptul corespunzător."

Acest mod de a concepe procesul de comunicare este de nesusținut. El imită procesul asociaționist al empiriștilor englezi. Numai că empiriștii identificau conceptele cu ideile*, acestea din urmă fiind înțelese în mod tipic ca imagini mentale. Concepția unei asociații fixe între aceste imagini mentale și imaginile sau impresiile sonore nu este absurdă ca atare. Ceea ce trebuie abandonat în primul rând din explicația empiristă este modul de a prezenta (Darstellung) conceptele – semnificații ale cuvintelor – ca imagini mentale. Dar nu se poate explica faptul înțelegerii unui cuvânt ca expresie a unui concept determinat spunând că această înțelegere constă în ceea ce cuvântul suscită în mintea subiectului referitor la un concept pe care subiectul l-a asociat în timp cuvântului, deoarece nu există un astfel de proces care să permită conceptului să ajungă în minte.

O melodie, un nume, o scenă sau un parfum păstrate în memorie pot ajunge în mintea cuiva, dar despre un concept nu se poate vorbi inteligibil în același mod. Chiar dacă conceptul n-ar putea fi sesizat decât de către o anumită persoană, adică n-ar putea fi comunicat și altei persoane, despre el nu putem spune că ajunge în minte asemenea lucrurilor amintite mai sus. Desigur, așa după cum am văzut deja, este adevărat că trebuie să admitem un sens întâmplător, episodic, al sesizării unui cuvânt în funcție de o semnificație determinată. De fapt, un cuvânt care este ambiguu poate fi înțeles de aceeași persoană ca având o semnificație într-o anumită ocazie diferită. De aceea avem nevoie de o explicație a ceea ce înseamnă a înțelege un cuvânt cu o semnificație specifică într-o ocazie determinată. Expozeul simplist al lui Saussure nu ne dă nici o explicație în legătură cu aceasta.

* În ediția germană „ideile” sunt exprimate prin termenul de „Vorstellungen”, fiind vorba, așadar despre ideile care ne apar în minte (N.T)

Dacă am avea, de exemplu, un concept despre o durere intermitentă, atunci conceptul trebuie să apară în minte în circumstanțe determinate, dar noi avem nevoie și de o explicație a ceea ce înseamnă *aplicarea* aceluși concept. De obicei considerăm că o persoană care nu poate aplica un concept, nu cunoaște, de fapt, acel concept, așa cum considerăm că oricine care nu cunoaște semnificația cuvântului „arbore” nu va fi în stare să spună dacă un anumit lucru este arbore sau nu, sau să enunțe ceva cu privire la componența (sau comportamentul) unui arbore. Persoana respectivă nu poate afirma că de fiecare dată când înțelege cuvântul va avea în minte și conceptul de arbore, fiind vorba de un concept pe care nu-l știe aplica. De fapt, capacitatea de a aplica un concept este *constitutivă* posesiunii aceluși concept. Prea puțin importă că cineva are în minte, prin aplicarea conceptului, ceva de genul reamintirii unei melodii, pentru că ceea ce apare în mintea cuiva nu este același lucru cu conceptul.

Ceea ce Frege numește „sens” reprezintă pentru el atât componenta decisivă a semnificației cuvântului, cât și element constitutiv al gândului. Cel puțin pentru termenii generali, sensul este strâns legat de conceptele despre care vorbește Saussure: un cuvânt poate exprima un anumit concept, iar cel care-l înțelege ca expresie a respectivului concept înseamnă că a sesizat sensul său. Din moment ce nu putem spune despre concepte că apar în minte în același fel ca și imaginile mentale, rezultă că ele nu pot fi nici descrise ca și conținuturi ale conștiinței. Aici găsim motivul cel mai convingător pentru admiterea axiomei fundamentale a filosofiei analitice, în conformitate cu care analiza gândurilor poate și trebuie să împrumute calea analizei limbajului. Pentru că, în măsura în care nu putem să caracterizăm sesizarea semnificației unui cuvânt ca asociere a conceptului corespondent cu cuvântul, chiar dacă subiectul dispune de concept înainte de a învăța cuvântul, nu vom putea nici să *utilizăm*

această ipoteză pentru a explica în ce constă înțelegerea sa a cuvântului.

Firește, este posibil ca cineva care înțelege cuvântul să aibă capacitatea de a sesiza prelingvistic conceptul, dar exercitarea acestei capacități face parte din utilizarea cuvântului, numai așa putând să credităm persoana respectivă cu o înțelegere deplină a cuvântului. Dar și în acest caz descrierea utilizării poate fi realizată explicit fără a face apel la sesizarea prelingvistică anterioară a conceptului. Iar această descriere va arăta clar, ea însăși, în ce constă sesizarea conceptului. S-ar părea astfel că o explicație a semnificației lingvistice nu se poate baza pe o concepție a gândurilor pe care locutorul ar fi fost capabil să le aibă sau a conceptelor pe care, eventual, el le-ar fi sesizat înaintea achiziției limbajului. O explicație a semnificațiilor lingvistice nu va fi în măsură să utilizeze asumția că locutorul are deja gânduri asemănătoare cu cele pe care el învață să le exprime în cuvinte atunci când începe să asimileze limba sa maternă.

Mai degrabă, în cazul explicației semnificației lingvistice, va trebui să explicăm, prin aceasta, ce anume înseamnă să avem astfel de gânduri. Căci există multe gânduri care în mod evident sunt inaccesibile ființelor lipsite de mijloace de utilizare a semnelor lingvistice sau simbolice. Și, întrucât, toate gândurile sunt mai bine articulate în limbaj decât în orice alt proces de exprimare, rezultă că doar o teorie a semnificației unui limbaj poate furniza mijloacele de a ajunge la o explicație a gândurilor care să fie adecvată gândirii umane în general.

Din moment ce despre concepte, privite în acest sens, nu se poate spune că vin în minte la fel ca ideile, înseamnă că nu putem să le descriem ca elemente ale conținutului conștiinței. Așadar, un gând nu poate fi sesizat altfel decât ca un complex. A avea un gând înseamnă a avea un mod de activare a capacității care include sesizarea oricărui concept pe care gândul îl implică. Aceasta nu înseamnă că gândurile

trebuie să îndeplinească doar condiția desemnată de Evans ca „exigență a generalității”, în conformitate cu care, de exemplu, nimeni nu poate avea gândul „acest trandafir are un parfum dulce”, fără a cunoaște (măcar aproximativ) ce sunt trandafirii, sau fără a fi în măsură să aibă alte gânduri relative la acel trandafir, ori a ști clar ce înseamnă că alte lucruri au sau nu au un miros dulce.³⁾ Aceasta înseamnă că nimeni nu poate avea un astfel de gând fără a-i sesiza complexitatea, adică, în exemplul de mai sus, fără a avea o idee despre modul în care el însuși gândește trandafirul și, făcând aceasta, el se gândește la ceva care poate fi adevărat și pentru alte lucruri și poate fi fals pentru altele.

13.3. Gândurile sunt conținuturi ale conștiinței?

Cum se poate ca, pornind de la premisa că conceptele nu reprezintă conținuturi ale conștiinței, să ajungem la concluzia că nici gândurile nu sunt conținuturi ale conștiinței? Putem argumenta că din moment ce gândul constituie un complex, iar componentele complexului nu sunt conținuturi mentale, atunci nici complexul însuși nu poate fi un conținut mental? Se pare că această concluzie nu se poate impune imediat, deoarece imposibilitatea apartenenței unui concept la conținuturile mentale s-ar putea explica prin teza dependenței, în conformitate cu care un concept nu are existență independentă și, astfel, nu poate nici să apară în mod independent în minte. Un concept nu poate exista decât în calitate de component al unui gând, și doar acesta din urmă poate fi susceptibil de a apărea în minte*. Astfel, deși concepția lui Saussure despre limbaj în calitate de cod va trebui înlăturată, nici teza lui Frege, după care *gândurile* nu reprezintă conținuturi ale conștiinței, nu are încă un temei.

Pe nesimțite, aceste chestiuni ne-au condus la identificarea conceptului, exprimat printr-un cuvânt, cu sensul său, ceea ce nu este

* Chiar dacă nu suntem conștienți de acest lucru (N.T.)

prea corect. Sesizarea sensului unui cuvânt este mai degrabă indiciul posedării conceptului corespunzător. Dar și mai grav este faptul că am revenit la concepția conform căreia sensul există dinainte în minte, dacă numai în combinație cu alte sensuri poate forma un gând complet. O asemenea concluzie este aproape inevitabilă atâta timp cât rămânem atașați mitologiei fregeene. Dar, întrucât noi am înlăturat această mitologie, va trebui să înlăturăm și ideea că gândul există dinainte în minte ca un obiect de observație. Această imagine mitologică este funciar incoerentă. Nu există nici o contradicție între a spune că acest pupitru nu aparține minții mele, ci este un constituint al realității fizice exterioare ei, și a afirma că eu îl percep în virtutea unei reprezentări vizuale. Căci eu devin conștient de existența acestui pupitru datorită unei impresii vizuale.

Însă, așa cum am văzut deja, teoria lui Frege susține nu numai că un gând care mă preocupă nu aparține minții mele, ci că el este componentul unei realități imateriale exterioare minții. Mai mult, sesizarea gândului nu se face într-un mod mijlocit cu ajutorul a ceva din mintea mea, ci gândul este mai degrabă oferit minții mele în mod *direct*, nemijlocit, fără a fi totuși un conținut al minții mele. O asemenea concepție este contradictorie.

Dacă posedarea unui concept reprezintă o capacitate, atunci ceea ce corespunde esenței sale nu poate fi altceva decât arierplanul posesiunii unui gând. Am spus mai sus că sesizarea sensului unui cuvânt este indiciul specific al posedării conceptului corespunzător aceluși cuvânt, dar această formulare nu este totuși prea exactă. După o interpretare dispozițională, expresia „a sesiza sensul” este ea însăși o capacitate, de exemplu de a recunoaște adevărul sau falsul enunțurilor care conțin cuvântul în discuție. Și chiar într-o interpretare episodică, e vorba mai degrabă de o propensiune de a considera sau de a reacționa într-o manieră sau alta în legătură cu un enunț de acest gen. Sesizarea sensului unui cuvânt care exprimă un concept determinat va fi mai

bine descrisă ca un set de capacități ce formează o specie, iar posesiunea conceptului va reprezenta genul superior. El formează arierplanul esențial pentru a sesiza gândul exprimat de un enunț, înțeles sau pronunțat, căci simpla exprimare a enunțului sevește la exprimarea gândului, iar simpla înțelegere a enunțului este suficientă pentru a putea comunica, fără ca cel care cunoaște limbajul să fie nevoit să realizeze o operație mentală suplimentară.

Tocmai fiindcă posedarea unui concept constituie arierplanul unei sesizări episodice a gândului – adică ceea ce numim cu termenul *a avea* un gând –, gândurile ne apar în minte nu numai în expresia unor propoziții complete, ci adesea și sub alte forme. Să ne oprim la următorul exemplu. Un bărbat își caută ochelarii în buzunare, dar nu-i găsește. Privindu-și vesta, rămâne consternat. Am putea intitula această scenă: „unde sunt ochelarii?” Ah, azi dimineață am schimbat costumul și am uitat să-i scot din cealaltă vestă”. Se poate ca acompaniamentul verbal al cursului gândurilor sale să fie minim sau chiar inexistent. Chiar dacă el enunță faza „mi-am lăsat ochelarii în cealaltă vestă”, gândul său nu s-ar fi putut exprima decât cu ajutorul arierplanului, adică în virtutea cunoașterii sale a limbajului.

Nu există deci nici un mister că în cazul imaginat, arierplanul acțiunilor, al sentimentelor și al percepțiilor este cel care face posibilă atribuirea îndreptățită a acestor gânduri. Cele două circumstanțe – faptul că el se preocupă de locul unde pot fi ochelarii și faptul că a mai avut asemenea experiențe – suficiente pentru a-și aminti că a avut o altă vestă, devin pentru o persoană dotată cu concepte adecvate drept un vehicul al gândirii. Noi avem aici un caz limită despre ceea ce se întâmplă atunci când se exprimă un gând complex cu ajutorul doar a unu sau două cuvinte de uz personal (de exemplu, într-o notă pentru un discurs) sau când se exprimă ceva familiar (despre un subiect asupra căruia s-a discutat deja).

Toate acestea ajută la clarificarea noțiunii de conținut al minții (așa cum a fost utilizată aici). Este vorba despre ceva a cărei prezență este independentă de toate circumstanțele arierplanului. În exemplul nostru, gândul de a-și fi lăsat ochelarii în altă vestă apare în mintea bărbatului în momentul în care expresia sa de zăpăceală se transformă în una de iritare. Dar aceasta nu este deloc un conținut al minții în sensul pe care l-am explicitat.

13.4. Anterioritatea gândirii față de limbaj

Astfel de cazuri de gândire abia verbalizată sau chiar neverbalizată măresc atracția spre un drum mai natural, al unei strategii orientale într-o direcție opusă, care să explice limbajul prin gânduri concepute independent de limbaj, și nu invers. Căci dacă posesia de concepte relevante este suficientă pentru a constitui arierplanul posedării anumitor gânduri, și dacă este posibil să exprimăm posesia acestor concepte într-un comportament nonlingvistic, atunci va fi posibil să explicăm ce înseamnă a avea un gând fără a recurge la expresia sa lingvistică. O atare strategie filosofică de explicație, susținută de Roderick Chisholm, ne va conduce cu necesitate înapoi la concepția de nesusținut a limbajului în calitate de cod, ilustrată prin citatul din Saussure. Așa ceva e posibil, totuși, datorită respingerii identificării fregeene a sensului cuvântului cu constituentul corespunzător al gândului.

Din această perspectivă, înțelegerea unui enunț sau, mai bine, a unei expresii particulare a acestuia, poate implica faptul că ascultătorul recunoaște că îi este necesar un anumit gând (ceea ce nu înseamnă că el trebuie să-l accepte ca adevărat). Importanța unui cuvânt din enunț nu va proveni din faptul că el reprezintă constituentul corespunzător al gândului, ci din faptul că este un semnal care delimitează gândul pe care ascultătorul trebuie să-l aibă.

Numai că printr-o astfel de abordare ne aflăm într-o situație similară cu aceea a alunecării într-un psihologism pe care Frege și Husserl voiau să-l evite cu orice preț. Dar eu n-am intenția de a intra aici în detaliile dezbaterii complexe din punctul de vedere al unei explicații filosofice cu privire la anterioritatea gândirii sau a limbajului. Argumentul meu pentru a face distincție între gândurile autentice și protogânduri se bazează pe presupuziția că o ființă lipsită de limbaj nu poate dispune de conceptele exprimabile verbal. Așadar, va trebui să facem un examen minuțios conceptelor pe care le-ar putea poseda ființele lipsite de limbaj, pentru a ști apoi ce fel de gânduri – în sensul propriu al cuvântului – se pot atribui unor astfel de ființe.

Este evident, de exemplu, ca fapt empiric, că un câine poate să-și amintească locul unde și-a ascuns provizia de oase, iar o veveriță locul unde și-a făcut depozitul de alune, dar niciunul nu poate realiza că a uitat ceva undeva. Motivul fundamental și evident este că aceste animale, spre deosebire de noi, n-au o memorie pentru evenimente specifice trecutului. Și asta datorită faptului că ele nu posedă concepte necesare pentru a localiza evenimentele în trecut. O ipoteză cel puțin plauzibilă ar fi aceea de a admite că aceste concepte nu sunt accesibile decât ființelor prevăzute cu limbaj, iar limbajul include un anumit sistem de datare absolută sau relativă la prezent. Și dacă lucrurile stau așa, atunci un gând precum acesta, „mi-am uitat ochelarii într-o altă vestă”, poate apărea fără nici o verbalizare, dar numai la ființele care utilizează un limbaj.

Temeiul veritabil al teoriei apărute de Frege, Bolzano și Husserl, în conformitate cu care gândurile și componentele lor semantice nu sunt conținuturi mentale, nu se găsește, așadar, acolo unde credea Frege, respectiv în obiectivitatea gândirii și în subiectivitatea minții (a conștiinței), ci mai degrabă în diferența categorială dintre gânduri și imaginile mentale, pe de o parte, dintre gânduri și impresiile sensibile, pe de altă parte. Inventată pentru a apăra această teorie, mitologia celei

de-a „treia lumi” nu făcea altceva, în realitate, decât s-o submineze. Sesizarea gândurilor de către noi nu poate fi mijlocită, iar despre ceea ce avem o cunoaștere imediată nu poate fi decât un conținut mental. Totuși, o teorie precum aceea a lui Evans, care explică limbajul prin gândire, nu este expusă pericolului de a neglija distincția dintre gânduri și reprezentări (idei), în sensul lui Frege, chiar dacă este formulată destul de imprecis. Rămâne însă pericolul să se ignore miza insistenței lui Frege asupra comunicabilității gândurilor. Ceea ce va trebui să explicăm în continuare.

13.5. Comunicabilitatea gândurilor

Când e vorba de subiectivitatea a ceea ce Frege numește „reprezentări” (Vorstellungen), el formulează frecvent concluzii neconvingătoare, mai slabe decât s-ar dori argumentarea. Astfel, de exemplu, el susține că noi nu putem ști dacă impresia sensibilă a cuiva este aceeași cu a noastră, în timp ce el ar trebui să ajungă la concluzia că această problemă este lipsită de sens. Și constată că noi nu putem comunica niciodată în mod complet reprezentările și senzațiile noastre la alții, în timp ce argumentele sale implică faptul că noi nu le putem pur și simplu comunica. Apare astfel o anumită încurcătură cu privire la corectitudinea acestor argumente. În fond, concepția exagerată a lui Frege despre subiectivitatea radicală a „reprezentărilor” provine din eșecul său de a aplica acestora propria sa teorie. Mai exact, provine din eșecul său de a extrage consecințele propriiei sale filosofii a gândirii și limbajul din perspectiva epistemologiei. El a remarcat odată, în trecere, că procesul de cunoaștere se realizează prin judecăți ⁴⁾. În caracterizarea lui Frege, o judecată este „înaintarea de la un gând la o valoare de adevăr”⁵⁾

Judecățile și, de fapt, cunoașterea, sunt supuse aceluiași constrângeri ca și gândurile. Dacă, în esență, gândurile sunt comunicabile, atunci și judecățile trebuie să fie, în esență,

comunicabile, ceea ce înseamnă că orice cunoaștere la care putem accede trebuie să fie comunicabilă. În articolul său „Der Gedanke”, revenind asupra a ceea ce spusese și admitând ideea că pot exista gânduri necomunicabile, Frege comite o eroare ⁶⁾. Este adevărat că, dacă spun cuiva: „eu m-am rănit”, există un sens în care interlocutorul meu nu poate să gândească gândul așa cum l-am exprimat eu. Dacă el gândește: „și eu m-am rănit”, el nu gândește de fapt același gând pe care l-am exprimat eu (în sensul fregean al termenului „gând”), căci el gândește cu privire la o persoană diferită, de unde urmează că gândul său ar putea fi fals dacă al meu este adevărat.

Dacă, pe de altă parte, el gândește: „Dummett s-a rănit”, din nou el nu poate gândi gândul pe care eu l-am exprimat, deoarece el nu mă individualizează ca obiect al gândului său așa cum o fac eu însumi, de unde decurge că e posibil ca gândul său – în cazul în care mă confundă cu altcineva – să fie din nou fals în timp ce al meu este adevărat. În acest sens Frege are dreptate când afirmă că pronumele primei persoane – „eu” – reprezintă un mod în care îmi atribui ceva mie însumi, ceea ce înseamnă că nu-l pot atribui nicidecum altcuiva. Dar de aici nu urmează cu necesitate că eu am eșuat în comunicare. Deși o altă persoană nu poate *gândi* gândurile mele, interlocutorul poate cunoaște exact ce gânduri am exprimat. Deși el nu poate gândi despre mine în aceeași manieră în care eu mă gândesc la mine atunci când vorbesc la persoana întâi, el cunoaște în ce manieră m-am gândit la mine însumi, adică exact aceeași manieră în care el însuși se gândește la sine atunci când vorbește despre *el însuși* la persoana întâi.

Dacă ceea ce este valabil pentru cunoaștere este, de asemenea, valabil pentru orice gen de percepție, vom ajunge la următoarele două concluzii:

a) nu se poate gândi la un obiect și, deci, acesta nu poate fi perceput decât dacă este dat într-o manieră particulară; b) pentru orice manieră de a gândi un obiect, trebuie să fie posibil ca și altă persoană

să-l conceapă. Aceste două principii sunt aplicate în mod normal de către Frege atât pentru obiectele lumii fizice, cât și pentru obiectele abstracte pe care el le consideră obiective dar nonreale. Totuși, în măsura în care aceste principii sunt foarte generale, ele ar trebui să se aplice și conținutului conștiinței. Cunoașterea noastră a obiectelor interioare ar trebui să fie mijlocită de gândire, ca și cunoașterea obiectelor exterioare în percepția sensibilă. Urmează că „reprezentările” trebuie să fie și ele comunicabile.

În pofida tendinței noastre incorrigibile de a crede contrariul, nu poate exista nici o caracteristică a senzațiilor noastre care să nu poată fi comunicată altora, deși există un număr mare de caracteristici pe care le păstrăm efectiv numai pentru noi. Nu are nici un sens să afirmăm că există ceva despre care nu putem vorbi. Căci dacă nu putem vorbi despre ceva, atunci este imposibil ca tentativa noastră de a vorbi despre acel ceva să reușească. Nimic nu exclude posibilitatea ca noi să avem senzații, fără să fim conștienți de ele. Poate că aceasta este condiția diverselor organisme inferioare și poate a efectelor anestezicelor neliniștitoare, sub acțiunea cărora pacientul manifestă toate reacțiile obișnuite la suferință, pentru a afirma pe urmă că n-a simțit nimic. Totuși, după părerea noastră, în stare normală, a avea o senzație înseamnă să fim conștienți de ea, adică să avem un gând cu privire la ea. Iată de ce nu putem atribui astfel de senzații ființelor care nu pot avea cel puțin proto-gânduri.

A recunoaște că „reprezentările” sunt comunicabile, contrar opiniei lui Frege, nu șterge nicidecum distincția între reprezentări în calitate de conținuturi mentale, și gândurile care n-au această calitate. Comunicabilitatea reprezentărilor rezidă în comunicabilitatea gândurilor. Mai exact, spunând că reprezentările sunt comunicabile, noi *vrem să spunem* că gândurile referitoare la ele sunt comunicabile. Ar fi lipsit de sens să spunem despre un conținut mental că poate fi comunicat în același mod ca un gând. A contesta convingerea lui

Frege în conformitate cu care conținutul conștiinței nu este comunicabil înseamnă implicit a slăbi forța atacului său și al lui Husserl împotriva psihologismului. Căci psihologismul pe care îl repudiază ei împărtășește, ca și ei, ideea că procesele psihice și conținuturile mentale (care sunt obiectele proceselor psihice) sunt esențialmente particulare.

Un astfel de psihologism este constrâns să recurgă la *presupoziția* că fenomenele particulare ce apar în conștiința unui subiect sunt în mod esențial similare cu cele care apar în conștiința altuia. Aceasta trebuie să fie o presupoziție pentru psihologism (sau, în cel mai bun caz, o ipoteză probabilă dar neverificată), întrucât acesta, ca și Frege, apără punctul de vedere conform căruia nu există nici o modalitate de a compara cele două seturi de fenomene mentale. Astfel e posibil să nu existe nici o concepție validă despre conținuturile mentale, concepție în conformitate cu care argumentele lui Frege și Husserl împotriva psihologismului – argumente bazate pe obiectivitatea sensului –, să dovedească faptul că sensul nu depinde efectiv de procesele psihice. E drept, sensul nu depinde efectiv de procesele psihice. Dar nu trebuie exclus faptul că *argumentele* lui Frege și Husserl se bazează pe o concepție eronată cu privire la mental, concepție împărtășită și de apărătorii psihologismului. Totuși, aceste argumente nu trebuie înlăturate. Ele rămân ca un bastion durabil contra oricărei concepții care urmărește să facă sensurile (pe care noi le atașăm expresiilor sau conceptele pe care le aplicăm) dependente de procesele sau stările interne comunicabile.

Astfel de concepții sun întotdeauna atrăgătoare. Exemplul cel mai faimos îl găsim în cazul definiției ostensive particulare, unde fiecare subiect determină sensul pe care-l asociază unei expresii pentru proprietățile observabile, cum este în cazul culorilor. Un alt exemplu este ideea că fiecare dintre noi atribuie semnificații expresiilor aritmetice prin referire la sesizarea sa intuitivă a structurii sistemului

de numere naturale, sesizare care – așa cum dovedește demonstrația lui Gödel a incompletitudinii aritmeticii – nu poate fi complet exprimată. Orice concepție de acest gen interpretează comunicarea ca fiind bazată pe credință. Căci a ști dacă celălalt înțelege cuvintele mele conform cu semnificația pe care eu doresc s-o comunic depinde de procesele care se desfășoară în mintea sa, procese pe care el nu le poate comunica și despre care eu n-am cunoștință. Și, întrucât semnificația pe care eu doresc s-o comunic depinde în același mod de procesele care au loc în mintea mea, convingerea că noi ne înțelegem se bazează pe credința, niciodată verificată, a similarității proceselor noastre psihice.

Din cauză că se bazează pe o credință, această concepție a intersubiectivității este inacceptabilă, ceea ce poate să explice de ce Frege a refuzat să recunoască orice categorie a intersubiectivității în lipsa obiectivității totale. Căci o concepție care presupune credința în similitudinea proceselor interne subiective ale minții este în contradicție cu teza comunicabilității gândurilor. Noi vorbim o limbă comună, iar această limbă am învățat-o exclusiv cu ocazia proceselor care se desfășoară sub ochii tuturor – respectiv, cu ocazia practicii altor locutori și prin intermediul relațiilor pe care le întreținem cu aceștia – ceea ce implică și corecțiile pe care ei le aduc erorilor noastre. În consecință, tot ceea ce contribuie la determinarea semnificației cuvintelor unui limbaj trebuie să fie vizibil. Semnificațiile cuvintelor nu pot să depindă de ceea ce se desfășoară în mințile noastre, inaccesibile altor locutori, și n-ar putea depinde de așa ceva chiar dacă ar avea sens să vorbim despre astfel de procese interne inaccesibile.

Iată de ce programul lui Evans se expune pericolului de a aluneca în cadrele acestui gen de concepție ilegitimă și de a intra în contradicție cu teza comunicabilității gândurilor. Deoarece dacă semnificațiile cuvintelor sunt explicate prin referința la tipul de gânduri exprimate de vorbitor și la acelea pe care ascultătorul trebuie

să le aibă pentru a înțelege ce spune vorbitorul, este inevitabil să ne concentrăm asupra proceselor interne din mințile indivizilor avuți în vedere. Semnificația unei expresii din limbajul comun este obiectivă din cauză că respectiva expresie este înțeleasă în modul în care un vorbitor competent o utilizează. Dar dacă semnificația este descrisă prin referință la gândurile necesare pe care vorbitorul și ascultătorul trebuie să le aibă pentru a folosi expresia, sau pentru a o înțelege corect, atunci legătura cu utilizarea comună observabilă se rupe, întrucât noi n-avem un criteriu comun asupra faptului că cineva are un gând necesar de acest tip.

13.6. Caracterul social al limbajului și caracterul individual al credinței

Din cele spuse mai sus nu trebuie să se tragă concluzia că o explicație a limbajului poate neglija toate aspectele specifice locutorului individual, punând accentul doar pe ceea ce ține de limbaj ca instituție socială. Dimpotrivă, într-o descriere realistă a practicii lingvistice este esențial să se realizeze un echilibru subtil între elementele individuale și cele sociale ale realității. Aceasta înseamnă că noi trebuie să fim în măsură să explicăm noțiunea de înțelegere a locutorului individual, respectiv a limbajului său, înțelegere adesea parțială și eronată. Adică trecerea de la ceea ce vorbitorul vrea să spună în exprimarea sa la ceea ce el crede, dorește sau simte, ne conduce de la faptele sociale la fapte relative la locutor.

Rostirea, exprimarea unui vorbitor depinde în primul rând de utilizarea corectă a cuvintelor din limbajul comun și numai într-o măsură foarte mică de intențiile sale. Conținutul exact al credinței astfel exprimate depinde totuși de modalitatea în care locutorul sesizează personal acele cuvinte. Aceasta se poate observa în două cazuri evidente și în unul mai puțin evident. Cazul cel mai evident este acela al neînțelegerii semnificației unui cuvânt din limbajul comun, când vorbitorul formulează neadecvat ceea ce crede. Pentru a decela

ceea ce vrea să spună, noi va trebui să arătăm cum înțelege el cuvântul și nu ceea ce înseamnă cuvântul efectiv. În al doilea rând, datorită unei caracteristici larg răspândite în practica noastră lingvistică, profităm de existența semnificațiilor acceptate pentru a folosi cuvinte pe care le înțelegem imperfect. Atunci când un mecanic îmi spune că există o scurgere pe la o garnitură a mașinii mele, eu pot să spun unei terțe persoane că mașina mea este la atelier pentru reparația garniturii. Eu am un temei suficient pentru a crede în adevărul acestui enunț, și el îmi permite să transmit informații plauzibile, chiar dacă eu n-am o idee prea clară despre ceea ce este o garnitură, respectiv dacă aceasta este o parte a mașinii și dacă ea se poate „scurge”.

În enunțul meu eu am spus desigur că garnitura se află în reparație, dar nu pot afirma că eu cred că garnitura este în reparație, ci doar că există ceva care se numește „garnitură”. În cele două cazuri, cuvântul în discuție are, în limbajul comun, o semnificație ignorată de vorbitor, dar cunoscută de către ceilalți.

Există însă cazuri în care nu se poate afirma de către nimeni că ar cunoaște tot ceea ce implică utilizarea unui anumit cuvânt într-un anumit limbaj. Numele de locuri ne oferă un exemplu excelent în acest sens. Despre cineva care n-a auzit niciodată de Bologna, sau știe doar că este un oraș undeva în Europa, ori știe că se găsește în Italia, dar nu știe dacă e vorba de un oraș, de un loc sau de un munte, nu se poate spune că el știe sau crede ceva în legătură cu Bologna. Folosind numele de „Bologna”, el se referă desigur la acest oraș, dar se găsește în aceeași poziție ca și mine când foloseam expresia „garnitură”. Nici o afirmație nu-i permite să exprime mai mult decât faptul că el crede ceva cu privire la un oraș sau la un loc numit „Bologna”. În plus, îi este imposibil să precizeze ceea ce trebuie știut în legătură cu un oraș cu numele de „Bologna”, respectiv de a spune ceva calificat pentru cineva care poate că știe sau crede ceva în legătură cu Bologna. Dar mai important este faptul că n-are sens să întrebăm ce trebuie să știm

pentru a ști tot ceea ce determină utilizarea numelui de „Bologna” în limbajul comun.

Relevant pentru folosirea numelor de locuri este faptul că există mijloace recunoscute de a ajunge la locurile pe care le desemnează, la fel cum există procedee recunoscute de a ști dacă s-a ajuns la locul în discuție. Aceasta înseamnă, în primul rând, că nu doar instituțiile hărților geografice și ale atlaselor aparțin practicii comune care determină utilizarea numelor de locuri, ci și organizarea sistemelor de transport, a birourilor de voiaj, etc. În al doilea rând, numele de „Bologna” înseamnă nu numai „locul pe care cei care trăiesc acolo îl numesc Bologna”, ci faptul că numele pe care îl folosesc locutorii *este* efectiv un element al complexului care constituie utilizarea acestui nume.

Totuși, din cele spuse mai înainte nu trebuie să înțelegem că numai practicile care stabilesc situația unui oraș, a unui munte sau a unui fluviu contribuie la determinarea semnificației unei expresii ca expresie a limbajului comun. Numele de locuri nu diferă doar în funcție de obiectul desemnat – un oraș, o câmpie, o regiune sau o țară –, ci se disting și după faptul că ele pot numi un loc cunoscut, faimos ori unul puțin cunoscut. Numele, în special cele ale orașelor celebre – ca de exemplu, Atena, Moscova, Dehli sau Pekin – își extrag esențialul semnificației lor din celebritatea purtătorilor acestor nume. Când nu cunoști nimic despre Imperiul roman sau despre papalitate nu poți pretinde că ai o înțelegere adecvată a numelui de „Roma”. Pentru a-l înțelege, trebuie să cunoști aceste lucruri și, mai mult, să știi că ele sunt în general cunoscute. Iată de ce formularea americană „Roma, Italia” este cât se poate de caraghioasă: căci nu poate exista decât o singură Romă, adică o Romă *simpliciter*, după care sunt numite Roma (Ohio), Roma (New York), Roma (Nebraska) etc.

Să reținem că, în principal, utilizarea numelor de locuri este un exemplu al faimosului fenomen de „diviziune a muncii lingvistice”.

pentru a relua expresia lui Putnam⁷⁾ și chiar un exemplu mult mai relevant decât al său. Putnam se ocupă de termeni precum cel de „aur” – dar eu m-aș opri de exemplu la cel de „temperatură”, care este un caz mai interesant –, adică la termeni care funcționează simultan ca și cuvinte ale limbajului cotidian și ca termeni tehnici sau teoretici. În acest caz utilizarea cotidiană este subordonată celei tehnice. Când chimistul sau specialistul aurar spun despre un anumit material că nu este aur, cel care utilizează expresia în sens cotidian este gata să recunoască. Unele persoane, respectiv experții, cunosc semnificația completă a unor astfel de cuvinte, căci ei cunosc și utilizarea cotidiană a acestor cuvinte.

De altfel, putem spune și despre cei care utilizează limbajul cotidian că înțeleg în totalitate semnificația acestor cuvinte, deși ei recunosc autoritatea superioară a experților în legătură cu aplicarea respectivelor cuvinte. Dar utilizarea numelor de locuri nu reprezintă ceva despre care am putea spune că *știm* totul. O componentă esențială a modului nostru de aplicare a numelor de locuri pe suprafața pământului este posibilitatea de a realiza hărți parțiale cu ajutorul diferitelor procedee de proiecție. Iată de ce tehnicile complexe de măsurare și de cartografiere joacă un rol important în țesătura de practici care constituie utilizarea de către noi a numelor de locuri. Informația relevantă furnizată de hărți pentru utilizarea unui nume particular de loc nu poate fi redusă însă la o listă exhaustivă și memorabilă, pe care s-o învețe cineva, cum ar fi gradele de latitudine și longitudine, altitudinea față de nivelul mării etc. Acest lucru este valabil chiar și pentru cine are posibilități de transport către asemenea locuri.

Cele mai clare cazuri sunt acelea în care utilizarea limbajului nu se face decât amestecat cu o multitudine de practici nonlingvistice. Existența drumurilor și a căilor de navigație, iar în zilele noastre a căilor ferate și aeriene, și chiar agențiile de vâiaj, reprezintă tot atâtea

lucruri care intervin în mod esențial în „jocul de limbaj” al numelor de locuri, pentru a relua terminologia lui Wittgenstein.

Așa după cum se poate observa, avem aici o manifestare proeminentă a caracterului social al limbajului. Totuși, când e vorba să descriem exact ceea ce un vorbitor crede și exprimă atunci când enunță o propoziție care conține un nume de loc, noi vom avea în vedere exclusiv relația pe care vorbitorul o stabilește el însuși între nume și loc. Firește, nu avem nici un temei să impunem și să pretindem o astfel de precizie. Este suficient ca vorbitorul să utilizeze numele și ca el să știe destul pentru a considera că este în stare să aibă o credință în legătură cu acel loc. În cazurile delicate trebuie să avem, totuși, foarte multă grijă, ca în faimosul exemplu despre Pierre al lui Kripke⁸⁾.

13.7. Idiolect și limbaj comun

Trecerea de la ceea ce vorbitorul individual spune la ceea ce el gândește – adică trecerea de la ceea ce înseamnă cuvintele pe care el le folosește în limbajul comun la conținutul credințelor sale – se realizează prin intermediul înțelegerii sale personale a limbajului. Și după cum am văzut în exemplul numelor de locuri, nu putem asimila întotdeauna înțelegerea sa a cuvintelor pe care le utilizează cu semnificația acestora pentru el în limbajul comun. Totuși, problema decisivă este de a ști dacă trebuie să considerăm primordial limbajul comun sau înțelegerea sa personală. Dacă abordarea filosofiei gândirii prin intermediul filosofiei limbajului urmărește să asigure obiectivitatea gândirii fără să recurgă la o mitologie de tip platonice,

* Kripke imaginează următorul exemplu: Pierre este un individ care vorbește numai franceza. El a auzit despre un oraș numit „Londra” doar în franceză și își însușește fraza „Londra este frumoasă”. Pe urmă el va trăi la Londra fără să știe foarte exact că acest oraș este tocmai acela despre care avea fraza în franceză. Locuind într-un cartier urât, el este dispus acum să afirme în engleză că „Londra nu este frumoasă”. Criteriile obișnuite de atribuire a credințelor ne conduc la concluzia că Pierre crede în propoziții contradictorii (N.T.)

atunci trebuie să concepem limbajul ca o instituție socială, ca o proprietate comună membrilor unei comunități.

Aceasta presupune ca o teorie a semnificației să înceapă prin a explica ce înseamnă faptul că expresiile dintr-un limbaj comun – cum ar fi italiana, engleza sau malayeza – au mai întâi semnificațiile lor, și numai după aceea, recurgând la această explicație, se poate spune în ce constă înțelegerea

acestui limbaj de către un locutor individual și în ce măsură acesta afectează interpretarea propriilor sale expresii și a atitudinilor propoziționale atribuite.

Alternativa la această situație ar însemna să punem pe primul loc noțiunea de idiolect, adică un limbaj așa cum este înțeles de locutorul individual, și să explicăm faptul cum acest locutor reușește să asocieze diferitele semnificații la cuvintele din idiolectul său, apoi cum apare limbajul comun ca un set de idiolecte suprapuse. Nu este necesar ca această abordare acestui limbaj de către un locutor individual și în ce măsură acesta afectează interpretarea propriilor sale expresii și a atitudinilor propoziționale atribuite.

Alternativa la această situație ar însemna să punem pe primul loc noțiunea de idiolect, adică un limbaj așa cum este înțeles de locutorul individual, și să explicăm faptul cum acest locutor reușește să asocieze diferitele semnificații la cuvintele din idiolectul său, apoi cum apare limbajul comun ca un set de idiolecte suprapuse. Nu este necesar ca această abordare să ia forma unei teorii psihologice. Iar în particular, nu e nevoie să înlăturăm axioma fundamentală a filosofiei analitice, respectiv teza priorității limbajului în raport cu gândirea în ordinea explicației. În cazurile tipice se pornește de la ipoteza că locutorul își asumă implicit o teorie a semnificației din idiolectul său. În celebrul său articol despre cele „Două dogme ale empirismului”, Quine prezintă într-un mod cu totul individualist o imagine a limbajului ca

rețea articulată de enunțuri, adică, pentru el, un limbaj nu poate fi conceput decât ca idiolect al unui vorbitor individual.⁹⁾

Conform acestei imagini, în fiecare moment există o funcție parțială care permite enunțurilor din limbaj să primească o valoare de adevăr. Variațiile acestei funcții provin din influența experienței – manifestată numai în limitele rețelei – și, totodată, din relațiile reciproce dintre enunțurile din interiorul rețelei, ceea ce permite atribuirea de noi valori de adevăr pentru ceilalți. Din moment ce această concepție nu ține seamă nici de dezacordurile dintre indivizi, nici de diferențele dintre experiențele lor, ea nu poate fi considerată decât cel mult o reflectare a schimburilor intervenite în credințele locutorului individual sub influența experiențelor sale personale, credințe stabilite prin acceptarea sau respingerea enunțurilor care le exprimă.

Apoi, în cartea sa *Word and Object*, Quine modifică această imagine pentru a lua în calcul caracterul social al limbajului¹⁰⁾. Unele concepte introduse în această carte depind esențialmente de prezența unei multiplicități de vorbitori ai limbajului. De exemplu, enunțurile de observație se disting de alte enunțuri ocazionale, deoarece stimulii lor de semnificație rămân constanți de la un vorbitor la altul („stimulii de semnificație” ai unui enunț constau în înclinația diferiților stimuli senzoriali de a se pune rapid în acord sau în dezacord cu acesta). Variația, de la un vorbitor la altul, a stimulilor de semnificație în enunțurile ocazionale care nu sunt enunțuri de observație, reflectă diferența dintre cunoștințele de arierplan ale vorbitorilor individuali. Desigur, Quine s-a bazat pe teza că este imposibil să separi semnificația de o teorie acceptată, dar această teză nu este valabilă decât pentru o teorie *general* acceptată.

Cel puțin după explicația pe care o dă în *Word and Object*, cunoștințele și credințele unui locutor individual, prin care el se diferențiază de alți locutori, pot fi distinse de semnificațiile pe care el

le asociază cuvintelor sale, dacă admitem ideea că aceste semnificații sunt date respectivelor cuvinte în limbajul comun. Dar după publicarea lucrării *Word and Object*, Quine a avut tendința de a reveni la poziția din articolul despre cele „Două dogme”, în care acordă prioritate noțiunii de idiolect. Însă în ultimele sale lucrări, el nu poate menține ipoteza că semnificațiile pe care locutorul le asociază propriilor cuvinte și pe care intenționează să le comunice sunt aceleași cu semnificațiile cuvintelor sale din limbajul comun.

În consecință, problema *interpretării* discursului unui locutor care ne vorbește în propria noastră limbă este în principiu aceeași ca și în cazul interpretării unei exprimări care are loc într-o limbă pe care n-o cunoaștem, chiar dacă în mod practic prima este mai ușor de soluționat. În *Word and Object*, două limbaje sunt considerate în legătură directă dacă vorbitorii le stăpânesc pe amândouă sau dacă există o tradiție de traducere reciprocă a celor două limbaje. Ele se află într-o legătură indirectă atunci când există o înlănțuire de limbaje, astfel încât două limbaje succesive sunt legate direct. Interpretarea radicală este explicată atunci ca interpretare a unui limbaj care nu este chiar indirect legat cu limbajul propriu al locutorului. Astfel de idei își găsesc locul în cadrul unei teorii care acordă prioritate limbajului comun. În ultimele scrieri ale lui Quine noțiunea de idiolect își reia supremația, astfel că interpretarea radicală trebuie să înceapă în limba maternă.

Davidson, de asemenea, s-a angajat în această direcție, și chiar o continuă¹¹⁾. În primele sale analize cu privire la o teorie a semnificației unui limbaj, el concepe acest limbaj ca proprietate comună a unei comunități. Conform acestor analize, dovezile pe care se sprijină o astfel de teorie constau, pe de o parte, în corelațiile dintre propozițiile acceptate ca adevărate de către vorbitori (mai exact, între enunțuri sau enunțuri potențiale) și, pe de altă parte, în circumstanțele specifice în cursul cărora aceste propoziții (enunțuri) sunt acceptate ca adevărate.

Există o asemănare evidentă între această idee și concepția lui Quine despre stimulii de semnificație, deși Davidson nu face distincție între tipurile de propoziții și consideră că nu numai stimulii de semnificație influențează vorbitorii, ci și circumstanțele în ansamblul lor.

Totuși, nici în acest caz nu se poate admite că astfel de dovezi fac posibilă o teorie a adevărului propozițiilor respectivului limbaj, cel puțin atâta vreme cât acesta nu este vorbit de o mulțime de locutori. În scrierile sale ulterioare, Davidson abandonează teoria semnificației unui astfel de limbaj în favoarea teoriei unui idiolect. Datorită faptului că obiceiurile lingvistice ale unui vorbitor individual se schimbă cu timpul, un idiolect trebuie considerat ca un limbaj vorbit de un locutor într-o anumită perioadă, fără a-i specifica durata. În ultimele sale lucrări, Davidson merge și mai departe. Deoarece locutorul în discuțiile sale cu diverși auditori își va schimba mereu vocabularul și expresiile, Davidson nu mai ia ca unitate de bază limbajul unui anumit locutor într-o anumită perioadă de timp, ci preferă limbajul pe care locutorul individual este dispus să-l folosească în conversația cu o anumită persoană.

Un astfel de „limbaj”, relativizat la două persoane particulare, va fi și el ghidat de o teorie. Când X se adresează lui Y, Y îl va înțelege pe X în funcție de teoria pe care el o admite, corect sau nu, că X o respectă când vorbește cu Y. În consecință, Y va trebui să se angajeze într-un proces de interpretare, chiar dacă, după criteriile uzuale, X și Y vorbesc aceeași limbă. După Davidson, un enunț implică nu un vorbitor și un ascultător, ci un vorbitor și un interpret.

În pofida insistenței sale asupra comunicabilității gândurilor prin limbaj, teoria lui Frege ar putea fi considerată ca o teorie a sensului construită în perspectiva unui idiolect. Desigur, aceasta nu înseamnă că teoria sa a sensului conține elemente care impun ca ea să nu se aplice decât la un limbaj vorbit de un singur vorbitor. Dar oricum este o teorie care nu pretinde expres ca limbajul la care se aplică să fie

vorbit de o mulțime de locutori. Astfel, sensul unei expresii este modul în care referentul său este dat cuiva care stăpânește limba. Este posibil, așadar, ca un locutor individual care asociază sensuri tuturor expresiilor unui limbaj să înțeleagă, astfel, propozițiile acestui limbaj în calitatea lor de expresii ale gândurilor, fără ca nimeni altcineva să mai stăpânească acest limbaj.

Dar după cum am văzut deja, noțiunea de forță asociată utilizării propozițiilor pentru a spune ceva despre lucruri – a face diferite afirmații sau a pune întrebări, etc. – vizează și utilizarea lor în comunicarea cu ceilalți, ceea ce înseamnă că nu se poate susține că teoria lui Frege a limbajului în ansamblul ei s-ar aplica unui limbaj vorbit doar de un singur locutor. Totodată, ea este apropiată de această poziție mai mult decât ar putea accepta cineva care este convins, ca și mine, că este esențial să acordăm primatul limbajului comun, și nu idiolectului.

Cu ce greșim dacă acordăm primatul idiolectului? O primă obiecție ar fi aceea că o explicație filosofică a limbajului dintr-o atare perspectivă, chiar dacă nu este cu necesitate psihologică, va atrage aceeași acuzație pe care și Frege o făcea împotriva psihologismului: înțelegerea de către noi a celorlalți va depinde de ipoteze neverificate cu privire la teoriile semnificației care ghidează în mod tacit enunțurile locutorului. Desigur, se poate replica imediat la această obiecție arătând că aceste ipoteze nu sunt mai neverificabile decât cele stabilite în cursul interpretării radicale veritabile – adică, interpretarea unui limbaj care n-are chiar o legătură indirectă cu al nostru. Firește, se poate imagina un limbaj care este stăpânit numai de către o persoană. Este suficient să ne gândim la ultimul supraviețuitor al unei limbi pe cale de dispariție, de exemplu ultimul vorbitor al dialectului din Cornwall.

Dar se poate imagina chiar o limbă care n-a fost cunoscută *niciodată* decât de către o singură persoană. Să presupunem că

inventatorul unui limbaj artificial numit „Unilingua”, construit după modelul Esperanto, lucrează fără colaboratori și nu va ajunge niciodată să facă pe cineva să înțeleagă această limbă. Dar n-ar fi nici o greutate ca această limbă să fie învățată după o metodă directă sau alta, un copil putând s-o învețe chiar ca pe limba sa maternă. Se pare, așadar, că nimic nu ne împiedică să ne imaginăm că o limbă poate fi stăpânită de o singură persoană. Căci „Unilingua” nu intră în sfera vizată de argumentele lui Wittgenstein împotriva posibilității unui limbaj *esențialmente* individual, adică a unui limbaj care să nu *poată* fi stăpânit decât de o singură persoană.

Această replică este prematură. Obiecția nu este îndreptată împotriva noțiunii însăși de idiolect, ci împotriva considerării primatului idiolectului în cadrul unei explicații filosofice a limbajului. Căci (dacă ea ar exista) Unilingua n-ar exista în vid, adică ea n-ar fi mai independentă de alte limbi decât majoritatea celorlalte limbi ale umanității. Poate că au existat sau mai există, în vreo junglă retrasă, triburi ale căror limbi sunt sau au fost independente în raport cu celelalte limbi, dar nu acesta este cazul pentru Unilingua. Dacă inventatorul său ajunge în situația de a trebui să reflecteze asupra numelor de locuri în Unilingua, va fi suficient să decidă asupra formei lor, respectiv asupra cuvintelor specifice utilizate în această limbă pentru a desemna Germania, Italia, Grecia, Roma, Paris etc. *Arierplanul* necesar utilizării acestor cuvinte – întreaga instituție a folosirii numelor de locuri – va exista deja. Utilizarea numelor de locuri în Unilingua va depinde de practica numelor corespunzătoare existente în celelalte limbi și s-ar sprijini pe această practică.

Când Quine, în *Word and Object*, introduce noțiunea de traducere radicală, este vorba despre o descoperire importantă, pe care el o pierde însă din vedere în momentul în care se întoarce la idiolect. Este vorba despre descoperirea faptului că existența traducerilor standard, acceptate dintr-o limbă în alta, este o caracteristică a practicii

lingvistice care trebuie luată în considerație în orice descriere completă a acestei practici. Acest fapt este exploatat de către Kypke în *Puzzle about Belief* (Pierre crede în propoziții contradictorii?), întrucât „Londra” este acceptată în franceză drept echivalentul numelui englez „London”¹²⁾. Echivalența acestor nume nu constituie o ipoteză care să poată fi respinsă în urma observației precise a comportamentului lingvistic, ci este un principiu care nu poate fi pus în discuție, deoarece este constitutiv utilizării numelor de locuri respective în fiecare din cele două limbi. Principiul nu se aplică doar numelor de locuri, ci este constitutiv de asemenea semnificației atașate enunțurilor publice de toate felurile – atât pentru cele ale politicianilor, cât și pentru cele ale oamenilor de știință –, reprezentând standardele de traducere în alte limbi.

Un politician, de exemplu, trebuie să răspundă de efectul acestor traduceri standard a enunțurilor sale în același fel cum o face în legătură cu semnificațiile cuvintelor sale din limba pe care o folosește. În consecință, nici chiar limbajul individual (în sensul uzual al cuvântului „limbaj”) nu va fi o unitate de bază suficientă pentru o descriere pe deplin adecvată a practicii lingvistice. Această unitate ar trebui să fie un ansamblu maximal de limbaje legate prin existența traducerilor standard reciproce (adică traducerea unui fragment important dintr-o limbă în una dintre celelalte).

La cele spuse mai înainte s-ar putea replica faptul că menționarea instituțiilor sociale complexe care permit interacțiunea persoanelor ar fi obligatorie dacă ar reuși să producă o descriere completă a practicii lingvistice, însă o primă abordare a acestei descrierii se poate realiza prin analiza unui idiolect. Dar dincolo de această concesie, nu e nevoie de nimic altceva pentru a stabili primatul unei noțiuni. Căci se poate recunoaște dinainte că o prezentare completă trebuie să se bazeze pe acest concept de explicație a domeniului vast de elemente dialectale congruente care determină un dialect („dialect” nu în sensul de limbaj

obișnuit, ci în sensul de versiune a unui limbaj), ca și a domeniului mai restrâns al constituenților unui limbaj. Chiar descripția unui idiolect va trebui să-l prezinte în așa fel încât locutorul să-l conceapă ca pe un instrument de comunicare cu ceilalți. Formele de salut, răspunsurile convenționale la salut, solicitările, întrebările, prescripțiile și comenzile nu pot fi explicate dacă nu sunt concepute ca enunțuri care se adresează altora. Aceasta apare în mod explicit în concepția rafinată pe care o realizează Davidson pentru noțiunea de idiolect, conform căreia idiolectul este limbajul utilizat (la un moment dat) de un vorbitor particular pentru a se adresa unui auditoriu particular.

E adevărat că, dacă ar exista un limbaj stăpânit doar de o persoană, noi am putea să învățăm orice altă limbă, rugând pe cineva să ne învețe. În versiunea lui Davidson, aceasta înseamnă că noi am putea să construim o teorie a semnificației acestui limbaj vorbit de mai multe persoane, din moment ce putem determina circumstanțele în care acest vorbitor consideră ca adevărate enunțurile sale sau mai degrabă o serie de expresii reale ori potențiale ale acestor enunțuri. Totodată, aceasta nu explică tocmai ceea ce am avea nevoie, și anume relația dintre adevăr și semnificație sau, mai exact, relația dintre condițiile de adevăr și utilizare.

Noi avem, desigur, o anumită imagine a utilizării limbajului în comunicare, o imagine care pare cu totul naturală, dar în realitate este supusă criticii fregeene a psihologismului. Două persoane care discută împreună produc, pe rând, un anumit tip de sunete. Știm, de asemenea, că ele nu produc doar niște zgomote, ci se informează despre evenimente, pun întrebări, emit supoziții, justifică anumite concluzii etc. Filosofia limbajului începe prin uimirea în fața acestui fapt familiar: *cum* se face că aceste persoane realizează lucruri atât de rafinate doar prin producerea anumitor sunete? Răspunsul cel mai imediat este că aceste persoane vorbesc un limbaj pe care-l înțeleg amândouă, adică sunetele produse devin purtători de semnificație

datorită a ceea ce fiecare persoană are în cap și pentru că fiecare auditor este în măsură să interpreteze sunetele celuilalt ca vectori purtători de semnificație. *Aceasta* este, în mod fundamental, imaginea pe care ne-o sugerează primatul idiolectului. În consecință, expresiile idiolectului își primesc semnificațiile lor din ceea ce are în cap individul care vorbește idiolectul. Comunicarea este posibilă între doi indivizi atunci când idiolectul lor este același, adică atunci când au același lucru în cap.

Fiind dată o concepție definită a teoriei semnificației, noi am putea spune ce are fiecare dintre ei în cap, ce face ca enunțurile să fie semnificante și să permită înțelegerea celuilalt. De exemplu, teoria semnificației a lui Davidson ar putea stabili ceea ce este necesar ca enunțul unei expresii date în anumite circumstanțe să spună ceva adevărat. Fiecare dintre participanții la dialog posedă o astfel de teorie, iar aceste teorii coincid total sau aproape total. Acestea conferă semnificație enunțurilor și fac posibilă înțelegerea reciprocă.

Această imagine rămâne vulnerabilă în fața reproșului de cădere în eroarea psihologismului în pofida diferenței pe care o stabilește susținătorul ei între cunoașterea unei teorii a semnificației și o stare a conștiinței. Dar, dincolo de ceea ce pot să cred, ce posibilitate am eu să cunosc dacă auditorul mă înțelege după intențiile mele în condițiile în care el înțelege enunțurile mele în funcție de ceea ce are el în cap? Ar fi inutil ca el să mă informeze despre teoria sa a semnificației, căci aceasta nu m-ar împiedica să mă îndoiesc asupra înțelegerii explicațiilor sale în conformitate cu intenția sa. În plus, cunoașterea sa a teoriei este doar o cunoaștere implicită, pe care el n-o poate formula explicit.

Firește, replica sa este în acord cu ipoteza că teoria sa a semnificației este identică cu a mea. Așa cum înțeleg *eu* replicile sale, acestea par rezonabile și pertinente. Dar ar fi oare imposibil ca între teoria mea a semnificației și a sa să existe o diferență mai *subtilă*, care

să provină dintr-o neînțelegere de durată dar neexplicată între noi? De fapt, așa ceva este posibil și se întâmplă realmente uneori. Se poate ca o astfel de neînțelegere să nu se manifeste, însă esențial este că ea *poate* să se manifeste și se manifestă efectiv dacă urmărim suficient de departe tema discuției. Astfel, această explicație se protejează de eroarea pe care o comit teoriile psihologice.

Dar eroarea se evită numai întrucât explicația conduce la o obligație. Și anume, trebuie să cunoaștem cu ajutorul cărui mijloc pot eu să recunosc dacă celălalt vorbitor are aceeași teorie a semnificației cu a mea, adică avem nevoie să știm cum va utiliza o persoană enunțurile unui limbaj supuse anumitor condiții de adevăr. Tot ce se spune în acest context cu privire la posibilitatea de a cunoaște intențiile vorbitorului nu este decât gesticulația în direcția dorită, până când se clarifică relația presupusă între adevăr și semnificație, respectiv între condițiile de adevăr și practica lingvistică. Numai după ce relația a fost expusă explicit vom fi în măsură să vedem dacă această teorie a adevărului este superfluă sau nu.

Doar după ce va fi explicată, această relație va arăta cum posesia unei teorii a adevărului induce dispoziția de a emite anumite afirmații în anumite circumstanțe, de a reacționa într-un anumit fel la afirmațiile altora și, fără nici o îndoială, de a pune anumite întrebări, de a exprima anumite îndoeli etc. Apoi, se pune problema de a ști dacă o dispoziție atât de complexă nu s-ar putea descrie direct, fără a recurge la teoria adevărului. Răspunsul este departe de a fi evident. Atâta timp cât relația amintită rămâne neexplicată, teza enunțată n-are putere persuasivă legitimă, pentru că ea recurge la imaginea ilicită în care semnificația și înțelegerea depind de cunoașterea individuală și incomunicabilă a teoriei subiacente a expresiilor unui vorbitor și a percepției sale a expresiilor altora.

Toate acestea sunt valabile, desigur, pentru teoria semnificației unui limbaj comun, dar și pentru o teorie a semnificației unui idiolect.

Chiar în cazul teoriei semnificației pentru un limbaj comun, nu este suficient să construim o teorie a adevărului – ca un echivalent al teoriei fregeene a semnificației (Bedeutung). Teoria trebuie să arate în mod explicit raportul dintre condițiile de adevăr date și practica lingvistică efectivă. Totuși, dacă se acordă prioritate idiolectului, atunci funcția sa de bază va trebui privită ca vehicul al gândurilor. Dar în mod natural, un *idiolect* nu este privit în primul rând ca un instrument de comunicare, caz în care am fi tentați, ineluctabil, să considerăm că există o stare interioară a individului, stare ce conferă expresiilor din idiolect semnificațiile respective.

Această stare interioară înseamnă atunci stăpânirea unui idiolect conceput în acest context ca o cunoaștere implicită a unei teorii a semnificației din cadrul său. Conform acestei concepții, sunt elemente constitutive idiolectului atât faptul asocierii semnificațiilor cu expresiile, cât și faptul că respectivele expresii *au* aceste semnificații. Ele înseamnă ceea ce înseamnă tocmai fiindcă vorbitorul le înțelege astfel.

În revanșă, când teoria semnificației este luată în calcul pentru limbajul comun, atunci este mai firesc să considerăm acest limbaj în primul rând ca un instrument de comunicare. Pornind de aici, este mult mai ușor să raportăm semnificația expresiilor din acest limbaj nu la stările interioare ale vorbitorului, ci la practica utilizării lingvistice, adică la enunțurile și la acțiunile observabile ale vorbitorului. Semnificația unei mișcări de șah, de exemplu, derivă din regulile jocului, nu din cunoașterea de către jucători a acestor reguli. Firește, jucătorii trebuie să cunoască regulile pentru a putea juca, dar noi putem explica semnificația unei mișcări referindu-ne doar la reguli, fără a fi nevoie să explicăm în ce constă cunoașterea regulilor de către cei care joacă.

13.8. Semnificație și înțelegere: capacități teoretice și practice

În lucrările anterioare eu am subliniat adesea că o teorie a semnificației este o teorie a înțelegerii¹³⁾. Astăzi cred, totuși, că relația dintre cele două concepte este mai subtilă decât am presupus inițial. Există, într-adevăr, motive să credem că cele două concepte sunt corelative, că nici unul dintre ele nu se poate explica fără celălalt. S-ar putea spune despre jocul de șah că n-are reguli decât pentru că jucătorii le cunosc și le respectă. În jocul uman trebuie să facem o distincție între regulile jocului și regularitățile accidentale, care pot fi numeroase. Există mișcări în conformitate cu regulile, pe care însă nimeni nu le face pentru că sunt în mod evident mișcări proaste și există altele care de fapt ar fi bune, dar despre care nimeni n-a avut idee până la un moment dat.

Pe de altă parte, dacă șahul ar fi un fenomen natural și piesele ar fi deplasate de ființe lipsite de inteligență sau chiar neînsufletețe, atunci n-ar mai fi vorba de un *joc* și nici de *reguli*. S-ar putea observa, firește, diferite regularități în mișcări, dar o distincție între reguli și regularități n-ar avea sens. De asemenea, este esențial ca atât în utilizarea noastră a limbajului, cât și în orice explicație fiabilă a limbajului uman să fie vorba de o activitate rațională, iar vorbitorilor să le atribuim motive și intenții. În orice proces de comunicare lingvistică avem capacitatea de a recunoaște aceste intenții și de a înțelege de ce un vorbitor a spus un anumit lucru la un moment dat, de ce s-a exprimat într-o anumită modalitate, dacă a fost ironic sau sincer, dacă schimbă subiectul sau nu, de ce afirmațiile lui sunt relevante. Ca regulă generală, noi urmărim să cunoaștem care este sensul afirmațiilor sale și ce înseamnă acestea pentru el.

Această evaluare a intențiilor vorbitorului nu este nicidecum proprie unui limbaj particular și nici limbajului în general. Ea are loc în funcție de mijloacele obișnuite pe care noi le avem pentru aprecierea intențiilor subiacente atât activităților nelingvistice, cât și

activităților lingvistice ale oamenilor. Totodată ea se bazează pe ceea ce noi cunoaștem sau prezumăm despre cunoașterea limbajului de către vorbitor. Evaluarea noastră va fi diferită considerând pe cineva ca fiind educat sau nu, că vorbește în limba sa maternă sau într-o limbă străină etc. Numai datorită faptului că vorbitorul cunoaște limbajul – semnificația cuvintelor, diferitele posibilități de construcție etc. – noi îi putem atribui motivele și intențiile din vorbire. Și, în consecință, numai fiindcă vorbitorii înțeleg în mod conștient cuvintele pe care le utilizează, comunicarea lingvistică are caracterul său particular.

Diferitele posibilități alternative subliniază tocmai forța discursului, vorbitorii înțelegând *conștient* cum sunt compuse propozițiile lor din cuvinte și ce înseamnă acele cuvinte. Ne putem imagina un proces analog într-un schimb de informații, dar cu o utilizare inconștientă a mijloacelor. Las la o parte aici problema mijloacelor de păstrare a informației astfel comunicate, dar admit că suntem conștienți că o deținem. Putem recunoaște o situație în care cineva ascultă ce vorbește altcineva într-o încăpere alăturată, însă fără a fi în stare să discearnă cuvintele. Ne putem recunoaște chiar pe noi înșine într-o astfel de situație, în care să răspundem în cadrul schimbului de informații, dar în nici un caz nu putem articula sau reproduce enunțurile. Însă la sfârșitul schimbului de informații, fiecare participant va fi în posesia unei informații noi, fără a ști amănunțit cum i s-a comunicat sau cum el însuși a transmis respectiva informație.

Putem presupune că a fost vorba de „limbaje” diferite și că o pregătire (de altfel cu totul improbabilă pentru a învăța direct limbajul) a fost necesară pentru însușirea unui limbaj. Dar nimeni dintre noi nu va *cunoaște* limbajul în care a fost pregătit. În astfel de circumstanțe imaginare putem să ne întrebăm de ce cineva ne transmite cutare informație, dar intențiile pe care noi le atribuim altora vor fi limitate de constrângerile conștiințelor lor cu privire la mijloacele folosite. De exemplu, noi nu putem întreba pe cineva de ce s-a exprimat într-un fel

mai degrabă decât în altul, nu doar pentru că noi n-am fi conștienți de aceasta, ci deoarece chiar dacă noi am fi fost conștienți, *el* n-ar fi fost. Alte iluzii similare se vor ilustra în contrast cu acelea în privința cărora utilizarea noastră a limbajului este o activitate pe deplin conștientă.

Rațiunea fundamentală pentru care considerăm semnificația și înțelegerea ca noțiuni corelative este, desigur, aceea că semnificația unei expresii este ceea ce trebuie cunoscut pentru a înțelege expresia. Acest raport între cele două noțiuni introduce o restricție în caracterizarea semnificației: ea trebuie să fie reprezentată ca ceva pe care vorbitorul o *poate* cunoaște. Până aici raportul dintre cele două noțiuni este simplu și necontestat. Totuși, noi suntem în dificultate în momentul în care ne întrebăm în ce sens este folosit cuvântul „cunoaște” în expresia „cunoașterea semnificației”. Căci, pe de o parte, așa după cum am văzut, este vorba de o cunoaștere *conștientă*; pe de altă parte, nu poate fi vorba în toate cazurile de o cunoaștere explicit articulată în limbaj, asta și numai pentru că am aluneca într-o explicație circulară dacă vrem să explicăm înțelegerea de către cineva a cuvintelor limbajului său prin capacitatea pe care o posedă în toate cazurile de a defini cuvintele verbal.

Dar nu este vorba nici de o cunoaștere pur practică, așa cum știm să înotăm sau să patinăm. Eu am caracterizat cu altă ocazie teoria semnificației unui limbaj ca „o reprezentare teoretică a unei capacități practice”¹⁴⁾. Susțineam atunci ideea că noi am putea descrie structura acestei capacități practice complexe – aceea de a vorbi un limbaj determinat – prezentându-l ca un obiect posibil al cunoașterii propoziționale și admitând, totodată, că nu este vorba de o cunoaștere teoretică sau propozițională, ci de una practică. Luată ca atare, această idee nu are nimic absurd. În descrierea unei capacități complexe (ca de exemplu, a cânta la un instrument muzical), putem avea nevoie să enunțăm câteva propoziții ca o pregătire pentru a spune ce implică această capacitate relativ la acțiunea practică de a cânta. Dar aceasta

nu este suficient pentru a explica ceea ce înseamnă a înțelege un limbaj, întrucât capacitatea de a vorbi un limbaj nu este o capacitate practică în sens propriu. Noi spunem „a ști cum să înoți” deoarece înotul este ceva care trebuie învățat. Dacă unii dintre noi sunt în stare, ca și câinii, să înoate de prima dată când sunt aruncați în apă, suntem perfect îndreptățiți să spunem că nu știm dacă o astfel de persoană știe să înoate sau nu, pentru că n-a încercat niciodată. Dar e lipsit de sens să se spună, așa cum procedează un personaj dintr-un roman al lui P.G. Wodehouse, că el nu știe dacă poate vorbi sau nu spaniola, deoarece n-a încercat niciodată. Cineva care nu știe să înoate poate, totuși, să știe ce înseamnă a înota și, în consecință, să fie în măsură să spună dacă o anumită persoană înoată. Însă cineva care nu cunoaște spaniola nu știe ce înseamnă să vorbești spaniola. El se poate înșela crezând că cineva vorbește în spaniolă când nu face altceva decât să pronunțe cuvinte lipsite de sens care sună ca în spaniolă. O capacitate care este necesar să o posedăm pentru a ști în ce constă această capacitate nu reprezintă o capacitate practică în sens propriu, ci implică un gen de cunoaștere care merită o atenție mai serioasă decât aceea despre care vorbim atunci când spunem că știm cum se înoată.

Deoarece noțiunea de cunoaștere a unui limbaj (de a ști să vorbești un limbaj) este problematică, atunci și relația dintre teoria semnificației unui limbaj și stăpânirea limbajului de către un vorbitor va fi problematică. Există o tentație puternică de a asimila stăpânirea limbajului de către vorbitor cu cunoașterea unei teorii adecvate a semnificației. Dar această echivalență nu mai poate fi menținută din momentul în care este respinsă teza aplicării la acest caz a noțiunii de reprezentare teoretică a unei capacități practice. Vorbitorii obișnuiți nu cunosc explicit și nu vor înțelege formularea unei teorii a semnificației pentru un limbaj natural. De fapt nimeni nu cunoaște acest lucru, deoarece a construi o teorie de acest gen ridică probleme încă nesoluționate.

Mai mult, a presupune cunoașterea explicită a unei astfel de teorii – chiar dacă nu este respinsă de la început –, înseamnă să ajungem la o explicație circulară a înțelegerii limbajului, din cauză că teoria ar trebui să fie formulată într-un limbaj deja înțeles de către vorbitor. Căci cunoașterea nu explică o capacitate decât în măsura în care ea *oferă* informații pertinente în momentele necesare. Dar noi nu avem o explicație a ceea ce oferă o astfel de cunoaștere implicită sau a mijloacelor care-i permit s-o facă.

A fi în măsură să explicăm în ce constă cunoașterea unui limbaj și înțelegerea expresiilor acestui limbaj reprezintă, desigur, o necesitate filosofică. Mai mult, necesitatea teoriei semnificației ar trebui să permită această explicație. Totodată, nu este necesar ca teoria semnificației să *folosească* noțiunea de înțelegere. Este suficient ca – fără a rezolva dificila problemă a *tipului* particular de cunoaștere – această teorie să caracterizeze *ceea ce* vorbitorul trebuie să cunoască pentru a înțelege limbajul. Faptul că nu dispunem de o explicație satisfăcătoare a înțelegerii produce un efect devastator asupra strategiei priorității noțiunii de idiolect.

Dar obiectivitatea semnificației pretinde ca înțelegerea de către un vorbitor a limbajului să se manifeste în utilizarea sa și să nu conțină nici un element care nu se manifestă în această manieră. Pentru a explica în mod veritabil practica vorbirii unui limbaj e necesar ca teoria semnificației să coreleze reprezentarea sa a semnificației unei expresii cu modalitățile de utilizare ale acestei expresii sau a componentelor sale, grație cărora vorbitorul își manifestă înțelegerea sa a expresiei. Aceasta ar permite teoriei semnificației să ocolească atât reproșul la adresa teoriei lui Davidson (în sensul că la Davidson avem o lacună în locul acestei relații), cât și critica lui Frege împotriva psihologismului.

Explicând cum se manifestă înțelegerea, teoria semnificației s-ar dezvolta simultan într-o teorie a înțelegerii. Dar ar fi o greșeală să se

creadă că, odată descrise manifestările înțelegerii lingvistice în utilizarea limbajului, aceasta ar conduce la o explicație completă a înțelegerii lingvistice, așa cum presupune Wittgenstein după părerea mea. Căci în acest fel s-ar reduce de fapt stăpânirea limbajului la posesia unei capacități practice. În revanșă, din motivele deja expuse, eu sunt convins că stăpânirea unui limbaj este – mai mult decât o capacitate practică – ceva în mod deosebit dificil de descris.

CONCLUZIE: METODOLOGIE SAU OBIECT DE CERCETARE?

În cadrul acestei discuții cu privire la relația dintre filosofia analitică și unii din precursorii ei, nu am dat oare o imagine falsă turnurii lingvistice, cel puțin în măsura în care ea s-a manifestat în cele mai caracteristice producții ale acestei școli filosofice? Eu m-am concentrat în principal asupra problemelor care privesc limbajul în general, întrebându-mă cum ar trebui să se explice caracterul său semnificant, natura relației dintre limbaj și gândire, dintre gândire și percepție. Iar acestea sunt probleme filosofice autentice, chiar dacă axioma fundamentală a filosofiei analitice ne face să dăm răspunsuri mai puțin tradiționale acestor întrebări. Față de cele spuse s-ar putea răspunde că noutatea decisivă a filosofiei analitice se afirmă prin aceea că ea abandonează vechile probleme pentru a le înlocui cu altele noi, care nu privesc doar limbajul, ci și formele specifice ale expresiei lingvistice.

Astfel, în *Philosophical Investigations*, Wittgenstein este primul care spune: „avem sentimentul că trebuie să *pătrundem* fenomenele”. Totuși, când se îndepărtează de această impresie, el precizează: „investigația noastră nu este direcționată către **fenomene**”. Apoi adaugă: „noi reflectăm la *genul de enunțuri* pe care le formulăm cu privire la fenomene”¹⁾. De exemplu, noi nu trebuie să ne întrebăm cu

privire la fenomenul de înțelegere imediată, ci cu privire la utilizarea enunțurilor de forma „el a înțeles imediat...”. Dar care este diferența? Dacă noi putem explica ceea ce înseamnă că cineva a înțeles ceva dintr-odată, n-am explicat în același timp ceea ce înseamnă enunțul că el a înțeles ceva dintr-odată, imediat? Și invers, atunci când noi am explicat ce înseamnă enunțul că cineva a înțeles ceva imediat, nu am spus în același timp ce înseamnă faptul că acest enunț este adevărat, respectiv că am explicat ce înseamnă a înțelege imediat?

Răspunsul la aceste întrebări depinde de modul în care înțelegem sfaturile lui Wittgenstein: sunt ele tactice sau strategice? Intenția lui Wittgenstein este de a descuraja investigarea exemplelor izolate ale unei înțelegeri imediate, care ne antrenează în direcția căutării unei experiențe interioare ce ar determina înțelegerea. După sugestia sa, înțelegerea nu poate fi o experiență interioară, întrucât nici o experiență de acest gen n-ar putea avea aceleași consecințe ca și înțelegerea. El preconizează să înlocuim întrebarea „ce înseamnă înțelegerea imediată?”, cu întrebarea „cum folosim noi enunțurile care afirmă că cineva a înțeles imediat?”. Acest sfat este de ordin teoretic în măsura în care Wittgenstein admite că cele două întrebări primesc în esență același răspuns, dar el crede că e mai plauzibil să ajungem la un răspuns corect dacă punem a doua întrebare, nu pe prima. Și sfatul său este strategic când consideră că prima întrebare este în esență greșită și, prin urmare, fără răspuns.

Dacă se consideră sfatul lui Wittgenstein în plan pur tactic, atunci se poate relua metodologia sa, susținându-se că a conferi semnificație unei propoziții asertorice înseamnă a-i stabili condițiile necesare pentru ca formularea sa să constituie un enunț adevărat. Iar dacă acesta este modelul său pentru conferirea semnificației, atunci el trebuie să includă faptul că un răspuns corect la întrebarea „ce înseamnă un enunț în care se afirmă că cineva a înțeles ceva imediat?”, va da implicit răspuns la întrebarea „ce *este* înțelegerea imediată?”.

Totuși, eu nu cred că Wittgenstein a considerat sfatul său în plan tactic. Căci el respinge îndeosebi ideea că semnificația unui enunț este dată prin desemnarea condițiilor sale de adevăr și, în plus, consideră adevărul drept un concept esențialmente superficial, care poate fi explicat în manieră exhaustivă recurgând la teza echivalenței, în conformitate cu care „este adevărat că A” înseamnă este echivalent cu „A”. În concepția lui Wittgenstein, a descrie utilizarea unei propoziții înseamnă a-i stabili condițiile în care suntem înclinați să formulăm această propoziție, precum și criteriile la care apelăm pentru a decide dacă acest enunț este adevărat, chiar dacă acestea ne pot constrânge pe urină să retragem enunțul; apoi, la ce ne angajăm când facem un atare enunț sau îl acceptăm ca adevărat când este formulat de un alt locutor; care este interesul de a face acest enunț sau de a admite această formulare; care sunt reacțiile considerate cuvenite sau cel puțin apropiate etc.

Aceasta înseamnă că utilizarea unei expresii nu trebuie să fie caracterizată în termenii condițiilor de adevăr care ghidează *utilizarea* noastră efectivă a expresiei, să spunem când o folosim și cum reacționăm când o folosește altcineva. Pentru aceasta trebuie să ne referim la circumstanțele a căror existență o putem recunoaște, de exemplu stabilind criteriile pe care le putem aplica efectiv. Utilizarea descrisă în acest fel conține semnificația completă a expresiei. N-avem nevoie de nimic altceva pentru ca un enunț care antrenează această expresie să fie adevărat sau, ceea ce înseamnă același lucru, n-avem nevoie de nimic altceva care să se refere la starea de fapt a cărei existență este afirmată de enunț.

Această concepție repune în discuție noțiunea de stare de fapt. Încă de când am spus care sunt consecințele faptului că cineva a înțeles ceva dintr-odată, imediat, sau mai exact, încă de când am descris genul de circumstanțe în care un astfel de enunț este recunoscut ca justificat și de când am determinat multiplicitatea acestor

circumstanțe, noi ne-am eliberat de constrângerea de a concepe o „stare de fapt” independentă, care ar face enunțul adevărat. A afirma că o astfel de stare de fapt există e totuna cu a spune că persoana a înțeles ceva imediat. Ajungem să cunoaștem despre ce stare de fapt este vorba pur și simplu descriind expresia „a înțelege imediat” în maniera indicată.

Pornind de aici, este clar că principiul metodologic apărut și reținut de Wittgenstein este departe de a fi lipsit de presupoziii. Dimpotrivă, el se bazează pe o concepție foarte precisă despre semnificație și, în consecință, despre modalitatea în care aceasta trebuie caracterizată. Totuși, nu este suficient să divulgăm o astfel de concepție, așa cum pare să creadă Wittgenstein. Nu este suficient să fie exprimată pentru a fi recunoscută drept corectă, ci e nevoie, în plus de justificare. Aceasta rezultă imediat din necesitatea de a distinge între ceea ce se spune în mod obișnuit și ceea ce se spune în mod justificat. Fără îndoială, este bine să ne amintim de genul de enunțuri pe care le formulăm de obicei în legătură cu fenomenele. Dar obiceiurile noastre necesită un examen atent.

Să presupunem că avem în vedere întrebarea de care ne-am ocupat în capitolul 12: putem atribui gânduri animalelor? Wittgenstein face observații pertinente în legătură cu această problemă atunci când scrie, de exemplu: „noi spunem că un câine se teme că stăpânul său îl va bate, dar nu spunem că se teme că stăpânul său îl va bate mâine”²⁾. Mai departe: „câinele crede că stăpânul său este la ușă. Dar poate el, de asemenea, să creadă că stăpânul său va sosi poimâine?”³⁾. Fără îndoială că Italia se deosebește de Anglia în această privință. Dar dacă suntem atenți la ceea ce oamenii spun efectiv despre câinii lor în Anglia, vom putea observa că declarația lor favorită este următoarea: „el înțelege tot ce-i spui”.

Oricare ar fi frecvența acestei expresii, ea n-are nici o justificare, dar trebuie să facem deosebire între ceea ce se spune de obicei și ceea

ce trebuie sau putem să spunem în funcție de convențiile care guvernează folosirea de către noi a limbajului. Acesta ar însemna – e drept, mai puțin decât ar dori Wittgenstein – asamblarea amintirilor cunoscute de către fiecare. Însă introducerea distincției amintită mai sus necesită un anumit aparat teoretic. Mai general, o astfel de abordare presupune de fapt asamblarea de concepte care, luate împreună, trebuie să fie suficiente pentru a caracteriza stăpânirea limbajului. Dar această abordare va apărea ca antiteză față de concepția apărută de Frege și prezentă, de asemenea, în *Tractatus*, potrivit căreia semnificația este dată de condițiile de adevăr, concepție care, pe drept sau nu, exercită și astăzi o influență puternică asupra gândirii filosofilor.

Din punctul meu de vedere, această influență nu se justifică. Dar pentru a susține acest punct de vedere e nevoie de argumente puternice. În capitolul precedent am afirmat că pentru a dovedi că teoria semnificației fondată pe condițiile de adevăr dă o explicație satisfăcătoare funcționării limbajului, ar trebui să spunem mult mai mult decât i se pare necesar lui Davidson, și mai mult decât a spus cineva vreodată până acum. În legătură cu aceasta, eu n-am arătat încă motivele fundamentale pentru care mă îndoiesc că abordarea fondată pe noțiunea de condiții de adevăr este cea corectă.

Dar există obiecții pertinente față de abordarea lui Wittgenstein, care se sprijină pe noțiunea de utilizare a limbajului. Cu aceste obiecții trebuie să ne înfruntăm, nu să le ignorăm. Wittgenstein – ienii pot, desigur, să ocolească aceste obiecții prin recuzarea teoriilor sistematice, dar aceasta nu schimbă cu nimic faptul că ei se folosesc de o metodologie bazată pe ideile generale ale conceptului de semnificație, care nu pot fi justificate decât printr-o expunere plauzibilă a schiței unei explicații sistematice a limbajului, schiță rezultată din aceste idei.

Oricine este capabil să recunoască o filosofie profundă nu poate să deschidă lucrarea *Philosophical Investigations* fără să observe că se găsește în fața unei opere geniale. Dar tehnica utilizată în lucrare se bazează pe o concepție cu totul personală (și conștient apărută) cu privire la esența semnificației. Orice cercetare realizată cu mijloacele investigației lingvistice trebuie să se bazeze, conștient sau nu, pe o astfel de concepție revelată de analiza adecvată a semnificației expresiilor. Problema nu este aceea de a accepta sau de a respinge o astfel de concepție din motive personale. În special pentru cei care aderă la axioma fundamentală a filosofiei analitice, este esențial să se ajungă la o decizie cu privire la un model corect al conceptelor de „semnificație” și „înțelegere”. Iar această problemă nu se poate soluționa decât printr-o cercetare explicită cu privire la forma corectă a unei teorii a semnificației limbajului.

INTERVIU

(de Joachim Schulte)

Textul care urmează, publicat în original în ediția germană a acestei cărți, este un interviu cu dr. Joachim Schulte, din 31 octombrie 1987, traducătorul lucrării în limba germană. Un interviu publicat este o realizare comună. Cel care ia un interviu selectează întrebările, conduce cursul discuției, îl reordonează într-un mod mai natural, înlătură răspunsurile nerelevante sau nechibzuite și schimbă exprimările stângace în expresii elegante. El este la fel de responsabil pentru forma definitivă a textului ca și persoana interviuată. Din acest motiv am păstrat textul pe cât posibil așa cum a fost tipărit în ediția germană. La două dintre răspunsurile mele n-am rezistat tentației de a le îmbunătăți. Dar am făcut acest lucru fără a prejudicia întrebările respective puse de către dr. Schulte.

*

SCHULTE: În ultimii ani, în Marea Britanie au existat destul de multe lamentări în legătură cu situația academică a universităților: s-au suprimat subvenții, au fost închise institute de filosofie. Situația pare fără speranță. Dar să vorbim despre trecut. Cum era în urmă cu patruzeci de ani la Oxford? Nu aveți sentimentul că se întâmpla cu adevărat ceva, ceva decisiv pentru filosofie?

DUMMETT: Pe atunci lucrurile erau total diferite. Eram student aici la Oxford, imediat după război, între 1947 – 1950. Oamenii erau

încerezuți dar înspăimântător de mărginiți. Majoritatea filosofilor de la universitatea noastră avea convingerea că tot ceea ce era interesant se întâmpla la Oxford. Această autosatisfacție era uimitoare. Ei erau convinși că în America nu se produce nimic important, iar în Europa continentală cu atât mai puțin. În acea perioadă Wittgenstein încă predă la Cambridge. Erau puțini cei de la Oxford care aveau o idee vagă despre ce predă el. Alții se întrebau cât de importante sunt ideile lui Wittgenstein, dar nimeni nu cunoștea cu adevărat despre ce era vorba.

În orice caz, lăsând la o parte Cambridge-ul, oamenii credeau că tot ceea ce era filosofic important se producea la Oxford. Și gândeau aceasta cu o siguranță extraordinară. Noi știm să filosofăm! Noi știm să punem întrebări și să răspundem la ele! În ceea ce mă privește, mă țineam la o anumită distanță de toate acestea. Atunci când a apărut cartea lui Ryle, *The Concept of Mind*, ea a constituit pentru multă vreme baza tuturor discuțiilor. Nu se putea evita. Însă eu n-am considerat influența lui Ryle atât de pozitivă. Influența sa negativă a fost mult mai mare, căci neglija o serie de lucruri, cum era concepția lui Carnap, de exemplu. Eu mă opuneam și influenței lui Austin. Aceasta era un om inteligent, însă eu găseam influența sa filosofică mai degrabă nesănătoasă. Așa că păstram o anumită distanță și n-aveam deloc sentimentul că aparțin unei mișcări grandioase la Oxford. De fapt eram destul de sceptic față de sentimentul generalizat de mulțumire de sine care domnea aici.

Vizita lui Quine la Oxford, pe la începutul anilor '50, a fost destul de amuzantă. El nu era pe atunci seniorul celebru de astăzi. Era mai degrabă o situație caraghioasă să vezi modul în care mulți voiau să-l atace plecând, desigur, de la ideea că vor fi victorioși. Dar cum nu-și dăduseră osteneala să-i citească lucrările, ei n-aveau nici cea mai vagă idee despre dificultatea poziției sale, și nici despre subtilitatea cu care și-o apăra. Așa că au fost șocați, acumulând înfrângere după

înfrângere. Doar Austin a fost în măsură să-l aprecieze pe Quine la justa sa valoare. La o întâlnire de la Societatea de filosofie, Austin a prezentat un studiu, iar Quine a dat replica. În expunerea sa, Austin critica o notă de subsol din articolele lui Quine, ceva lipsit de importanță. Era clar că știa cum să procedeze cu el, însă a fost singurul.

În acea perioadă am avut multe discuții cu Quine, întâlnindu-ne destul de des. Nu eram de acord cu tot ceea ce susținea el, dar aveam mult mai multă simpatie pentru pozițiile sale decât oricine de aici de la Oxford. Atunci cunoșteam deja bine gândirea lui Wittgenstein: lucrarea *Philosophical Investigations* tocmai fusese publicată, iar ceva mai înainte începuseră să circule exemplare din *Blue Book* și din *Brown Book*. Am fost impresionat profund și m-am considerat multă vreme, desigur pe nedrept, ca fiind wittgensteinian. În ceea ce-l privește pe Frege, mă interesam de el, firește, de multă vreme.

SCHULTE: Ați fost interesat de la început de studiile filosofice ale lui Frege?

DUMMETT: Nu, nu de la început. Lucrurile s-au petrecut în felul următor: Austin a introdus un nou program de studii în care se găsea un curs intitulat grotesc „Fundamentele epistemologiei moderne”, ce consta într-un set de texte, începând cu *Theaetetus* și încheind cu *Grundlagen*, de Frege. În acest scop Austin tradusese *Grundlagen*. Am citit cartea deoarece era înscrisă în program. După lectură, am rămas de-a dreptul entuziasmat, căci nu mai citisem nimic asemănător. Așa m-am hotărât să citesc tot ce a scris acest om. Dar în engleză nu era aproape nimic disponibil, iar germana mea era rudimentară în acea vreme. Așa că am luat textele lui Frege și un dicționar, fiind hotărât să câștig în măiestrie.

Pe această cale am dobândit interesul pentru logica matematică și pentru matematica însăși. Când am intrat la All Souls College, m-am apucat să studiez matematicile de unul singur pentru un an, apoi în

sistem tutorial, încă un an, am învățat mai mult. Scrierile lui Frege m-au condus în această direcție, iar de atunci interesul meu pentru Frege n-a încetat. Desigur, când mi-am început studiile, n-aveam nici o idee despre ceea ce putea fi Frege. Era doar unul din numele citate în *Tractatus*, la fel ca Mauthner.

SCHULTE: Deci prin Austin l-ați descoperit pe Frege.

DUMMETT: Da, desigur. De altfel, n-aș vrea să apar ca un adversar absolut al lui Austin. Cred însă că influența sa în filosofie, spre deosebire de scrierile sale, a fost dăunătoare, orientând oamenii într-o direcție greșită.

SCHULTE: Sintagma de „filosofie oxfordiană” vi se pare corectă pentru oameni atât de diferiți, ca Austin, Ryle și toți ceilalți care erau tineri în acea vreme?

DUMMETT: Eu cred că este justificată. Au existat suficiente similitudini și cei mai mulți au considerat ei înșiși că aparțin acestei școli. Foarte puțini, între care și eu, nu doreau să se identifice cu această școală: Elisabeth Anscombe, Philippa Foot, eu... Ceea ce se uită prea ușor astăzi este faptul că exista acest sentiment oxfordian de superioritate, recunoscut aproape peste tot și în Statele Unite. Austin, de exemplu, ținea cursuri la Berkeley, unde a făcut o impresie foarte bună și unde dorea să se instaleze. Mulți dintre cei care, în America, au astăzi între 50 și 60 de ani, au fost stimulați de filosofii oxfordieni. Cu excepția lui Kripke, Malcolm, Allbritton, Dreben și a altora, foarte puțini, în Statele Unite s-a acordat prea puțină atenție lui Wittgenstein. Aceasta este una dintre marile deosebiri între filosofia din America și cea din Marea Britanie. Poate că noi nu-l înțelegeam corect pe Wittgenstein, dar cel puțin încercam.

SCHULTE: În carte îl numiți adesea pe Frege bunicul filosofiei analitice. Mai există cineva care ar merita acest titlu, sau este singurul?

DUMMETT: Frege este singurul. Știu și eu, normal ar fi doi... Dar Russell și Moore mi se par mai degrabă unchi, sau poate frați ai

bunicului. Pe Bolzano l-am putea numi străbunic, căci întâlnim la el aceeași respingere a abordării psihologice ca și la Frege. Dar la Bolzano lipsește bogăția analizei semantice, pe care o găsim însă la Frege.

SCHULTE: Toată lumea recunoaște că, în lucrările dumneavoastră, ați expus aspectele fecunde ale operei lui Frege, dar vi se reproșează, între altele, că ați citit mai mult decât există în realitate, că interpretarea dumneavoastră nu este istorică. Admițând că lucrurile ar sta așa, credeți că e rău?

DUMMETT: Criticii mei au parțial dreptate în legătură cu prima mea carte, **Frege: Philosophy of Language**. Dar acesta nu este un lucru total rău. Nu pot însă admite că am citit mai mult în textul lui Frege decât există acolo. Aceasta nu-i adevărat. Dar astăzi regret că am scris cartea făcând abstracție de istorie. Însă pe atunci gândeam că dezvoltările cel mai interesante sunt între Frege și ceea ce a urmat, și nu între Frege și ceea ce a fost înainte de el, lucru în care mai cred și astăzi. Din acest motiv am scris cartea într-o manieră atât de specială, dar acum aș proceda altfel.

În prima ediție lipsesc referințele la textul lui Frege. Am introdus referințele în ediția a doua, însă aceasta ține de modalitatea de redactare. Am adoptat o atare manieră pentru că nu voiam să pierd timpul consultând textele, riscând astfel să-mi pierd firul gândurilor, ci doream să reflectez asupra subiectului meu și să-l discut. Iată de ce am hotărât să trec referințele după aceea, dar am uitat să fac acest lucru în prima ediție. Aceasta a avut un efect negativ.

Firește, este mai bine să faci trimiterile exact, chiar dacă îți ia mai mult timp. Când nu citezi exact, ci faci apel la memorie, fără a verifica, poți uita foarte adesea contextul, ori în discuție trebuie să ții seamă și de acesta. Între alte lucruri, dar nu foarte des, mi s-a întâmplat să suprainterpretez un pasaj. Acesta nu înseamnă că

interpretarea este falsă. Totuși, trebuie să facem deosebire între citarea autentică și interpretare, iar eu am neglijat adesea această deosebire.

Cu a doua carte, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, am procedat diferit. Dar nici nu se putea altfel, pentru că era vorba de o interpretare. Un defect serios al primei cărți constă în aceea că n-am ținut seamă în măsură suficientă de dezvoltarea personală a lui Frege. E un lucru pe care l-am neglijat nu numai în carte, ci și în reflecția mea. Mi s-a întâmplat să amestec lucruri ce trebuiau separate, căci Frege le-a exprimat nu doar în momente diferite, ci de asemenea în perioade diferite ale creației sale. Opera lui Frege între 1891 și 1906 constituie o unitate. Din câte știam eu, în această perioadă n-a apărut nici o schimbare semnificativă, ci dezvoltări ale unor idei. Dar după acea perioadă, și în special înainte de aceasta, au existat evoluții rapide unde nu se mai poate vorbi de unitate. Astăzi regret că n-am dat atenția cuvenită acestei situații. Dar nu regret că n-am spus nimic despre Lotze. Acum aș scrie cartea altfel, dar mulțumesc lui Dumnezeu că nu este cazul.

SCHULTE: Am impresia că de la un timp încoace se citează mai mult documentele postume ale lui Frege decât lucrările publicate. Nu este o evoluție regretabilă?

DUMMETT: Observația este corectă, dar temeiul acestei evoluții rămâne obscur. Firește, scrierile publicate de el au mai mare autoritate decât cele pe care a decis să nu le publice. Dar trebuie să avem în vedere și lucrările pe care el intenționa să le publice, dar care n-au apărut.

SCHULTE: Precum „Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift”? (Calculul logic al lui Boole și ideografia)*

* În realitate există două articole în care Frege își apără ideografia (Begriffsschrift) împotriva calculului logic al lui Boole: „Boole's Logical Calculus and the Concept script” și „Boole's logical Formula – language and my Concept – script”. Primul datează din 1880-1881, al doilea din 1882, dar au fost refuzate pentru publicare (N.T.)

DUMMETT: Da. Există unele lucruri care sunt mai bine explicate în studiile nepublicate. Cel mai notabil exemplu se referă la întrebarea dacă putem distinge între sens și referință în cazul expresiilor incomplete.

Explicația pentru aceste cazuri este dată foarte clar într-un text din *Scrierile postume* (Nachlaß), în *Ausführungen uber Sinn und Bedeutung*. Există, apoi, chestiuni care sunt discutate mult mai detaliat în **Scrierile postume**, ca de exemplu „ce este logica” sau conceptul de „adevăr”. Făcând abstracție de lucrarea „Der Gedanke”, cele mai multe aspecte cu privire la conceptul de adevăr le vom găsi în textele nepublicate. Ne putem întreba ce s-ar fi întâmplat dacă s-ar fi conservat toate scrierile nepublicate.

SCHULTE: Să revenim la Wittgenstein. Ați spus deja că publicarea lucrării *Philosophical Investigation* a avut o impresie foarte puternică asupra dumneavoastră. Ce efect a avut pe urmă apariția lucrării **Remarks on the Foundations of Mathematics**? Sau poate cunoașteți deja notele de curs despre matematici?*

DUMMETT: Cunoaștem aceste note. În versiunea lui Bosanquet, aceste note de curs circulau sub forma unor texte dactilografiate în același timp cu **Blue Book** și **Brown Book**. Apoi, eu am făcut recenzia lucrării *Remarks on the Foundations of Mathematics* la prima ei apariție. Am fost în același timp entuziasmat și decepționat de această carte. O să vă povestesc ce s-a întâmplat. Am încercat să fac un rezumat obișnuit, având în față cartea deschisă și consultând textul, dar n-am reușit. Când voiam să citesc sau să sintetizez, îmi scăpa printre degete. Am hotărât să las cartea la o parte și nu m-am ocupat de ea trei luni de zile.

Pe urmă amintirile s-au estompat și am scris recenzia cu hotărârea de a nu deschide cartea. Astfel temele îmi apăreau limpezi și știam că dacă aş deschide iar cartea, totul se va încețoșa. La sfârșit am

* Este vorba despre cursul lui Wittgenstein „Fundamentele matematicii” (N.T.)

inserat câteva referințe. Deși cartea a avut o influență mare asupra mea, în raport cu *Philosophical Investigations* era evident departe de a fi încheiată. Dar chiar efortul de reflecție mi se părea neîncheiat.

SCHULTE: În unele privințe – și mai presus de toate în insistența asupra elementelor constructiviste – lucrarea lui Wittgenstein *Remarks on the Foundations of Mathematics* pare a fi o reminiscență a intuiționismului. Dar alte idei ale gândirii intuiționiste par să-i convină mai puțin lui Wittgenstein.

DUMMETT: Există două aspecte. În primul rând, între Brower și Wittgenstein există o mare diferență în ceea ce privește atitudinea față de limbaj. Brower susține în mod constant că reprezentarea lingvistică a demonstrației matematice este în cel mai bun caz imperfectă. Atitudinea sa este solipsistă. El crede că totul depinde de ceea ce se întâmplă în mintea matematicianului izolat, care nu poate comunica niciodată unei alte persoane tot ceea ce are loc în mintea sa. În mod evident, această atitudine se află în contradicție totală cu punctul de vedere al lui Wittgenstein în această problemă, și nu doar cu al lui Wittgenstein, ci cu al tuturor. Adică, cel puțin cu două lucruri cred că este de acord aproape toată lumea: cu faptul că matematicile sunt o activitate comună, și cu faptul că demonstrația matematică este comunicabilă. Aici avem, așadar, o opoziție puternică între Brower și Wittgenstein și, în această problemă, eu împărtășesc în întregime părerea lui Wittgenstein. Pentru el, intuiționismul nu se poate dezvolta decât dacă elimină orientarea solipsistă moștenită de la Brower.

În al doilea rând, mie mi-e foarte greu să accept separarea radicală pe care o introduce Wittgenstein între matematici și filosofia matematicilor. Wittgenstein consideră că ceea ce fac matematicienii când introduc o demonstrație este treaba lor. Filosofii sau oricine altcineva n-au nici un drept să-i critice pe matematicieni sub acest aspect, rolul lor fiind doar acela de a descrie ce fac matematicienii. Dar el privea lucrurile cu totul altfel când matematicienii adaugă

activității lor reflecții filosofice. Atunci când Wittgenstein face observații în acord cu intuiționismul și constructivismul, el nu va trage aceleași concluzii ca și Brower, care considera că matematicile trebuie practicate într-o altă manieră. Cred că Wittgenstein voia să arate că un matematician care (la fel ca Brower) își modifică procedurile sale din motive filosofice, comite o eroare. Adică, matematicianul ar trebui să separe total această parte a gândirii sale de partea pur matematică. Această idee nu mi-a plăcut niciodată. Eu nu văd de ce gândirea noastră ar trebui să se împartă în compartimente diferite între care să nu mai fie posibilă comunicarea.

SCHULTE: Cum ați descoperit intuiționismul? A fost o revelație, ca în cazul lui Frege?

DUMMETT: A fost un proces mai gradual. Mai multe am învățat când am ocupat Catedra de Filosofia matematicii la Oxford, în 1962. Cunoșteam unele lucruri despre intuiționism și înainte de aceasta, căci scrisesem o carte (pe care n-am publicat-o niciodată), intitulată *The Law of Excluded Middle* (Principiul terțului exclus). Deci, studiasem logica intuiționistă și mă interesam de bazele pe care o lege logică poate fi criticată sau contestată. De fapt, articolul meu despre „Adevăr” din 1959 arată o puternică influență intuiționistă, dar pe atunci cunoaștem foarte puțin matematicile intuiționiste și abia începusem să studiez lucrările lui Brower. Când am descoperit aceste lucrări eram sub influența lui Frege, iar în legătură cu matematicile eram un platonist, mai mult sau mai puțin îndârjit.

La început am fost destul de ostil față de intuiționism din cauza psihologismului său. Dar, cum am spus, eram interesat de modul în care se poate realiza critica unei legi logice, de modul în care se pot aduce obiecții față de o lege logică, ceea ce m-a condus către un studiu detaliat al intuiționismului. Or, numai o teorie constructivistă sau verifiționistă producea consecințe pentru a da seamă de modurile noastre de gândire sau de raționament. Dar, firește n-am fost de acord

niciodată cu punctul de vedere puternic solipsist și idealist desuet al lui Brower. Este de asemenea uimitor că el nu-l menționează niciodată (după câte știu eu) pe Frege. El atacă, de exemplu, idei pe care Frege le apără mult mai bine decât alți autori, pe care îi citează (cum ar fi Hilbert, de pildă). El procedează ca și cum n-ar fi auzit niciodată de Frege. Dacă ar fi cunoscut lucrările lui Frege, el ar fi trebuit să reflecteze asupra lor și să se apere împotriva criticii antipsihologice a lui Frege.

SCHULTE: Una din problemele majore pe care le discutați în scrierile dumneavoastră se referă la forma unei teorii posibile a semnificației. Eu mă întreb dacă este chiar atât de important să construim o teorie a semnificației a cărei formă să fie cea mai bună? Altfel spus: trebuie să avem în vedere exclusiv forma unei astfel de teorii, sau trebuie să ne gândim și la conținutul său?

DUMMETT: Cred că va trebui să ne referim și la conținutul acestei teorii. După părerea mea, întrebările referitoare la forma corectă a unei teorii a semnificației (și toate reflecțiile relative la forma unei teorii a semnificației) reprezintă un instrument de cercetare filosofică. Desigur, este imposibilă elaborarea unei teorii a semnificației pentru o limbă naturală perfectă. O astfel de acțiune ar fi total inutilă și în mod sigur peste puterile noastre. În revanșă, o prezentare satisfăcătoare a formei acestei teorii ar răspunde la întrebările fundamentale ale filosofiei limbajului, cum ar fi: ce este semnificația? de ce cuvintele și enunțurile au o anumită semnificație și nu alta?

Eu cred că făcând aceasta, e imposibil să te limitezi exclusiv la formă, deoarece problema formei corecte a teoriei nu poate avea o soluție fără a recurge la câteva exemple de teste evidente. Trebuie apelat la cazuri dificile (ușoare la început, dar dificile pe urmă) pentru a constata dacă este cu adevărat plauzibil să elaborăm astfel o teorie a semnificației. Deci va trebui în mod cert să ținem seamă de conținut.

Mai mult, există probleme celebre în filosofia limbajului care se referă la conținut încă de la început, ori se transformă la un moment dat în probleme de conținut, probleme cum sunt cele referitoare la conținutul teoriei locurilor speciale. Rezultatele analizelor operatorilor modali, a adverbilor și atribuirilor de convingeri pot contribui la descrierea părților respective dintr-o teorie a semnificației.

SCHULTE: Se vorbește adesea de o teorie a semnificației pentru un fragment de limbaj. Credeți că putem avea într-adevăr o teorie a unui fragment de limbaj fără a avea o teorie valabilă pentru limbaj în ansamblul său? Mulți spun că nu avem nici o idee cu privire la o teorie a semnificației limbajului luat în ansamblu, dar putem avea o teorie valabilă despre un anumit fragment de limbaj. Ce se poate spune despre asta?

DUMMETT: Eu cred că există două motive foarte diferite de a vorbi despre un fragment de limbaj. Unul intervine atunci când luăm în calcul poziția lui Tarski în legătură cu limbajele semantice închise. Atunci când vorbim, de exemplu, în germană sau în engleză, despre teoria semnificației unui limbaj natural, e nevoie să facem distincție între limbajul – obiect și metalimbajul în care s-a formulat teoria. Se cunoaște dinainte că am intra într-un cerc infernal dacă am încerca să elaborăm o teorie care înglobează toate conceptele semantice folosite în teoria însăși. Iată de ce trebuie să separăm limbajul – obiect de metalimbaj, iar teoria noastră a semnificației privește, într-adevăr, un fragment din engleză sau din germană, în sensul că ea neglijează termenii semantici folosiți în teorie (adică limbajul – obiect).

Și e vorba de un cu totul alt motiv în cazul elaborării unei teorii a semnificației valabile pentru un fragment de limbaj foarte limitat. O astfel de teorie n-ar fi desigur inutilă, dar aceasta nu ne-ar putea arăta în mod clar cum ar fi posibilă extinderea ei la ansamblul limbajului. Căci, plecând de la elemente neglijate până în acel moment, se poate

construi o altă teorie total diferită. Așadar, o teorie restrânsă n-ar fi inutilă, dar nici nu ne-ar permite să realizăm mare lucru.

SCHULTE: Deci, teoria unui fragment de limbaj ar putea servi unor alte scopuri, dar nu răspunde la întrebările filosofice în legătură cu conceptul de semnificație?

DUMMETT: Problema nu e chiar așa de simplă. Dar ea seamănă mai mult sau mai puțin cu ceea ce se întâmplă în știință. Cineva poate elabora cu succes o teorie valabilă pentru un caz particular și speră s-o poată extinde pe urmă într-o aplicație generală, dar nu poate fi absolut singur. E posibil ca atunci când încearcă s-o extindă să fie nevoie s-o modifice pentru aplicarea ei la alte cazuri. Cazul nostru este ceva cu totul similar.

SCHULTE: O întrebare speculativă. Frege vorbea uneori despre un limbaj „ideal”. Credeți că el se gândea la un fragment de limbaj foarte vast susceptibil de a fi construit, sau era vorba de un ideal pur la care am putea aspira dar fără să-l atingem vreodată?

DUMMETT: Cred că era vorba de două concepții pe care el nu le-a distins expres. Una se referea la un limbaj care să exprime perfect gândurile noastre. Acesta este un ideal de neatins și cred că Frege era conștient de acest lucru. De exemplu, într-un asemenea limbaj, un gând s-ar putea exprima într-o singură modalitate. Frege credea că propozițiile de forma „A și B” și „B și A” exprimă într-adevăr același gând. Deci, într-un limbaj ideal, n-ar fi nevoie de două modalități pentru a scrie aceasta. Cu alte cuvinte, un operator binar comutativ va avea două argumente indistincte. Ceea ce înseamnă o imposibilitate practică pentru oricine ar vrea să le scrie împreună.

O condiție mai puțin pretențioasă ar fi valabilă pentru limbajul artificial, menționat adesea de Frege, deoarece acesta ar fi perfect dotat pentru a suporta mersul argumentației deductive fără riscul de a greși. Această modalitate el o credea practicabilă și, de fapt, în acest sens a construit simbolismul său logic. Acesta obligă la înlăturarea

expresiilor – inclusiv a celor demonstrative și indexicale – care sunt defective sau improprii în diferite feluri.

SCHULTE: În mod esențial ar fi vorba, așadar, de un mijloc de a evita ambiguitățile, termenii singulari fără referință, etc.?

DUMMETT: Da, absolut. Acest limbaj ar permite un criteriu foarte clar pentru validitatea unei inferențe. Și, pentru a-l aplica, ar trebui să fim în măsură să înlăturăm toate ambiguitățile valorii de adevăr.

SCHULTE: Credeți că ceea ce Geach numea „semantica hollywoodiană” se apropie în vreun fel de idealul lui Frege?

DUMMETT: Vă gândiți la gramatica lui Montague?

SCHULTE: Da.

DUMMETT: Nu. Țelurile urmărite sunt total diferite. Montague și-a dorit să construiască o sintaxă și o semnatică pentru limbajele naturale așa cum există acestea. Frege urmărea să creeze un limbaj artificial despovărat de defectele limbajului natural și, în consecință, un instrument sigur pentru a desăvârși inferențele deductive. Soluția sa nu coincide cu eforturile zădărnice de secole ale logicienilor de a ajunge la o explicație **generală** a expresiilor universale, proiect ce s-a realizat prin procedura introducerii cuantificatorilor și variabilelor care nu se exercită însă în legătură directă cu mijloacele de exprimare a generalității în limbaj natural. Frege n-a fost interesat de o explicație precisă a mecanismelor limbajului natural. El era chiar sceptic cu privire la posibilitatea unei astfel de explicații.

SCHULTE: În scrierile dumneavoastră, actul de vorbire al aserțiunii joacă un rol central. Dar trebuie să avem posibilitatea de a distinge actele asertorice de alte acte de vorbire, cum sunt întrebările, ordinele, etc. În legătură cu aceasta, adesea s-au adus obiecții cu privire la modalitatea de a folosi propozițiile asertorice pentru exprimarea tuturor actelor de vorbire posibile. Noi le folosim și pentru a da ordine, pentru a exprima rugăminți etc. Credeți că este cu

adevărat important să distingem între actele de vorbire ale aserțiunii și celelalte acte de vorbire? Apoi, considerați că obiecția menționată are o anumită greutate?

DUMMETT: Eu sunt convins de faptul că aserțiunea se găsește la un alt nivel decât celelalte acte de vorbire, în sensul că o mulțime de alte tipuri de acte de vorbire se explică relativ ușor dacă știm deja ceea ce este aserțiunea. Acest lucru este foarte clar în cazul interogației. Desigur, există destule probleme, de exemplu să știm câte tipuri diferite de acte de vorbire ar trebui admise. Astfel, este evident fals să spunem că toate propozițiile la imperativ sunt ordine. Căci există și sfaturi, instrucțiuni, precum modurile de utilizare înscrise pe ambalaje, de genul „încălziți ușor conținutul!” Este vorba, firește, de un imperativ, dar asemenea instrucțiuni sunt departe de a fi ordine. După părerea mea, problema constă aici în faptul că nu putem spune precis ceea ce este un ordin. Când cineva strigă „îndepărtați-vă de flori!” sau „lăsați câinele în pace!”, nu este atât de sigur dacă e vorba într-adevăr de un ordin. Cazul este mult mai clar cu exclamația „atenție!”, atunci când cineva e pe cale de a păși în strada pe care tocmai trece o mașină. E vorba aici de un ordin? Nu, ar fi fals să vorbim de un ordin în acest caz.

SCHULTE: E mai degrabă un avertisment.

DUMMETT: Da, un avertisment.

SCHULTE: Dar nu putem admite un act de vorbire special al avertismentului.

DUMMETT: Aici este dificultatea. Austin pleacă de la întrebarea fundamentală: „câte lucruri diferite se pot face rostind o propoziție sau o frază?”. Apoi el stabilește toate acele verbe care exprimă o acțiune ce poate fi performată prin rostirea anumitor cuvinte și consideră că fiecare dintre ele corespunde unui tip de forță ilocutionară. Dar nu aceasta este întrebarea corectă pentru acest context. Corect este să întrebăm: „ce tipuri de acte de vorbire trebuie

să cunoaștem pentru a înțelege astfel de lucruri? Ce practici trebuie să învățăm? Totuși, eu nu cred că este necesar să învățăm ceva special în legătură cu avertismentele pentru a înțelege ce înseamnă exclamația „atenție!”. Avertismentul nu trebuie să fie considerat ca un tip de act de vorbire paralel, să zicem, cu cel de formulare a unei rugăminți.

Prin aceasta nu vreau să spun că nu există probleme. Dar, totuși, nu este atât de dificil să descriem practicile care joacă un rol în acest gen de acte de vorbire. Prin contrast, este extrem de dificil să descriem practica lingvistică a aserțiunii. Aserțiunea are o importanță centrală deoarece prin ea se face legătura cu adevărul. Frege spune că sensul este strâns legat de adevăr. Dar adevărul este la fel de legat de aserțiune sau de judecată (în funcție de faptul că noi înșine avem în vedere vorbirea sau gândirea). Cât timp nu se știe ce este un enunț asertoric, nu se știe nici ce sunt adevărul sau falsitatea. N-avem încă nimic care să fondeze distincția dintre adevăr și falsitate. După părerea mea, a afirma, a *aserta* este un concept mult mai dificil decât cel de „a întreba”, de „a comanda” (sau altele de acest fel), și, de asemenea, un concept mult mai fundamental.

În ceea ce privește cea de-a doua parte a întrebării, nu sunt prea impresionat de această obiecție. Multe dintre contraexemplele citate (de către Davidson, de pildă) sunt simple falsuri. Trebuie să distingem aici între ceea ce vizează cineva printr-un enunț sau altul, și ceea ce spune. O propoziție indicativă sau declarativă, atunci când este utilizată în mod *veritabil* pentru a da un ordin, nu va admite (exceptând o glumă cu adevărat proastă) un răspuns ca și cum ar fi vorba de o aserțiune. În multe exemple date s-ar putea spune că miza acestor aserțiuni este aceea de a împinge pe cineva la o acțiune determinată. Totuși, ele nu pot fi identificate cu ordinele, deoarece, chiar dacă este iritant că celălalt reacționează ca la aserțiunile obișnuite, din punct de vedere lingvistic această reacție n-ar fi eronată. Iată de ce cred că nu e vorba de o dificultate prea serioasă.

SCHULTE: În răspunsul la obiecția lui Davidson trebuie să intervină întotdeauna următoarele două concepte: conceptul de conținut al exprimării și cel de „miză” a enunțului. Nu pot fi formulate mai clar cele două concepte, sau este poate mai important ca ele să rămână neprecise și deschise textualizărilor?

DUMMETT: În principiu distincția este foarte clară, chiar dacă în multe cazuri aplicarea sa poate fi dificilă. Când e vorba să înțelegem pe cineva, uneori este foarte evident, iar alteori este foarte dificil să judecăm motivele și intențiile care se află în spatele celor spuse. Ne putem întreba: „glumește sau vorbește serios?”, „a spus ceva în prelungirea discuției anterioare sau a schimbat subiectul?” Este important să ne punem mereu acest gen de întrebări.

Esențial rămâne faptul că enunțurile lingvistice sunt în general acțiuni deliberate, raționale și trebuie să le luăm ca atare. Dar ceea ce frapează este faptul că aceste judecăți sunt la fel cu toate celelalte, chiar la fel cu unele acțiuni non- lingvistice, căci și în aceste cazuri ne întrebăm: „ce urmărea prin aceasta?”, „care era scopul său?” Aceasta nu este necesar să se **învețe** în timpul însușirii limbajului, deoarece se învață în procesul interacțiunii cu alte persoane, când răspundem altor persoane.

Pentru specificitatea **învățării** limbajului trebuie să reținem ceea ce se manifestă ca o parte a „jocului de limbaj”, care aparține practicii noastre lingvistice și care trebuie descrisă în cadrul teoriei semnificației. Sunt multe lucruri care nu se schimbă prin trecerea de la o limbă la alta, dar ele trebuie învățate în același timp cu limba, ca parte a însușirii limbajului. Aici intervine distincția, în primul rând. Dar eu nu pretind că este ușor de aplicat. Ideea lui Davidson este că tot ceea ce desemna Frege prin termenul de „forță” poate fi inclus în această primă categorie, adică aceea a lucrurilor care nu aparțin limbajului. În acest caz ar fi suficient să cunoaștem condițiile de adevăr ale enunțului. Modalitatea în care se spune ceva și care permite

altei persoane să pună o întrebare, sau să facă ceva de același gen, ar trebui inclusă în reflecția noastră cu privire la aprecierea motivelor subiacente ale expresiei unui enunț care îndeplinește respectivele condiții de adevăr. Dar eu nu pot crede în această teorie.

SCHULTE: Se pare că ne găsim constant în situația de a redescrive enunțurile pentru ca miza lor să devină clară. Dar dificultățile apar imediat ce încercăm să dăm o reprezentare sistematică mijloacelor noastre de a face acest lucru. Astfel revenim mereu la reformularea enunțurilor pentru ca miza lor să devină clară.

DUMMETT: Nu sunt sigur de aceasta. Este adesea o problemă de a ști cum un enunț produce alte enunțuri. Ne putem întreba: „el spune cutare lucru ca un argument pentru ceea ce a spus înainte, sau ca o concesie?” S-ar putea ca răspunsul să nu fie destul de clar. Poate că cineva dorește să elaboreze o anumită teză dar să permită în același timp o excepție. Același lucru se întâmplă și atunci când dorim să înțelegem un discurs sau, prin opoziție, o propoziție izolată. Atunci când cineva ține un discurs politic, sau realizează o expunere exhaustivă asupra unui subiect, o conferință etc., noi trebuie să discernem modul în care se organizează diferitele enunțuri. Uneori cel care ține discursul dă o justificare pentru ceea ce a spus, sau pentru ceea ce urmează să spună, alteori ilustrează o teză generală. Uneori el face o concesie, alteori spune ceva cu totul nou. Așadar, pentru a înțelege discursul său, va trebui să înțelegem în fiecare fază a discursului ce anume a făcut.

Pentru aceasta trebuie să observăm anumite repere lingvistice. Există expresii stereotipe, precum „iată de ce”, „pentru” (ca o conjuncție), „trebuie să admitem că” și „de exemplu”, dar nu este obligatoriu ca ele să fie folosite. Atunci când lipsesc astfel de repere lingvistice e o problemă să discernem intenția sau miza enunțurilor succesive din discurs. Dar trebuie subliniat că numai în cazul actelor de vorbire în sens propriu se poate discuta cu adevărat despre forța cu

care se pronunță o propoziție izolată. În cursul unei conferințe, de exemplu, oratorul poate pune întrebări la care tot el și răspunde, sau pune întrebări al căror răspuns îl lasă în seama auditorului, poate pronunța îndemnuri de genul: „să nu uităm niciodată acest lucru!” sau, „să nu vă înșelați!” etc. Chiar o conferință nu este o însușire de aserțiuni. Dar sesizarea faptului că cel care vorbește face o aserțiune sau pune o întrebare reprezintă o problemă cu totul diferită de aceea a înțelegerii relației sale cu alte lucruri despre care el vorbește.

SCHULTE: Dumneavoastră ați spus că Frege a declanșat o revoluție în filosofie. Opera sa a permis să se conteste primatul care se acorda teoriei cunoașterii de la Descartes încoace, acest primat fiind înlocuit cu filosofia limbajului. Această teză a fost foarte mult discutată și atacată. Păstrați ca atare și astăzi această teză, sau încercați s-o nuanțați?

DUMMETT: Nu, nu doresc deloc s-o nuanțez. Ceea ce vreau eu să subliniez ține poate mai mult de aceea ce s-a întâmplat de la Frege încoace, decât de ceea ce a avut loc înainte de el. Eu cred că trebuie să distingem între filosofia limbajului și filosofia gândirii. Îndeosebi după anul 1906, când Frege dobândește convingerea că limbajul este răspunzător de erorile care apar în edificarea fundamentelor logice ale aritmeticii, el va sublinia cu insistență că nu se referă la limbaj, ci la gândire. Și, într-adevăr, Frege dă o explicație filosofică gândurilor luate în sensul lor propriu, ca și conținuturi ale atitudinilor propoziționale, adică ce putem crede, ce putem cunoaște și despre ce ne putem îndoi. Dar el se bazează exclusiv pe schița unei teorii a semnificației pentru limbaj, explicând ce înseamnă ca o expresie lingvistică să aibă sens.

Însă cele două proiecte ar trebui tratate separat. E posibil să examinăm constituirea unei filosofii a gândirii – adică, o analiză a ceea ce înseamnă a sesiza un gând, a judeca dacă un gând este adevărat, a avea o credință cu un anumit conținut etc. – fără a căuta analiza

gândirii pe calea analizei limbajului. Există filosofi în tradiția analitică, așa cum este cazul lui Gareth Evans, iar cu totul recent al lui Christopher Peacocke, care apără acest punct de vedere, adică încearcă să explice gândul independent de limbaj, iar limbajul să fie explicat pe baza conceptelor deja elucidate referitoare la gând.

Dintr-o atare perspectivă, filosofia gândirii este fundamentală față de restul filosofiei, cu toate că nu mai este confundată cu filosofia limbajului. Baza acestei discipline rămâne analiza gândirii, a structurii sale și a relațiilor sale cu celelalte domenii. Pe acest fundament se clădește ansamblul filosofiei. Lui Frege i se datorează această perspectivă atât de nouă, deoarece el a fost primul care a condus analiza în această direcție.

Și unii filosofi anteriori lui Frege au avut tentative de același gen, dar ei n-au reușit mare lucru. Aceste tentative n-au permis evidențierea și fundamentarea a ceva nou, eșuând rapid în epistemologie. Frege, în schimb, a stabilit o distincție clară între aceste probleme referitoare la conținutul gândurilor și la semnificația propozițiilor, și cele care sunt cu adevărat epistemologice (referitoare la procesul reflectării). Eu am convingerea că este vorba aici de o perspectivă cu totul nouă. Ceea ce am spus altădată a lăsat poate impresia că toți succesorii lui Descartes n-ar fi făcut altceva decât să reia concepția acestuia cu privire la sarcinile filosofiei. Ar fi însă o eroare să se creadă așa ceva. Dar se poate spune, totuși, că și Kant a insistat în domeniul teoriei cunoașterii. Pentru că nici Kant nu crede în necesitatea unei cercetări prealabile. El se grăbește, efectiv, către problemele epistemologice, în parte și pentru că nu ia logica prea în serios, considerând-o un domeniu rezolvat. Rămân, așadar, în mare, pe pozițiile mele.

SCHULTE: L-ați menționat pe Evans și pe partizanii săi. Credeți că primatul pe care ei îl acordă filosofiei gândirii, independentă de limbaj, înseamnă o întoarcere la Descartes, sau e vorba de o nouă

concepție a gândirii? Putem face o distincție clară între teoriile lor și teoriile filosofilor de dinaintea lui Frege?

DUMMETT: Deși am avut mai întâi o impresie contrară, cred că există o diferență, căci acești filosofi nu țin degeaba de tradiția analitică, chiar dacă răstoarnă principiul fundamental al priorității în ordinea explicației. Există două deosebiri. Prima constă în faptul că acești filosofi nu se interesează de cunoașterea ca atare. E drept că este foarte dificil să separi total problemele epistemologice. Nu vreau să afirm că filosofia postcarteziană, în ansamblul ei, n-ar fi decât un comentariu al concepției lui Descartes. La el, cel puțin, nu sunt ambiguități. Când vorbește de idei clare și distincte, el nu se referă la sesizarea sensului, ci la cunoașterea și recunoașterea adevărului. El nu se întreabă ce semnifică enunțurile, ce conținut au, și de obicei concepe conținutul lor ca fiind neproblematic. Descartes se întreabă în legătură cu ceea ce noi putem pretinde să cunoaștem cu adevărat. Firește, nu acesta este punctul de plecare pentru Evans și discipolii săi. Pentru aceștia, întrebările inițiale sunt: ce înseamnă să sesizăm aceste concepte? ce înseamnă a avea un gând despre sine în momentul prezent sau ieri? care este rolul a ceea ce noi exprimăm prin demonstrative și ce înseamnă a avea un gând care corespunde la o propoziție de genul „această masă se va răsturna în curând?”. Într-adevăr, e o diferență foarte mare.

Cea de-a doua diferență este extrem de importantă, dar mult mai dificil de explicat. Evans crede că e nevoie de un concept al cunoașterii mai puțin rafinat și mai fundamental decât cel pe care-l privilegiază filosofii, și anume conceptul de informație. Este vorba despre informațiile transmise prin percepție, reținute de memorie și transmise prin limbaj. Înainte de a ne ocupa de cunoaștere în sens propriu, ar trebui să ne ocupăm de conceptul de informație. De exemplu, informațiile sunt transmise fără a fi necesar să înțelegem propozițiile care conțin o cunoaștere, pentru că informațiile ca atare se

găsesc la un nivel mai profund decât achiziționarea și transmiterea de cunoștințe. După părerea mea, concepția lui Evans merită un examen serios. N-am cunoscut-o nici eu înainte de a-l citi pe Evans, dar cred că este utilă și se distinge de teoria tradițională a cunoașterii.

SCHULTE: Este tipic pentru filosofia pfregeană ca filosofi precum Descartes, de exemplu, să fie neliniștiți în legătură cu distincția dintre vis și veghe. Presupun însă că aceasta nu mai este o problemă pentru cei care acordă prioritate limbajului. Dar care este situația la Evans și la cei din linia sa?

DUMMETT: Evans nu acordă nici o atenție acestei probleme, în tot cazul nu din perspectiva unei teorii a cunoașterii. Ceea ce îl preocupă pe el nu sunt visele, ci iluziile, dar nu în sensul unei interogații epistemologice de tipul „cum putem distinge iluziile de percepțiile veritabile?”, ci în sensul „ce se întâmplă atunci când, sub efectul unei iluzii, avem sau credem că avem un gând despre ceea ce credem, pe nedrept, că percepem?” Această întrebare îl fascinează pe Evans și, după opinia mea, pe bună dreptate. Este o întrebare foarte interesantă și foarte diferită de teoria tradițională a cunoașterii.

SCHULTE: Statutul filosofiei limbajului este foarte variat la diferiți reprezentanți ai tradiției analitice. Unii privesc filosofia limbajului ca pe o ramură a filosofiei minții. Alții, ținând seamă de faptul că vorbirea este un tip de acțiune, consideră filosofia limbajului ca ramură a filosofiei acțiunii. O a treia categorie susține că filosofia limbajului este fundamentală și toate celelalte ramuri ale filosofiei ar trebui să se raporteze, în ultimă instanță, la problematica acesteia. Dumneavoastră pe care din aceste poziții vă situați?

DUMMETT: Eu nu doresc să mă identific cu nici una din aceste poziții fără anumite rezerve. Dar dacă ar fi să aleg una, atunci m-aș opri mai degrabă la cea din urmă.

A face din filosofia gândirii o parte din filosofia minții mi se pare pur și simplu o eroare. Și dacă ne gândim la o teorie precum

aceea a lui Chomsky, în conformitate cu care o teorie a semnificației este o teorie a ceva foarte complicat care se întâmplă în creier, atunci cred că e vorba de o modalitate cu totul nefilosofică de a aborda problema. Filosofia nu se ocupă de ceea ce face *posibilă* vorbirea pentru noi, ci de ceea ce face ca expresiile noastre să aibă semnificațiile pe care le au. Și nimic din ceea ce se întâmplă în creier nu explică acest lucru.

Apoi, nu cred că se câștigă ceva nici dacă privim filosofia limbajului ca parte a filosofiei acțiunii. Desigur, este adevărat că, într-o anumită măsură, vorbirea este o acțiune, dar asta nu ne ajută cu nimic. Eu nu văd în aceste afirmații decât ideea despre care am discutat deja: anume că, o expresie lingvistică este făcută cu o anumită intenție, sau cu un anumit motiv, ceea ce deschide poarta tuturor reflecțiilor elaborate de filosofia acțiunii. Dar acestea aparțin, totuși, arier-planului. Este esențial să descriem limbajul ca o activitate conștientă a unor ființe raționale, căci numai așa se poate da o descriere a limbajului uman pentru cineva, să zicem un marțian, care nu știe nimic despre oameni și care nu înțelege nimic. Dar nu aici vom găsi specificul limbajului. Trăsăturile specifice ale limbajului nu sunt explicabile în contextul filosofiei generale a acțiunii.

SCHULTE: Dacă privim imparțial recente dezvoltări ale filosofiei analitice, am impresia că se anunță o nouă naivitate. În urmă cu douăzeci sau treizeci de ani erau criticate violent explicațiile modale ce recurgeau la conceptul de „lumi posibile”, explicații considerate demodate. În mod similar s-a procedat cu unele concepte psihologice, precum cel de „intenție”. Se spunea că în lipsa unor criterii comportamentale acestea sunt fără valoare. Dar de câțiva ani încoace semantica lumilor posibile a ajuns foarte la modă și au fost introduse fără prea multă reflecție unele concepte ale mentalului. Nu cumva se pierde o bună tradiție?

DUMMETT: La această întrebare nu este ușor de răspuns. E adevărat că unele intuiții larg răspândite se pierd pur și simplu. Eu sunt frapat de enorma influență a modei în filosofie: semantica lumilor posibile este un excelent exemplu în acest sens. Această modă i-a cuprins la un moment dat aproape pe toți. Dar nu cred că această vogă a semanticii lumilor posibile a fost o eroare. Grație acestei terminologii, Kripke a reușit să expună anumite stări de lucruri într-un mod impresionant. Toată lumea găsea aceste reușite drept fascinante, așa că la un moment dat s-a ajuns să nu se mai poată gândi decât după conceptele semanticii lumilor posibile. Într-o perioadă anterioară, distincția dintre judecățile analitice și cele sintetice a jucat un rol similar: ea a devenit un instrument de bază al gândirii, instrument ce părea indispensabil și indiscutabil. Eu găsesc acest lucru foarte iritant. Sunt unii care discută astăzi cu multă ușurință despre „necesitatea metafizică”, de exemplu, fără să simtă nevoia de a se întreba ce înseamnă aceasta. Nu știu dacă în ultima vreme filosofia a devenit mai dependentă de modă decât înainte. Dacă e așa, nu cunosc explicația. Dar sunt de acord cu dumneavoastră că anumite cunoștințe s-au pierdut complet: de exemplu, temeiul distincției dintre motiv și cauză.

SCHULTE: Haideți să discutăm acum despre verificaționism. Există o distincție clară între antirealismul despre care dumneavoastră ați discutat și verificaționismul Cercului de la Viena?

DUMMETT: Sincer vorbind, îmi vine greu să accept că Cercul de la Viena avea o teorie clară și coerentă. Această teorie este prezentată uneori ca un criteriu al semnificației (în opoziție cu o teorie a semnificației), dar este lipsită de fundament. Un criteriu al semnificației – un simplu test al faptului că o expresie are o semnificație – este fără fundament dacă nu se bazează pe o teorie a semnificației. Dar e dificil de arătat despre ce teorie a semnificației trebuie să vorbim. Prin aceasta înțeleg că e dificil să-i atribuim o imagine coerentă. O interpretare strictă a verificaționismului (dar care

nu era vizată ca atare, căci ea ajungea la rezultate grotești) o definea ca o metodă de decizie pentru adevărul sau falsitatea unui enunț. Dar dacă nu se cunoaște metoda efectivă (cel puțin efectivă în principiu), enunțul n-are semnificație. Există un principiu de verificare mult mai strict, pe care însă Cercul de la Viena nu l-a propus niciodată, deoarece conducea la rezultate absurde, el fiind prea restrictiv*.

Care este următoarea etapă? Următoarea etapă naturală, deși niciodată enunțată precis de către pozitiviști – aceea a încercărilor de atenuare a principiului de verificare prin alte modalități – este cea care mă interesează pe mine. Avem aici o paralelă cu mișcarea intuiționistă din matematici: pentru a sesiza semnificația unui enunț trebuie să fim în măsură să recunoaștem o verificare a sa, dacă aceasta s-a produs (fiind posibil să nu cunoaștem metoda care a permis să se ajungă la verificare). Din motive cunoscute, această afirmație nu-și poate găsi locul în limitele logicii clasice, căci legea terțului exclus nu este valabilă decât pentru enunțurile pe care știm cum să le verificăm sau să le falsificăm. Pentru alte enunțuri situația rămâne indecisă. Totuși membrii Cercului de la Viena erau total convinși de justetea logicii clasice. Aceasta nu era o simplă marotă, ci ceea ce determina întreaga lor concepție despre logică, maniera în care, pornind de la *Tractatus*, vorbeau despre tautologii. Eu nu văd cum se legau toate acestea. În consecință, eu nu recuz teoria verifiționistă, dar atrag atenția că nu este o teorie coerentă.

O a doua observație cu privire la pozitivismul logic mi-e greu s-o fac mai riguroasă. Firește, nici unul dintre membrii Cercului de la Viena n-au spus-o în mod expres, dar cu toții scriau ca și cum fiecare propoziție izolată avea semnificația sa, independent de restul limbajului. Acesta înseamnă că din moment ce se cunoaște metoda de

* Conform acestui criteriu, o frază este dotată cu sens numai dacă este verificabilă. Dar cum nici o frază sintetică nu este verificabilă, rezultă că nici o frază sintetică n-are sens. Carnap va înlocui acest criteriu strict al verificabilității cu un criteriu mai suplă, acela al gradului de confirmare. (N. T.)

verificare, fiecare propoziție își primește semnificația sa, verificarea fiind independentă de limbaj. Ea poate fi o secvență extrem de complicată de experiențe sensibile (sau una din mai multe alte secvențe de experiențe sensibile ce aparțin unui ansamblu mai vast), astfel că verificarea este sesizată implicit ca un lucru în care limbajul nu joacă nici un rol. Nu este deloc vorba de o operație lingvistică. Astfel, semnificația este ceva direct legat de propoziție, independent de faptul că aceasta din urmă aparține limbajului. Firește, eu sunt sigur că membrii Cercului de la Viena n-au spus că semnificația este legată de propoziție independent de apartenența acesteia la limbaj, dar rămâne această impresie.

Or, dimpotrivă, este un fapt fundamental că înțelegerea de către noi a limbajului înseamnă sesizarea unui sistem sau a unei structuri (eu nu iau aici noțiunea de sistem, în sensul respins de către Wittgenstein, când acesta spunea că un limbaj nu este un calcul). În ceea ce mă privește, este vorba de existența unei interconexiuni multiple, astfel că înțelegerea unei propoziții depinde în general de o înțelegere mai largă a limbajului, în funcție de complexitatea propoziției avută în vedere. Aceasta înseamnă că o explicație a elementelor înțelegerii unei propoziții bazată pe conceptul de verificare va include reflecții generale care, la rândul lor, se înrădăcinează în limbaj.

În plus, datorită faptului că filosofii din Cercul de la Viena concep verificarea bazată în întregime pe latura sensibilității – constând în secvențe de experiențe sensibile –, ar fi fost necesar ca ei să stabilească o distincție radicală între semnificația propozițiilor empirice și semnificația propozițiilor matematice. E aici un joc de cuvinte care conferă semnificație celor două tipuri de propoziții. Ei vorbeau de două tipuri foarte diferite de semnificație. Ceea ce mie mi se pare total greșit. Avem de-a face cu o scală. Propozițiile matematice se găsesc la o extremitate a scalei, unde verificarea constă exclusiv în raționamente, în raționamente deductive, iar la cealaltă extremitate se

găsesc propozițiile care nu sunt altceva decât rezumate ale observației. Dar majoritatea propozițiilor se găsesc, totuși, la mijlocul scalei. De aceea trebuie să se procedeze la o critică foarte severă a concepției filosofilor din Cercul de la Viena. Ei neglijează relațiile reciproce din interiorul limbajului, ca și interdependența dintre comprehensiunile celor două tipuri de propoziții. Acesta este motivul pentru care ei sunt nevoiți să postuleze o falsă dihotomie.

SCHULTE: Dumneavoastră ați subliniat în mai multe rânduri că noi suntem înclinați, poate, în mod natural către realism, deși există argumente mai puternice în favoarea antirealismului. Este oare nevoie să cedăm realismului pentru a înțelege corect antirealismul?

DUMMETT: Cred că este adevărat. În articolul meu despre „adevăr” m-am pronunțat pe larg în favoarea antirealismului. Dar, ca regulă generală, am încercat să evit această problemă. Eu am încercat pur și simplu să mă situez pe o poziție agnostică între o viziune realistă și o viziune antirealistă, subliniind că justificarea obișnuită a realismului este insuficientă și că rămâne în continuare una dintre marile probleme ce își așteaptă soluționarea. Așa cum am scris în articolul „The Reality of the Past”, într-o perspectivă temporală este dificil de apărat o concepție antirealistă, adică un punct de vedere antirealist cu privire la trecut.

Există o puternică înclinație către realism, iar eu nu doresc deloc să afirm că aceasta ar fi o eroare a spiritului uman. Dar nici nu văd cum s-ar putea apăra punctul de vedere realist în fața atacurilor din perspectivă antirealistă, deși aș fi foarte fericit dacă aș putea să fac așa ceva. Unii iau această problemă foarte în serios și cred că este un lucru bun. Alții reacționează cu indignare, fiind convinși de adevărul realismului și considerând că toată discuția în jurul acestei probleme este o absurditate. După opinia mea, aceștia fac o greșală, deoarece neglijează o problemă filosofică serioasă. Mi-e greu să cred că argumentele împotriva realismului sunt atât de puternice pe cât par. Nu

mi-ar mai face nici o plăcere apărarea unei concepții antirealiste a trecutului, căci ar fi pentru mine o poziție cu totul neconfortabilă. Poate că ar fi posibilă o poziție intermediară, dar nu văd în ce ar consta acestea.

SCHULTE: În lucrarea de față discutați și despre autori asupra cărora nu v-ați oprit în primele dumneavoastră cercetări. Îl evocați pe Bolzano, îl menționați pe Brentano, și discutați pe larg opera lui Husserl. Cred că acest interes a apărut recent la dumneavoastră. Cum vi se pare această filosofie de un gen atât de diferit?

DUMMETT: Trebuie să recunosc că lectura lui Husserl nu mi-a făcut atâta plăcere ca aceea a lui Frege. Husserl încheagă discursuri mari, dar nu scrie atât de clar ca Frege. Cu toate acestea, îl găsesc interesant și pe Husserl. Aspectul istoric este de asemenea interesant, pentru că atunci când compari *Logical Investigations* (de Husserl) cu ceea ce scrie Frege, ei nu mai sunt atât de depărtați unul de altul. Firește, există și diferențe considerabile, iar când avem în vedere evoluția lor ulterioară diferențele apar și mai clar. Survine atunci o întrebare interesantă: cum se face că apar divergențe atât de profunde între curente de gândire pe care ei le-au fondat? care elemente din concepțiile lor (în momentul în care erau mai apropiați) au determinat divergențele ulterioare? Este la fel de interesant să ne întrebăm în legătură cu arierplanul turnurii lingvistice: ce a precedat această etapă și ce a condus la apariția sa?

Pe Bolzano l-am citit cu multă plăcere, deși nu întreaga operă. De fapt mă întreb dacă cineva a citit vreodată **Wissenschaftslehre** (Teoria științei) în totalitate. Cred că elaborarea unei opere atât de întinsă este mai degrabă o deficiență. Dar l-am citit cu mai multă plăcere decât pe Husserl.

SCHULTE: Există încercări recente care urmăresc să stabilească legături între fenomenologie și filosofia analitică. Este vorba de o

dezvoltare pozitivă? Pentru a discerne problemele, n-ar fi mai bine să subliniem diferențele și să stabilim cine are dreptate?

DUMMETT: E mult adevăr în ceea ce spuneți. Dar prăpastia dintre cele două orientări filosofice s-a adâncit atât de mult încât e foarte dificil să stabilim punțile de legătură. Nu putem avea pretenția ca filosofia din cele două tradiții să se reducă la un numitor comun. Aceasta ar fi ridicol. Comunicarea se poate restabili numai revenind la punctul de divergență. E inutil să procedăm ca și cum prăpastia n-ar exista.

Natural, filosofii nu vor ajunge niciodată la un acord. Din păcate ei nu pot nici discuta prea mult unii cu alții și nici nu se înțeleg unii pe alții. E dificil să se ajungă la înțelegere, întrucât cei care cred că unii se află pe o direcție greșită n-au de gând să discute cu ei sau să-și dea osteneala să le critice concepțiile. Între timp s-a ajuns însă la un punct în care se pare că avem de-a face cu discipline diferite. Eu mă bucur că în Germania și în Italia există persoane care cunosc la fel de bine și pe Husserl și pe Frege, și sunt în măsură să vadă relația dintre cei doi.

SCHULTE: Pentru o anumită perioadă de timp ați fost foarte activ politic, nu în cadrul unui partid politic, ci în luptă împotriva rasismului. Angajamentul s-a născut clar din convingeri morale. Aceste convingeri au vreo legătură cu gândirea dumneavoastră filosofică?

DUMMETT: Numai într-un sens foarte larg. La începutul implicării în această activitate nu consideram acest lucru ca o consecință a activității mele filosofice. Poate ar fi fost cu totul altceva dacă m-aș fi ocupat mai mult de etică sau de filosofia politică, însă munca mea s-a desfășurat într-o cu totul altă direcție. Totodată, eu cred că universitarii în general, și în mod special filosofii au datoria de-a fi atenți la problemele societății. Iar atunci când au ocazia de a interveni, ei trebuie să acționeze, pentru că, într-un fel, sunt privilegiați în raport cu ceilalți. Ei au timp să reflecteze și chiar când sunt foarte ocupați pot

dispune de timpul lor mai ușor. Cred, de asemenea, că ei au o anumită responsabilitate. În calitate de intelectual, și în particular în aceea de filosof care reflectă asupra problemelor generale, trebuie să fii în măsură să răspunzi la asemenea chestiuni când publicul le ignoră sau nu este atent la ele.

Dacă există o legătură cu munca mea filosofică, aceasta nu e decât într-un sens foarte general. În situația de atunci din Marea Britanie am perceput că era o posibilitate să fac ceva semnificativ într-un domeniu în care puține persoane erau active sau chiar conștiente de situație. Nu cred că m-aș fi putut respecta ca filosof dacă n-aș fi întreprins nimic, pentru că altfel activitatea mea filosofică mi-ar fi apărut ca o impostură. Dar, repet, numai în acest sens foarte general există o legătură cu ideile mele filosofice.

SCHULTE: Există o tradiție filosofică semnificativă care afirmă primatul filosofiei practice. După această tradiție, o filosofie fără etică – fără o filosofie morală ca parte integrantă – ar fi în mod supărător incompletă. Apreciați o asemenea opinie sau credeți că este falsă?

DUMMETT: Firește că o apreciez. O consider chiar corectă, dar asta nu înseamnă că toți cei care lucrează în domeniul filosofiei trebuie să se ocupe și de etică și să fie în situația de a spune: „iată sistemul meu de etică!”.

Desigur, în secolul al XIX-lea, toți profesorii de filosofie din Germania care redactau o *Logică*, o *Metafizică* și o *etică* se considera că au un „sistem”. Dar nu mai este necesar ca cineva care desfășoară o activitate filosofică demnă de acest nume să elaboreze un sistem în acest sens. Dacă ne gândim la Frege, acesta n-a fost un profesor de filosofie, ci de matematică, dar este un exemplu clar de contribuție semnificativă, majoră, la dezvoltarea filosofiei, însă nu în domeniul eticii. Dacă el ar fi scris o *etică* a sa, nu sunt sigur că mi-ar fi plăcut. Dar este firesc ca cineva care are o filosofie completă să includă și

etica. În ceea ce mă privește, nu împărtășesc opinia celor care consideră că etica încoronează un sistem de gândire.

SCHULTE: Ați dori să scrieți o carte de etică?

DUMMETT: Nu.

INTERVIU*

(de Fabrice Pataut)¹⁾

1. Frege și Wittgenstein

Fabrice Pataut: Sunteți unul dintre cei mai distinși filosofi în tradiția analitică și v-ați dedicat o bună parte din timpul dumneavoastră studiului lui Frege, cel care a inițiat această tradiție cu mai puțin de un secol în urmă. Este destul de neobișnuit să înaintezi în acest fel printre filosofi analitici. Oamenii au tendința să nu se preocupe prea mult de ceea ce autorii au afirmat de fapt. De obicei ei abordează temele în mod direct; dacă nu toți, cei mai mulți vor să facă acest lucru. În prefața la cea de-a doua ediție a lucrării *Frege: Filosofia limbajului*, ați afirmat că atâta timp cât nu se ajunge la un acord privind esența doctrinelor lui Frege, o discuție productivă asupra lor trebuie amânată²⁾. Acum, într-o oarecare măsură, o mare parte a filosofiei practicate de tradiția analitică constă în discutarea acestor doctrine și se pare că nu s-a ajuns încă la un acord în privința interpretărilor la care se reduc aceste doctrine, ca să nu mai vorbim de un acord unanim în ceea ce privește principiile exegezei filosofiei lui Frege. Dați-mi voie să încep cu o întrebare destul de naivă: Ce este atât de deosebit în cazul lui Frege? De ce să încercăm să înțelegem faptul că nu s-a ajuns încă la un acord privind esența doctrinelor lui

* Acest interviu a apărut inițial în *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishers, Oxford, U.K. and Cambridge, U.S.A., vol.19, nr.1, January 1996, cu titlul "An Anti-Realist Perspective on Language, Thought, logic and the History of Philosophy: An Interview with Michael Dummett".

Frege? Sunt multe dezacorduri privind aceste doctrine și totuși se poate descrie ca o constantă punerea în discuție a ceea ce Frege a început, ca o încercare de a rezolva această încurcătură.

Michael Dummett: Cred că așa este. Ultima remarcă pe care ați făcut-o are în ea o foarte mare doză de adevăr, pentru că Frege a reușit să formuleze întrebări la care noi putem răspunde. Când studiezi filosofi din trecut, în majoritatea cazurilor trebuie să reformulezi problemele lor înainte de a-i discuta pe ei. Cu Frege, aceste probleme sunt deja formulate într-un mod corespunzător nouă. Nu am ajuns atât de departe încât să-i găsim formulările înșelătoare. Desigur sunt multe lucruri de care noi am devenit conștienți dar pe care Frege nu le-ar fi observat. Totuși, Frege rămâne un punct de plecare, după părerea mea, pentru multe probleme filosofice.

Fenomenul despre care vorbiți m-a surprins și continuă să mă surprindă oarecum. Când am scris prima carte despre Frege nu credeam că era destul spațiu pentru a discuta despre ce a vrut el să spună³⁾. Credeam că trebuie să reflectez mult asupra acestei probleme, în mod deosebit să merg mai adânc și să văd toate implicațiile mai degrabă decât să-mi dau seama ce a vrut să spună de fapt. Mai apoi am fost uimit când am citit cărți și articole care veneau cu interpretări noi despre Frege și care mie mi se păreau greșite. Nu pot să exprim în întregime acest fenomen. Ideea pe care ați citat-o presupun că a fost scrisă într-o stare de iritare.

Fabrice Pataut: A fost un mod radical de abordare, să spunem.

Michael Dummett: Da, așa este, și nu sunt de acord cu el. Desigur putem discuta despre Frege fără să ajungem la un acord. Dar este totuși enervant. Sunt o mulțime de cărți care repetă: „Frege n-a fost înțeles până acum”. Cred că este o prostie. Nu cred că poate fi adevărat. Oamenii văd lucruri pe care alții înaintea lor nu le-au observat. Ideea că până acum Frege a fost complet neînțeles... este mult prea improbabilă pentru a putea fi pusă în discuție. Și totuși

oamenii continuă. Nu știu de ce Frege îi atrage în mod deosebit. Dar ei fac același lucru cu Russell sau Kant.

Fabrice Pataut: O fac și cu Wittgenstein, care pare să atragă astfel de controverse.

Michael Dummett: Este perfect adevărat. Dar Wittgenstein este mult mai greu de deslușit din cauza felului în care a scris.

Fabrice Pataut: Multe dintre remarcile lui Wittgenstein sunt deschise interpretărilor. Există numeroase propoziții și paragrafe care par să conțină observații incoerente.

Michael Dummett: Și întrebări fără răspuns și multe altele. Trebuie să te întrebi: „de ce acest paragraf atinge această problemă? De ce a pus asta aici?” Cred că astfel este mai ușor de înțeles. Dar cred, de asemenea, că suntem departe de a-l înțelege pe Wittgenstein. Se prea poate ca în astfel de dezbateri adevărul să iasă la iveală, dar nu cred că e vorba de dezbateri de acest fel în capul lui Wittgenstein. Desigur, se poate discuta despre evaluarea doctrinelor lui deși cred că au un conținut destul de clar.

Fabrice Pataut: Aceasta mă duce la o altă întrebare cu privire la Wittgenstein. Ați spus că la începutul carierei dumneavoastră filosofice v-ați considerat un adept al lui Wittgenstein, cel puțin până în 1960⁴⁾. Aș dori să vă pun trei întrebări în privința aceasta. În primul rând, ce a însemnat pentru dumneavoastră să fiți adeptul lui Wittgenstein? În al doilea rând, ați început studiul lui Frege din perspectiva filosofică a lui Wittgenstein? Și în ultimul rând, vă imaginați că ceea ce s-ar numi analiză în domeniul Frege, adică o activitate opusă demersului antirealist, ar fi o strădanie complet diferită de propria dumneavoastră perspectivă filosofică?

Michael Dummett: Evident că am început să-l studiez pe Frege adoptând o perspectivă filosofică, pentru că nimeni nu începe să studieze un filosof fără unele preconcepții personale. Dar desigur nu la

modul conștient în care să spun: „Acum îl voi aborda pe Frege din punct de vedere wittgensteinian.”

Nu am separat aceste două lucruri pentru că întrebările lui Frege, într-o mare măsură, sunt cu adevărat întrebări. Studiarea operei lui Frege a fost pentru mine un punct de plecare pentru a mă gândi la alte întrebări filosofice. Desigur că atunci când scrii despre un anumit autor, trebuie să expui anumite lucruri, dar după cum știți am încercat să transform prima mea carte într-o platformă de pe care să pornesc în discutarea anumitor probleme filosofice. O mare parte din acea carte nu este despre Frege, ci doar pornește de la el.

Fabrice Pataut: Nu a fost aceasta una din nemulțumirile lui Hans Sluga⁵⁾?

Michael Dummett: Ba da, aceasta a fost una din nemulțumiri și trebuie să recunosc că a avut dreptate, deși nu sunt de acord cu unele detalii. Nu cred că fundalul istoric pe care a încercat să-l construiască pentru Frege a fost convingător. Dar în același timp este perfect adevărat că atunci când am scris acea primă carte nu m-am gândit aproape deloc la situația în care se afla Frege. M-am gândit mai mult la legăturile dintre opera sa și ceea ce s-a întâmplat pe urmă. Ceea ce trebuie să te întrebi atunci când citești un filosof este cum a fost privită problema la vremea aceea, având în vedere reacția oamenilor.

Fabrice Pataut: În legătură cu Frege și Wittgenstein, ai afirmat că concepția lui Wittgenstein despre caracterul social al semnificației, al semnificației ca întrebuintă, a fost anunțată înainte de ideea lui Frege privind obiectivitatea sensului (Sinn)⁶⁾. Nu este acesta un mod de abordare a lui Frege dintr-o perspectivă wittgensteiniană?

Michael Dummett: Nu sunt sigur de aceasta. La Frege, accentul cade pe comunicarea gândurilor, a lui *Gedanken* și pe faptul că ele sunt comune.

Fabrice Pataut: Acest lucru se află în opoziție cu incomunicabilitatea reprezentărilor, a lui *Vorstellungen*.

Michael Dummett: Așa este. Și totuși, la Wittgenstein nu întâlnim respingerea ideii de incomunicabilitate a vieții mentale interioare. Ceea ce se poate observa la Frege este accentul pus pe comunicarea a ceva accesibil tuturor, fără o explorare în adâncime a acelui ceva. Frege nu abordează deloc problema atașării aceluiași sens propozițiilor noastre.

Fabrice Pataut: Chiar mai mult, Frege nu explică în ce constă de fapt sesizarea gândurilor. Este de fapt actul sesizării.

Michael Dummett: Așa este.

Fabrice Pataut: Credeți deci că ideea lui Wittgenstein este un mod de a profita de intuiția lui Frege?

Michael Dummett: S-ar pute spune și așa. Este dificil de știut. Evident el a fost foarte influențat de Frege. Mi se pare că Wittgenstein este într-o formă proastă când îl critică pe Frege. Nu pentru că Frege a avut întotdeauna dreptate iar Wittgenstein nu, ci pur și simplu datorită remarcilor crude pe care le face. Nu știu de ce. În mod evident, puține lucruri se pot observa la suprafață. Wittgenstein nu se referă întotdeauna explicit la Frege, mai mult, nu îl recunoaște pe acesta când ar trebui. Cred că originea acelor idei se află în lectura lui Frege. Nu sunt prea sigur.

Fabrice Pataut: Mai există o altă părere a dumneavoastră în privința interpretării lui Frege și anume accentul pe ideea lui Frege că pentru a înțelege semnificația unei propoziții, respectiv gândul exprimat de o propoziție, trebuie să se cunoască condițiile de adevăr, faptul dacă aceste condiții sunt îndeplinite sau nu. Dacă nu mă înșel, Frege pledează în mod explicit pentru această concepție în Grundgesetz, §32⁷⁾. Dumneavoastră vedeți în această concepție piatra fundamentală a realismului lui Frege, iar argumentația dumneavoastră contra realismului este într-adevăr orientată împotriva așa numitelor condiții de adevăr ale teoriei semnificației. Credeți că aceasta la preocupat pe Frege în mod deosebit?

Michael Dummett: În mod sigur cred că are strânsă legătură cu sa privind amestecul psihologiei în logică. Gândiți-vă numai la ceea ce afirmă Frege în *Grundlagen* despre definițiile psihologice⁸⁾. Când nu știi să definești un concept matematic de bază, îl definești în termenii unor operații mentale necesare sesizării conceptului. Ceea ce Frege spune referitor la aceasta este că nu poți folosi o astfel de definiție pentru a dovedi ceva. Remarca nu se referă direct la condițiile de adevăr. Dar gândiți-vă puțin: când poți folosi o definiție pentru a dovedi ceva? Când ți se spune în ce condiții o propoziție, incluzând termenul definit, este adevărată. Dacă acest lucru se întâmplă, atunci ești în stare să dovedești că o anumite propoziție e adevărată. Acest lucru cred că e fundamental la Frege.

Tocmai ați menționat dezacordul realism versus anti- realism. Ceea ce este remarcabil la Frege e faptul că el se abține să afirme că condițiile de adevăr au legătură cu felul în care noi recunoaștem valoarea de adevăr. Adesea este o adevărată opoziție. De exemplu, el pretinde că predicatele ar trebui să fie întotdeauna definite și determinate pentru orice obiect în limitele conceptului. Și adesea adaugă: s-ar putea să nu fim în stare să-l determinăm întotdeauna, deși este determinat obiectiv. Realitatea îl determină. Deci refuzul de abordare în termenii lui Wittgenstein - sau ai procedurii noastre - este de fapt conștient.

2. Inconsistență, holism, armonie și intuiționism

Fabrice Pataut: Dați-mi voie să mă întorc la Wittgenstein. Următoarea întrebare se referă la felul în care ar trebui să citim faimosul motto: „Semnificația este utilizare”, și să stabilim posibilele sale implicațiile filozofice.⁹⁾ Este o întrebare importantă și se referă încă o dată la ideea de a fi sau a nu fi adept al lui Wittgenstein. Sunt mulți cei care consideră că nici o interpretare a motto-ului lui Wittgenstein n-ar putea conduce, așa cum pretindeți dumneavoastră, la

o revizuire a legilor logicii clasice. Nu mă refer aici la cei preocupați de ce anume a vrut Wittgenstein să spună de fapt. Mi se pare că numeroși interpreți se opun ideii că ceva atât de evident precum „semnificația înseamnă utilizare” ar putea conduce la consecințe atât de drastice. De ce credeți că se întâmplă acest lucru?

Michael Dummett: Voi încerca să dau un răspuns. În primul rând pentru că eu nu accept noțiunea de *holism* așa cum a înțeles-o Wittgenstein. Cunoașteți, desigur, faimoasa părere a lui Wittgenstein că filosofia nu poate schimba nimic ci poate doar să descrie. Mai mult, Wittgenstein socotește că practica lingvistică nu se poate modifica și a considerat în mod absurd că filosofia nu poate modifica practica lingvistică chiar dacă aceasta din urmă se dovedește a fi contradictorie sau generează contradicții. Trebuie să acceptăm contradicțiile ca atare.

Fabrice Pataut: Dar practica noastră lingvistică în mod sigur ar putea fi contradictorie.

Michael Dummett: Tarski credea că este în mod esențial contradictorie.

Fabrice Pataut: În realitate practica lingvistică este adesea contradictorie.

Michael Dummett: Ei, „în realitate practica lingvistică”... Ce înseamnă aceasta de fapt? În mod sigur nu înseamnă că oamenii doar afirmă contradicții. Dacă vrei să spui că o practică este contradictorie, atunci trebuie să admiți că există principii generale pe care oamenii le urmează și le recunosc. Ceea ce vreau să spun este că ei ar putea recunoaște că urmează *aceste* principii. Iar dacă insistăm, ei ar recunoaște de asemenea și care principii duc la contradicții. Important este că putem să-i facem să le recunoască.

Fabrice Pataut: Deci oamenii se contrazic. Nu este aceasta o practică? De ce să nu spunem că ei sunt angajați într-o practică a contradicției?

Michael Dummett: Am putea spune acest lucru. Dar apoi trebuie să califici afirmația făcută și să admiți că ei pot recunoaște că cele spuse de ei cer o anumită revizuire. Există o diferență între individul care se contrazice pe el însuși dar care ar recunoaște eroarea și sursa acesteia, și ceea ce-l îngrijora pe Tarski în privința limbajelor naturale, și anume inconsistența *limbajului însuși*. Aceasta înseamnă că există principii generale care guvernează folosirea limbajului, admise de toți și recunoscute ca fiind cele care generează contradicția. Acestea sunt paradoxurile. Când sunt confrunțați cu paradoxuri, oamenii nu știu ce să facă pentru că ei au fost conduși spre contradicție prin trepte ce păreau constrângătoare. Astfel că s-au îndepărtat de aceasta. Desigur, filosofii au început să se îngrijoreze în legătură cu acest fapt.

Important în discuția despre holism este următorul lucru: Wittgenstein credea – și eu sunt total împotriva acestui punct de vedere – că nimic din practica lingvistică, și în special din utilizarea formelor de inferență, nu cere justificare sau nu poate fi criticat. Dacă această practică este absurdă, atunci ea are o justificare satisfăcătoare și nu are nevoie de alte justificări. Acest lucru mi se pare greșit pentru că inferențele nu trebuie lăsate în afara limbajului. O inferență nu este doar un joc ca un puzzle de cuvinte încrucișate care nu afectează nimic altceva. Aceasta conduce la afirmații și concluzii care pot să conțină constante logice. Așa că trebuie să te întrebi: Cum sunt folosite? Cum reacționează la astfel de afirmații? Ce consecințe ar trebui să tragem din ele?... și așa mai departe.

Mi se pare că există posibilitatea unei nepotriviri între felul în care raționăm și felul în care folosim concluziile la care ajungem prin raționament. Un raționament trebuie să fie justificat pe temeiul faptului că ne conduce la lucruri pe care suntem îndreptățiți să le afirmăm în conformitate cu semnificația pe care o atașăm.

Fabrice Pataut: Și în special cu semnificația pe care o atașăm constantelor logice.

Michael Dummett: Desigur. Se cere astfel o anumită armonie între diferitele părți de practicii lingvistice, ceea ce este extrem de complicat și nu ne îndreptățește să spunem „Ei bine, raționăm în acest fel, aceasta numim noi raționament.”

Fabrice Pataut: Deci cerința armoniei este aceea care impune respingerea holismului și care ne obligă să interpretăm expresia „semnificația înseamnă utilizare” drept ceva care ne conduce la o revizuire a anumitor forme de raționament, precum acelea bazate pe legile logicii clasice. Acesta este un punct de vedere cu totul diferit de cel al lui Wittgenstein.

Michael Dummett: În această privință sunt complet în dezacord cu Wittgenstein. Nu cred că este justificată afirmația sa că filosofia nu se poate amesteca cu nimic altceva. Practica noastră lingvistică poate fi greșită la fel cum comportamentul nostru poate fi greșit sau irațional. Filosofia are dreptul să evedențieze acest lucru.

Fabrice Pataut: Credeți că formulele clasice de raționament și legile logicii clasice sunt inconsistente și conduc la contradicții?

Michael Dummett: Nu cred că sunt chiar inconsistente. Cred însă că ele pot conduce la lipsa de armonie de care vorbeați. Folosind diferite modele de inferență suntem conduși să afirmăm lucruri pe care altfel nu le-am afirma dată fiind semnificația pe care o atașăm cuvintelor noastre.

Fabrice Pataut: Haideți să vedem un caz standard. Să presupunem că cineva folosește regula eliminării dublei negații și deduce p din $\neg\neg p$. Un intuiționist va respinge această inferență ca fiind nevalidă. Dar ce este greșit în utilizarea acestei legi logice? Trebuie să fie faptul că nu putem afirma p pe baza $\neg\neg p$. Dar de ce $\neg\neg p$ nu poate constitui o bază suficientă pentru p ?

Michael Dummett: Pentru că nu este o bază suficientă în ea însăși. Desigur sunt multe cazuri în care acest lucru este corect, respectiv acele cazuri cărora le putem determina conținutul. Dar în

general, când nu avem mijloacele necesare pentru a decide, apar probleme. Totul depinde de felul în care înțelegi negația. Dacă înțelegi suficient cât să afirmi negația unui enunț p , pentru a arăta că *nu ai putea* să afirmi p , atunci faptul că nu ai putea afirma negația însăși, în mod sigur, nu garantează că ești în stare să afirmi enunțul p .

Fabrice Pataut: Ar putea oare aceasta constitui o bază suficientă pentru a vedea dacă putem determina valoarea de adevăr a lui p ?

Michael Dummett: Exact. Altfel pur și simplu obții ceva mai slab. Iluzia vine dintr-o imagine pe care o avem a unei realități determinate pe care s-ar putea să nu fim în stare să o observăm dar care poate fi consolidată într-un fel sau altul. Dacă nu este fals, trebuie să fie adevărat. Este simplu. Este o imagine psihologică constrângătoare pe care o folosim. Aceasta nu prea are legătură cu regulile inferenței, dar are mult de-a face cu imaginile realiste. Există o convingere predominantă în determinism. Nu voi vorbi despre mecanica cuantică. Aceasta este o altă problemă. Adică este un alt motiv pentru care oamenii nu ar trebui să creadă în determinism. Dar să lăsăm la o parte mecanica cuantică.

Gândiți-vă la sistemele haotice. Susținătorii sistemului haotic *determinist* mi-au spus că dacă dispunem în mod clar de condițiile inițiale, atunci următoarea stare a respectivului sistem ar fi complet determinată. Problema este că nu le putem anticipa pentru că nu vom avea niciodată condițiile inițiale și o mică variație de acum va produce o variație mai mare mai târziu. Astfel ei susțin că situația nu poate fi anticipată dar poate fi determinată.

A vorbi despre faptul că sistemul este determinat înseamnă să presupunem că *există* valori precise ale condițiilor inițiale ale cantităților date de numerele reale. Dar aceasta echivalează cu impunerea unei imagini matematice – a unui continuum matematic – asupra realității, care nu se potrivește cu experiența noastră. Toată lumea poate observa că atunci când măsurăm, măsurăm până la un

anumit grad de acuratețe. Dacă nu presupui că aceste cantități au magnitudini determinate cu care să începi, nu ai nici o bază pentru determinare. A spune că sistemul este determinist este doar o remarcă despre matematică.

Fabrice Pataut: Este doar o caracteristică a matematicii.

Michael Dummett: Așa este. Presupunerea de bază este că aceste cantități au magnitudini determinate date în mod absolut de numere reale. *Fabrice Pataut:* La aceasta se reduce așa numita teorie a valorii ascunse.

Michael Dummett: Exact. Este ceva impus de felul de a gândi.

Fabrice Pataut: Aceasta a fost părerea lui Einstein.

Michael Pataut: Dar aceasta a fost ca răspuns la anumite probleme legate de mecanica cuantică. Nu mă refer la asta acum. Majoritatea fizicienilor acceptă continuum-ul clasic ca un model al realității fizice, dar eu cred că s-ar descurca mult mai bine dacă ar folosi continuum-ul intuiționist. Cu acesta progresezi dar nu ajungi la valori determinate.

Fabrice Pataut: Haideți să vorbim despre Wittgenstein și relația lui cu intuiționismul. Lucrul care displace majorității exegeților referitor la intuiționism este tipul de filosofie subiectivă sau chiar solipsistă care îl însoțește, respectiv intuiționismul profesat de Brouwer. Credeți că perspectiva lui Wittgenstein asupra caracterului social al semnificației asigură o cale de ieșire? Presupoziția că „semnificația înseamnă utilizare”, conduce într-adevăr la o revizuire a logicii clasice. Dacă acceptăm interpretarea acelei părți a filosofiei târzii a lui Wittgenstein putem oare să eliberăm intuiționismul de solipsism, de subiectivitatea cu care este adesea asociat?

Michael Dummett: Cred că da. Desigur, Brouwer pare să fi fost un solipsist veritabil. Mi se pare că el nu credea în alți oameni. Să luăm spre exemplu presupusul limbaj al sensului de referință, care este el însuși unul solipsist. Dacă ar fi existat un astfel de limbaj ar fi

trebuie depusă o muncă enormă pentru a trece de acolo la limbajul – obiect fizic. Dar cazul matematicii este destul de diferit. Contrastul cu matematica e evident, iar Brouwer desigur de înșală asupra incomunicabilității structurilor matematice. Orice idee matematică poate fi comunicată. Cel mai uimitor lucru este că nu trebuie să faci absolut nimic în sensul că dacă ai o descriere a teoriei matematice așa cum e văzută ea de matematician, nu trebuie să faci absolut nimic pentru a o transforma într-o descriere a construcțiilor care pot fi comunicate de un matematician altui matematician. De ce? Pentru că teoria lui Brouwer poate fi transformată într-o teorie a matematicilor comune modificând doar fondul. Dar aceasta nu e valabil în orice alt domeniu al discursului. În cazul lumii fizice, există o diferență enormă între lumea în care locuim și cea pe care o observăm. În cazul matematicii această diferență nu există, drept pentru care solipsismul, care a fost o parte a filosofiei lui Brouwer, nu contează de fapt.

3. Austin, Ryle și Carnap

Fabrice Pataut: Îmi dați voie să mă întorc la Wittgenstein? Ați afirmat în prefața la „Adevăr și alte enigme”¹⁰⁾ că opera lui Wittgenstein – cel puțin cea din „Philosophical Investigations” - v-a imunizat împotriva influenței lui Austin. Cum credeți că opera lui Wittgenstein ajută împotriva tipului de argumentație („caz paradigmatic”) al lui Austin și împotriva modurilor deliberat nesistematice de abordare a limbajului, de exemplu împotriva limbajului filosofic comun care a dominat Oxfordul la un moment dat? Mai mult, credeți că filosofia analitică ar trebui să fie sistematică?

Michael Dummett: Remarca referitoare la Austin a fost una istorică în legătură cu mine. Este adevărat că această opoziție față de sistem este comună limbajului filosofic a lui Austin și Wittgenstein, și anume ideea că trebuie să tratezi lucrurile fragmentar. Cred însă că marea diferență dintre Wittgenstein și Austin era că Wittgenstein a

început întotdeauna și s-a luptat cu probleme filosofice, în timp ce Austin credea că ele se datorau confuziilor, neînțelegerilor legate de limbaj.

Wittgenstein credea, la fel ca și Austin, că se datorau limbajului. Dar el a început cu problemele, în vreme ce Austin spunea că trebuie să uităm de problemele filosofice. Trebuie să începem prin a privi cuvintele și felul în care ele sunt folosite, să le analizăm fără deosebire de problemele filosofice și astfel acestea vor dispărea. Aceasta mi s-a părut un punct de vedere distructiv pentru meditația filosofică așa cum o înțelegeam eu. Motivația activității vine din perplexitatea în care se intră în momentul în care începi să te gândești la voința umană, la timp și la altele de acest fel. Apoi să înveți oamenii să întoarcă privirea de la toate acestea.

Fabrice Pataut: Există și o altă tradiție în filosofia analitică. Mă gândesc la impactul lui Carnap în Statele Unite. Carnap a fost un filosof sistematic și i-a influențat puternic pe Reichenbach, Quine, Goodman, Putnam, etc. Sunt generații întregi de filosofi americani care au abordat filosofia din punctul de vedere a lui Carnap pe care l-au luat drept model. Pentru Carnap, datoria filosofiei era de a construi un sistem. Credeți că el s-a apropiat de ceea ce înseamnă de fapt acțiune filosofică, pentru că nu a avut aproape nici o influență aici.

Michael Dummett: Și aceasta se datorează lui Ryle. O ultimă remarcă referitoare la Austin. Întotdeauna am crezut că Austin a rămas străin față de reflecția filosofică. A fost un om foarte inteligent dar a avut o influență proastă. În ceea ce îl privește pe Ryle, nu am avut întotdeauna această părere. Am ajuns la ea cu timpul. Dimpotrivă, credeam sau probabil credeam multe din cele afirmate de Ryle. El îl privea pe Carnap ca fiind cel mai prost filosof, ca unul care face greșeli triviale, drept pentru care nu l-am citit pe Carnap decât foarte târziu. Aș spune că am crescut studiind filosofia la Oxford când Ryle era „rege”. El a avut o influență covârșitoare. Austin a venit mai târziu.

Nu am acordat nici o atenție lui Carnap pentru simplul motiv că Ryle îl lua în derâdere. Astfel, el este destul de diferit pentru mine decât pentru cei pentru care Carnap a fost autoritate supremă.

Fabrice Pataut: Ar trebui avută în vedere influența sa asupra lui Quine și Goodman.

Michael Dummett: Așa este. Prima carte a lui Goodman, „The Structure of Appearance”, a fost o încercare de a face același lucru ca și „Logische Aufbau”. Credeam și încă mai cred că este o acțiune înșelătoare¹¹⁾. Cred că părerea lui Wittgenstein că nu există teze filosofice pe care filosofia să nu le poată spune și că tot ceea ce poate face aceasta este să-ți reamintească de lucruri pe care le știi deja, e greșită. Sunt teorii care trebuie construite. Nu sunt însă impresionat de teoriile lui Carnap. Este ceva steril în ele. Pentru mine revolta lui Quine este de înțeles.

Cum să vă explic? Știți povestea cu irlandezul? Cineva a rătăcit drumul și îl întreabă pe un irlandez cum să ajungă la Dublin. Irlandezul se gândește puțin și-i spune: „Dacă voiai să mergi la Dublin nu ar fi trebuit să pornești de aici.” Mi se pare că era păcat să încep cu Carnap.

Fabrice Pataut: S-ar putea să fie adevărat dar sunt numeroase motive la Carnap - de exemplu în lungul articol „Testability and Meaning” - apropiate de problemele care vă frământă pe dumneavoastră¹²⁾. Mă gândesc în principal la teoria verificării semnificației și la felul în care el încearcă s-o îmbunătățească și să înlocuiască noțiunea de verificare cu cea de confirmare graduală înțeleasă în termeni probabilistici. Mă gândesc, de asemenea, la respingerea ideii naive că enunțurile neverificabile nu au semnificație, semn sigur că s-a întâmplat ceva cu criteriul pozitivist original al semnificației cognitive. Toate acestea se referă la dezacordurile fundamentale din dezbateră realism- anti-realism așa cum o concepeți dumneavoastră.

Michael Dummett: Probabil e adevărat. Este un efect lent al influenței lui Ryle pentru faptul că nu i-am acordat atenție lui Carnap.

4. Filosofia analitică, istoria ei și teza priorității

Fabrice Pataut: Haideți să lăsăm la o parte pe Carnap și să trecem la o altă întrebare. Recent ați fost interesat de istoria filosofiei. Pretindeți la începutul „Originilor filosofiei analitice” că filosofia analitică trebuie să-și înțeleagă propria istorie¹³⁾. Cred că acest lucru a fost sugerat de nemulțumirile lui Sluga privind prima dumneavoastră carte.

Michael Dummett: Posibil, în mod indirect. Altfel spus: remarcile lui Sluga m-au convins că nu am acordat destulă atenție contextului istoric. Dar nici eu nu am fost impresionat, la rândul meu, de modul lui de abordare. În special am fost dezamăgit de refuzul său de a acorda atenție lui Husserl. În cartea despre Frege, el afirmă că ar fi interesantă o comparație între Frege și Husserl dar că acest lucru depășește competența cărții. Sunt de părere că dacă dorești să scrii o carte despre Frege și timpul său aceasta trebuie să și faci. Apoi, în cartea lui Sluga nu este nimic productiv în ceea ce spune despre Lotze.

Lucrarea mea nu a fost doar un răspuns dat lui Sluga. Ea s-a datorat și lui Herman Philipse, un filosof olandez care a venit la Oxford în 1982 și 1983 și a dorit să țină un seminar despre „Investigațiile logice” ale lui Husserl. El a luat legătura cu mine pentru că, pe de o parte, era doar un vizitator și nu știam dacă cineva ar veni la seminariile sale, iar pe de altă parte nu știa dacă are voie să țină seminariile. M-am oferit să țin seminariile împreună cu el. Drept rezultat, am început să citesc „Investigațiile logice” și am devenit interesat. A fost deci o combinație. Celălalt motiv a fost să dau un răspuns întrebărilor la care Sluga nu a răspuns.

Fabrice Pataut: Care este atracția filosofică pentru o înțelegere de acest fel, o înțelegere a istoriei filosofiei analitice, dincolo de intere-

sul general – istoric și cultural? Marea majoritate a filosofilor analitici cred că un astfel de demers este inutil din punct de vedere filosofic.

Michael Dummett: Așa este. Însă la începutul secolului, când Husserl a publicat „Investigații logice”, fenomenologia nu exista ca și școală și nici filosofia analitică nu avea această calitate. Erau numeroase curente și ai fi fost tentat să-i pui pe Husserl și Frege împreună și totuși rezultatele diferă. Este o problemă interesantă din înțelegerea căreia rezultă multe lucruri. De ce se află în dezacord? Altfel spus: În însăși tradiția analitică există destui gânditori – Gareth, Evans este unul dintre cei mai vechi – care resping teorema fundamentală a filosofiei analitice, și anume prioritatea limbajului asupra gândirii.

Fabrice Pataut: Teza priorității.

Michael Dummett: Da, teza priorității. Mai mult, ei se regăsesc în tradiția analitică. Nu cred că Evans a citit ceva scris de Husserl. În cartea sa¹⁴⁾, Russell, Frege și Moore sunt pilonii de bază. Christopher Peacocke este un alt filosof de aceeași factură. Această situație sugerează o întrebare: Ce este esențial în filosofia analitică? Înainte ați fi spus, probabil, teza priorității. Toți au acceptat acest lucru care însă nu mai e valabil. Sunt acești autori filosofi analitici? Este destul de clar că sunt pentru că tipul analizei lor este dezvoltat din teoria fregeană a semnificației, din semantica fregeană. Deci problema determinării a ceea ce este esențial pentru filosofia analitică este într-adevăr o problemă interesantă. Dar cum poți determina acest lucru altfel decât dacă te întorci la originile sale? Ce deosebește această filosofie de altele? Unde anume apare dezacordul? Cred că trebuie depusă o muncă enormă.

Un alt lucru pe care nu l-am discutat în prima mea carte este faptul că nu înțelegem deloc influența reciprocă dintre Wittgenstein și Cercul de la Viena. Acest lucru se datorează *Tractatus-ului*. Wittgenstein l-a venerat pe Frege. Dar școala lui Russell l-a influențat mai mult decât cea a lui Frege. Cartea a fost scrisă în atmosfera de la

Cambridge, nu-i așa? Problemele la care s-a gândit au fost aceleași la care s-au gândit și Russell Ramsey și alții. Dar a existat și acest mare impact asupra unor oameni complet diferiți, într-o atmosferă diferită, la Viena. Ce s-a întâmplat de fapt? Care a fost legătura dintre Wittgenstein și acești oameni? Nu prea înțeleg, dar când vom înțelege, vom învăța numeroase lucruri, nu doar din punct de vedere istoric, ci mai ales filosofic.

Fabrice Pataut: Ați mai spus la începutul cărții că nu sunteți interesat de relațiile cauzale dintre autori și teorii, ci de posteritatea ideilor care erau în *spiritul vremii* la începutul secolului, idei care pot fi regăsite la autori care nu aparțin tradiției analitice, precum Bretano și Husserl.¹⁵⁾ La un moment dat afirmați că ceea ce vă interesează este posteritatea legitimă a acestor idei¹⁶⁾. Există și intruși, autori care pretind că aparțin tradiției analitice și de fapt nu este așa?

Michael Dummett: Este o întrebare foarte bună. Singurii care-mi vin în minte ca fiind intruși sunt autori diferiți care consideră că filosofia este terminată într-un fel sau altul. Printre ei sunt așa numiții urmași ai lui Wittgenstein. Desigur sunt unii ca Baker și Hacker, care cred că nu mai există probleme filosofice de elucidat¹⁷⁾. Odată ce ai atins nirvana, cum au făcut-o ei, îți dai seama că discuția filosofică devine un nonsens. Tot ceea ce poți face este să spui istoria și să evidențiezi ce fel de prostii vorbeau diferiți oameni. Este doar istoria pseudo-problemelor și a seriei de soluții nonsens propuse ca rezolvare. Asta este tot. Rorty, în Statele Unite dintr-o perspectivă ușor diferită a predicat aceeași doctrină.

Fabrice Pataut: Doctrina este predicată pe continent de mult timp.

Michael Dummett: Este adevărat? Cine o predică?

Fabrice Pataut: Derrida, spre exemplu. De asemenea a fost propovăduită de oameni care sunt convinși că există o discontinuitate fundamentală între problemele filosofice așa cum apar ele în stadii

diferite ale istoriei sau mai degrabă între succesivele constructe ale acestor probleme. În acest caz doctrina pare să fie o consecință directă a unei concepții istorice a filosofiei mai degrabă decât a unui credo în care oamenii ar crede orbește. În unele cazuri s-a sugerat ideea că soluțiile la problemele tradiționale își greșesc ținta a priori.

Michael Dummett: Dar Derrida nu pretinde a fi în tradiția analitică.

Fabrice Pataut: Dar influența continentală este mare asupra lui Rorty. Și prin Rorty asupra lui Putnam, în mod destul de curios.

Michael Dummett: Putnam respinge mult din ceea ce afirmă Rorty, însă este puțin influențat de el. Bine, haideți să-i catalogăm pe toți drept intruși.

Fabrice Pataut: Cum ar trebui deci să identificăm filosofia analitică? Mi se pare o sarcină destul de dificilă. Nu putem să o identificăm spunând că este un mănunchi de poziții de care toți filosofii analitici ar trebui să țină seama pentru că sunt filosofi analitici? (Astfel concep lucrurile unii autori de pe continent: filosofi analitici sunt toți fie empiriști, fie pozitivști). Nu putem să o identificăm după conținut dar nici după metodă. Nu există o singură metodă pe care toți filosofii analitici o adoptă când abordează o anumită problemă. Deci cum trebuie să facem? În „Originile filosofiei analitice” ați adoptat un punct de vedere foarte puternic și restrictiv asupra acestei probleme când ați pretins că *numai o analiză filosofică a limbajului* poate conduce la o analiză filosofică a gândirii¹⁸⁾. Mi se pare că din această perspectivă opera lui Gareth Evans nu este parte a tradiției. Poate ar fi dar doar un marginal.

Michael Dummett: Dar din punct de vedere istoric este, nu-i așa?

Fabrice Pataut: Din punct de vedere istoric este dar ar trebui să privim problema și din alt unghi. Gândiți-vă, de exemplu, la modalitatea lui Nelson Goodman de a explica la ce se reduce

nominalismul. El nu-și propune să spună ce *sunt* indivizii (cu toate că până la urmă face acest lucru). El este în primul rând preocupat să explice ce înseamnă să *descrii* lumea compusă din indivizi.¹⁹⁾ S-ar putea spune: "bine, dar e un mod tipic analitic de a proceda" problema metafizică e amânată până când problema lingvistică e înțeleasă sau rezolvată sau poate până când vom fi găsit o formulare satisfăcătoare a problemei lingvistice. Am putea găsi numeroase astfel de exemple.

Dar dați-mi voie să mă întorc la Evans și la analiza gândurilor singulare pe care el o propune în a sa „Understanding Demonstratives”, care în multe privințe se bazează pe respingerea tezei pe care dumneavoastră o considerați teza fundamentală a filosofiei analitice. Evans presupune că „a atribui un sens fregean unui termen singular înseamnă că există un anumit fel în care referentul său trebuie văzut (ca și referent) dacă termenul este înțeles”²⁰⁾ Dacă urmărm sfatul lui Evans, explicația noastră ar merge de la gând la enunț și apoi la termen. Vom *începe* prin a explica ce înseamnă să ai și să nutrești un gând despre un obiect particular iar mai apoi vom caracteriza semnificația enunțului ce conține o circumstanță a unui termen singular având ca referent obiectul în termenii expresiei *acelui* gând particular despre obiect. "Atitudinea noastră epistemică "- pentru a folosi expresia lui Evans – despre gândurile pe care le nutrim joacă un anumit rol în determinarea sensului. Ce rol ar trebui să atribuim tezei priorității în identificarea filosofiei analitice?

Michael Dummett: În mod sigur filosofia analitică nu poate fi considerată ca o doctrină. Am putea interpreta în sensul că odată respinsă teza priorității, intrăm în filosofia postanalitică. Am putea să o luăm ca o caracteristică definitorie. Dar ar fi greșit. Marea diferență dintre filosofi analitici și ceilalți constă în faptul că toți filosofi analitici presupun ceva asemănător cu semantica ce stă la baza logicii matematice, respectiv semantica fregeană. Nu neapărat în toate detaliile, dar ei presupun o anumită structură în care componentele

enunțurilor sau ale gândurilor – structura gândurilor se proiectează și se modelează pe structura enunțurilor – contribuie la valoarea semantică a enunțurilor și gândurilor. Această contribuție merge dincolo de stabilirea adevărului.

Fabrice Pataut: Este deci structuralitatea o caracteristică definitorie?

Michael Dummett: Nu numai structuralitatea ca principiu general, ci și compoziția împreună cu ideea de sintaxă asemănătoare predicatului logic standard. Acest lucru este însă vag și greu de aplicat în mod obișnuit unor filosofi ai limbajului. Dar cred că este fundalul și aceasta este ceea ce-i distinge pe filosofii analitici de alții. Mulți nu dau atenție logicii matematice. Aceasta însă a stat la baza celorlalte. Ea este inclusă în perspectiva pe care filosofii analitici o au asupra semnificației și conținutului.

Fabrice Pataut: Atunci este o problemă de stil? Mulți autori din domeniul filosofiei analitice de azi nu sunt interesați direct sau indirect de logica matematică.

Michael Dummett: Logica matematică este o structură vastă care se întinde dincolo de elementele ce se învață de obicei. Dar logica elementară este totuși fundalul concepției lor despre limbaj și gândire, în timp ce la ceilalți aceste cunoștințe elementare lipsesc. De fapt nu știu cum este. Dacă studiezi filozofia într-o universalitate franceză, și se predau elemente de logică matematică?

Fabrice Pataut: Da, însă mulți consideră că este complet irelevant pentru problemele filosofice profunde. Ei o văd doar ca pe o simplă disciplină tehnică de studiu.

5. Anti- realism, verificationism si filosofia minții

Fabrice Pataut: Aș dori să vă pun o serie de întrebări referitoare la relația dintre filosofia limbajului, filosofia minții și anti-realism. Dați-mi voie să încep cu anti-realismul pentru care dumneavoastră

pledați, sau mai degrabă, cu tipul de provocare pe care realistul trebuie să-l întâlnească. Mulți cred că tipul de semantică cu care sunteți de acord se reduce la o formă sau alta de verificaționalism. Așa stau lucrurile, de exemplu, în critica²¹⁾ lui Michael Devitt, care pune preț pe o astfel de interpretare, sau în lucrările lui Stephen Schiffer, cere în „Remnants of Meaning” aproape că vă acuză de behaviorism și verificaționalism.²²⁾ Desigur acestea sunt poziții filosofice cu care nimeni n-ar fi de acord astăzi. Și totuși este tentant să te gândești că teoria antirealistă a semnificației este apropiată, dacă nu identică cu teoria verificaționistă a semnificației. Care este diferența, dintre anti-realism, așa cum îl concepeți dumneavoastră, și această poziție oarecum învechită? Cum faceți distincție între ele?

Michael Dummett: Ați spus că nimeni nu ar fi un verificaționist. Am folosit de fapt în trecut termenul de „verificator” dar nu cred că este un termen bine ales. Termenul de „justificare” e mai bun, iar ideea pe care o apăr este că semnificația unui enunț este dată de tipul de justificare ce i se atribuie.

Există o mare diferență între verificaționismul Cercului de la Viena și tipul de teorie a semnificației pe care o susțin eu, și care constă în respingerea tipului de atomism ce era implicat în viziunea pozitivistilor. Pozitivistii vorbeau ca și cum fiecare propoziție putea fi considerată ca având un sens sau o semnificație independente de apartenența la un limbaj, adică independente de alte propoziții. Verificarea ar consta în unele secvențe ale experiențelor legate de sens. Acesta este evident un nonsens. Nu poți avea o teorie a semnificației care ignoră faptul că propozițiile noastre sunt parte a unui limbaj și se află în relație cu alte propoziții. În general, justificarea oricărei afirmații, a oricărui enunț, va implica nu numai experiența ci și inferența. Aceasta este diferența pe care Quine o face în faimosul său articol „Two Dogmas of Empiricism”.²³⁾ El încheie cu această imagine a limbajului ca o structură articulată cu unele lucruri...

Fabrice Pataut: ...la periferie...

Michael Dummett: ... și nu numai. Gândiți-vă la conceptul de semnificație pe care-l folosește, deși eu nu sunt pe deplin mulțumit. Adevărul este că el nu atacă pozitivismul pentru că este verifiționist ca atare. Dimpotrivă, imaginea cu care încheie are legătură cu corespondența dintre structura propozițiilor (și valorii de adevăr atribuite acelor propoziții) și experiență. Experiența are impact asupra structurii ca întreg. Totul este înțeles în termenii verificării (sau ai falsificării dacă doriți) și în termenii modificărilor care trebuie făcute asupra structurii sub impactul experienței. Ceea ce el atacă este concepția potrivit căreia fiecare enunț există prin el însuși.

Fabrice Pataut: izolat de restul limbajului

Michael Dummett: Exact. Este evident că impactul poate surveni de la periferie spre centru și că transmisia este realizată prin legături inferențiale, deși el nu explică exact cum. Ideea este următoarea: ar trebui să ne gândim la justificare, mai departe acest model empiric al unor secvențe de experiență a sensului putând lua orice formă. Din această cauză pozitivistii au trebuit să facă o distincție între exemplele empirice și cele matematice.

Fabrice Pataut: Sau enunțuri „formale” în general.

Michael Dummett: ... care au un tip de semnificație complet diferit. Dar în concepția pe care o susțin există o anumită ordine. Avem propoziții pur observaționale care pot fi verificate prin observație directă, fără mijlocirea inferenței. La celălalt capăt sunt lucruri stabilite prin raționament, precum teoremele matematice, și multe lucruri care ocupă o poziție intermediară. Aceasta e discordanța dintre anti-realism și verifiționism.

Într-un fel, diferența depinde de ceea ce înțelegem prin „verificare”. Dacă „verificare” înseamnă doar că aceasta este realizată în funcție de cum stabilim noi un enunț ca fiind adevărat sau fals, atunci teoria mea a semnificației este verifiționistă. Exceptând

faptul că eu nu insist ca pentru fiecare enunț să existe un mod de a stabili acest lucru. Dar trebuie să admit că sunt unele enunțuri pentru care nu există un mod conclusiv de verificare. Sunt cazuri în care enunțurile pot fi răsturnate. Este o caracteristică a semnificației unor enunțuri faptul că pot fi confirmate dar nu pot fi întemeiate. Putem vorbi de verifiacionism în sensul general, dacă vrei, dar nu în sensul atomistic și fără să apreciem ce formă ar putea lua justificarea.

Cred că „justificare” este un termen mai bun. Am folosit la început termenul de „verifiacionism” pentru că voiam să șochez oamenii. Toți spuneau: „pozitivismul a fost respins”. După părerea mea, Quine a fost cel care l-a respins. Majoritatea știau că noi nu mai credem acest lucru. Astfel că au fost șocați. Vreau să spun că, nu componenta verifiacionistă, ci cea atomistă a fost greșită.

Fabrice Pataut: Tot mai doriți să mențineți distincția analitic-sintetic?

Michael Dummett: Da, cred că e greșit să o abandonez.

Fabrice Pataut: În rezumat, afirmați că semnificația unui enunț este determinată sau fixată de condițiile de justificare, dar că aceste condiții nu pot fi interpretate în mod atomistic.

Michael Dummett: Așa este. Mai presus de toate, cred că aceste condiții vor include de obicei o componentă a inferenței. Deci limbajul depinde de limbaj.

Fabrice Pataut: dacă justificarea condițiilor nu poate fi interpretată atomistic nu ar trebui atunci să fie interpretată holistic? Înțelegerea unei propoziții va depinde întotdeauna de înțelegerea propozițiilor care stau undeva pe una dintre cărările care duc de la ele spre periferie sau invers. Nu mergem în direcția holismului?

Michael Dummett: Nu cred. Ajungem la holism dacă renunțăm la distincția dintre periferie și interior, nu-i așa?

Fabrice Pataut: Doriți să faceți o distincție între periferie / interior și analitic/ sintetic?

Michael Dummett: Vreau să am o *direcție*. Evident, inferența funcționează în ambele direcții. Vreau să am o relație de dependență a semnificației care merge într-o singură direcție, pentru că sunt de părere că n-am putea mânui limbajul dacă holismul ar fi corect. E drept, n-aș putea oferi o descriere sistematică a funcționării sale în cazul în care ar fi corect.

Aș mai putea adăuga ceva? Atacul asupra distincției analitic-sintetic are la bază o caracteristică a limbajului natural, și anume că presupune o doză mare de *joc*, ceea ce este justificat. Dacă ai vrea să oferi o teorie sistematică a semnificației, ar fi trebuit să împarți semnificația între diferitele construcții și cuvinte ale limbajului, realizând probabil că nu există un anume fel de a face acest lucru. Dacă s-ar cere să explicăm semnificația sau să explicăm ceea ce ar trebui să știm pentru a surprinde semnificația unei expresii, ar trebui probabil să atribuim aceeași semnificație diferitelor expresii. Aceasta presupune un fel de holism, în înțelegerea noastră a limbajului. Nu avem un mod de a spune direct: "ei bine, dacă nu înțelegem acest ceva, atunci acest ceva este cuvântul a cărui semnificație n-o cunoaștem". Pe de altă parte, comparați aceasta cu schema fregeană rigidă în care fiecare expresie are un sens bine determinat. Cred că este un ideal spre care tindem, și trebuie să facem acest lucru când există dispute și dubii în ceea ce privește justificarea lor. Construim teorii, iar când facem acest lucru ajungem la un acord în legătură cu ceea ce trebuie socotit a fi sensul sau definiția unui termen sau altul, astfel încât le punem în ordine în conformitate cu schema fregeană.

Nu vreau să spun că distincția analitic- sintetic are o aplicabilitate absolută asupra limbajului, așa cum este el, dar nici nu cred că ar trebui dată la o parte. Dimpotrivă, este ceva de care avem nevoie atunci când încercăm să rezolvăm neînțelegeri sau să dăm justificări lucrurilor pe care le vedem.

Fabrice Pataut: Aș dori să ne întoarcem la opoziția dintre filosofia limbajului și cea a gândirii. Am discutat-o în legătură cu teza priorității și rolul acesteia în identificarea filosofiei analitice. Aș dori să discutăm despre posibilitatea unei filosofii anti-realiste a minții în legătură cu teza priorității.

Ați afirmat că originile noțiunii de adevăr (sau falsitate) a unui element lingvistic (o propoziție, un enunț) se găsesc în distincția dintre capacitatea vorbitorului de a avea dreptate sau de a se înșela în ceea ce spune când face o afirmație.²⁴⁾ În acest caz noțiunea de afirmație este mai importantă decât cea de adevăr. Este greu de văzut cum putem face o analiză satisfăcătoare noțiunii de afirmare fără să avem în vedere noțiuni psihologice, noțiuni precum convingerea, dorința, intenția.²⁵⁾

Astfel, dacă noțiunea de afirmare e mai importantă decât cea de adevăr și dacă avem nevoie de noțiunea de afirmare pentru a da o descriere filosofică a noțiunii de adevăr, se pare că trebuie să apelăm la noțiunile psihologice pentru a explica noțiunea de adevăr, nu credeți?

Michael Dummett: Înțeleg întrebarea, dar mai întâi aș dori să spun ceva pentru a clarifica poziția pe care doresc să o apăr. Cred că noțiunea de afirmare corectă sau incorectă este mult mai primitivă decât noțiunea de adevăr. Sunt destule exemple în filosofie de autori care spun: „cutare și cutare forme de expresie nu sunt enunțuri cu condiții de adevăr definite”. Hilbert a spus acest lucru în legătură cu enunțurile aritmetice cu cuantificare nelimitată. Ceea ce ei vor să spună este că trebuie să interpreteze aceste enunțuri sub forma unor cerințe. Acest lucru este evident în interpretarea lui Hilbert asupra enunțurilor existențiale cuantificabile ca fiind comunicări incomplete. Ideea este că avem o justificare în a le afirma atunci când dăm un exemplu. Din această perspectivă, distincția este dintre adevărul obiectiv și falsul obiectiv. Distincția crucială este exprimată în funcție de ceea ce putem face și dacă ne putem justifica cerințele. Aceasta se potrivește perfect cu ideea de afirmare corectă versus afirmare incorectă.

Diferența dintre această perspectivă și considerarea unei afirmații ca având valoare de adevăr, este aceea conform căreia condiția de adevăr trebuie să fie independentă de condiția mea epistemologică și de tot ceea ce fac eu, exceptând, firește, enunțurile ce se referă la mine. Ideea este că afirmația este adevărată sau falsă, independent de faptul că pot să o justific sau nu. În timp ce din alte perspective, ne gândim la ea dacă o putem justifica sau nu. Acest lucru îl am în minte atunci când spun că noțiunea afirmării scoate la iveală o cale care duce spre noțiunea de adevăr. Dar trebuie să mergi mult mai departe pentru a ajunge la noțiunea de adevăr propriu-zisă. Pentru a ajunge acolo trebuie să te întrebi: „de ce să nu consideri aceasta drept o cerință? De ce trebuie să o apreciez obiectiv, independent de mine?”

Cred că ceea ce trebuie să resping din argumentația ta este pretenția că afirmarea trebuie să fie explicată psihologic. Știu că a existat o perioadă în care atât Wittgenstein cât și Russell au spus acest lucru, însă eu nu cred că e nevoie. Cred că este o problemă complicată. Afirmația există ca un act exterior. Când ai o propoziție pe care trebuie să o înțelegi asertoric, înăuntrul ei mai este și actul de judecată, atunci când judeci ceva ca fiind adevărat. Cred că e mai bine să privești judecata ca o internalizare a unui act exterior de afirmare, decât în sens invers, să privești afirmarea ca expresie a unei stări interne sau a unui act interior.

Iată o problemă care apare „Philosophical Investigations”: „care este jocul de limbaj al afirmației?” De fapt Wittgenstein crede că nu există afirmare. Există doar cazuri diferite, însă întrebarea cred că este îndreptățită.

Nu prea suntem tentați să explicăm ce înseamnă să dai o comandă în termeni psihologici. În mod normal dacă o persoană într-o poziție superioară dă un ordin, presupun că aceasta dorește ca persoana căreia i-a dat ordinul să-l îndeplinească. Dar nu trebuie să presupui că a avut și alte motive pentru care a dat ordinul.

Adevărul este că persoana aflată într-o funcție de comandă a dat ordinul din diferite motive. Ceea ce avem de făcut este să descriem jocul de limbaj al comenzii și cred că același lucru este valabil și pentru afirmație. Nu este nici pe departe atât de evident deoarece consecințele nu sunt atât de mari ca în cazul unei comenzi. Este însă mult mai complicat de descris, dar cred că tocmai acesta este jocul de limbaj al comunicării, care înseamnă mai degrabă să vorbim despre lucruri decât despre stări interne.

Fabrice Pataut: Așadar avem nevoie de o descriere a actului lingvistic al afirmării? E posibil acest lucru fără să luăm în considerare intențiile, dorințele, convingerile și alte atitudini declarative?

Michael Dummett: Eu sper că da. Însă dacă spui: „Bine. Continuă și fă-o”, atunci îți voi răspunde că nu pot să fac acest lucru pentru că se bazează pe o întreagă teorie a semnificației și nu știu exact cum să procedez.

Fabrice Pataut: Atunci vă voi întreba altceva. A doua întrebare legată de filosofia limbajului 'versus filosofia minții se referă la conținutul dezbaterii realism-antirealism. Această dezbatere așa cum o concepeți dumneavoastră nu se referă la detalii lingvistice (enunțuri, propoziții) din cel puțin trei motive: în primul rând pentru că ar trebui să se refere la credințe și la stări de credințe, întrucât noi evaluăm credințele în termenii adevărului și falsității; în al doilea rând semnificația este o acțiune *cognitivă*. Este ceea ce vorbitorii și agenții înțeleg sau știu atunci când înțeleg sensul unui enunț sau știu care este sensul, iar problema cunoașterii modalității în care înțelesul e reprezentat mental contează foarte mult. În fine problema dacă noțiunea de adevăr trebuie să fie constrânsă sau nu epistemologic vizează în mod direct natura *conceptului* de adevăr pe care-l formăm sau nu în mod legitim.

Având în vedere faptul că dezbaterea nu se poate opri numai asupra înțelegerii lingvistice, ci trebuie extinsă și cu privire la

formarea conceptului, nu ar fi posibil să interpretăm aceasta ca o dezbateră în cadrul filosofiei minții, adică nu doar despre semnificația propozițiilor ci și despre conținutul mental?

Michael Dummett: Aș putea fi de acord cu dumneavoastră. Într-adevăr, acesta n-a fost un subiect strâns legat de disputele metafizice despre realism, ci cred că a fost doar o problemă de limbaj, de semantică. Vorbeam mai devreme despre teza priorității. Dacă cineva este adeptul lui Evans și Peacocke și crede că trebuie să descrii structura gândurilor independent de expresia lingvistică, aceeași diferențiere apare între o considerare în termenii condiției de adevăr și alta în termenii justificării în cazul în care o recunoaște ca fiind adevărată. Aceeași întrebare apare și la Evans și Peacocke.

Fabrice Pataut: ar trebui să concluzionăm atunci că nu este nici un avantaj să luăm problema ca o dezbateră în cadrul filosofiei minții?

Michael Dummett: nu cred că ar fi vreun avantaj. După cum cunoașteți, eu cred în teza priorității. Diferența dintre cele două abordări este că filosofia minții și a gândului tind să fie solipsiste. Discuția se referă la subiectul *individual*, la conținutul pe care individul îl dă gândului, cum îl recunoaște ca fiind adevărat ș.a.m.d. Acestea nu prea au legătură cu comunicarea și nu vom primi un răspuns satisfăcător atâta timp cât nu discutăm în termenii comunicării. Dar aceasta este o dezbateră mai amplă.

Fabrice Pataut: sunt două probleme distincte în ceea ce privește teza priorității: este una *metodologică* și o alta referitoare la *conținutul* dezbaterii realist 'vs. anti-realist. Problema se pune să decizi dacă sau nu filosofia gândirii poate fi abordată *numai* din perspectiva filosofiei limbajului sau dacă limbajul precede sau nu gândul în ordinea explicației. Aceasta este o chestiune metodologică. O altă problemă se referă la a decide dacă dezbateră se referă sau nu la conținutul mintal. Interesează dacă semnificația unei propoziții este determinată de condițiile de adevăr și dacă problema cunoașterii faptului că conținutul gândului

este exprimat sau nu de propoziție (și determinat de condițiile sale de adevăr) reprezintă, de asemenea, o parte a dezbaterii. Există, într-adevăr două probleme distincte: cea metodologică și cea privind conținutul. Mi se pare că puternica poziție metodologică pe care ați ales-o nu are aici o legătură cu a doua. Ele sunt logic distincte. Astfel, răsturnarea axiomei fundamentale a filosofiei analitice nu are nici o importanță și suntem perfect îndreptățiți să începem cu problema conținutului gândurilor noastre. Pe de altă parte, încheiem cu aceleași probleme.

Michael Dummett: Cred că e perfect adevărat. Cred că este o chestiune de metodologie. Acesta este și motivul pentru care, într-o mare măsură, așa cum ați spus, răsturnarea axiomei fundamentale a filosofiei analitice nu împiedică de fapt comunicarea dintre cei care sunt de o parte sau alta. Dar există un punct în care ei se despart și care are legătură cu metodologia. Respectiv, filosoful gândirii nu dă atenție lucrurilor care au legătură cu schimbul verbal, ori limbajul, evident, precede în ordinea explicației. Limbajul este un lucru comun. În primul rând este un mijloc de comunicare.

Fabrice Pataut: Tocmai pentru că este un lucru comun sunteți de acord cu teza priorității.

Michael Dummett: Da.

Fabrice Pataut: Dar și gândurile lui Frege sunt un lucru comun. Cineva ar putea foarte bine să fie în favoarea tezei priorității argumentând cu faptul că aceasta evită psihologismul. Dar care este capcana psihologismului dacă nu credința că gândurile sunt parte a fluxului conștiinței? Mi se pare o problemă crucială a decide dacă confuzia dintre *Gedanke* și *Vorstellung* derivă din respingerea tezei priorității. Să presupunem că urnăm sugestia lui Evans pe care l-am discutat mai devreme. Facem psihologie, oare, în sensul criticat de Frege și Husserl? Trebuie să demonstrăm că modalitatea în care este gândit referentul, modul său de reprezentare la nivelul gândirii este parte a fluxului conștiinței? În linia lui Frege trebuie să spunem: „Da,

există un punct în care trebuie să susținem teza priorității. El oferă o bună protecție împotriva capcanelor psihologismului”. Dar este oare această confuzie între *Gedanke* și *Vorstellung* de neocolit? Respingerea tezei priorității nu este oare o cale de ocolire?

Michael Dummett: Desigur, e prea mult să spui ceva de genul „în momentul în care faci acest lucru cazi în psihologism”. Nu spun acest lucru dar cred că este necesar pentru un filosof al gândirii, la fel ca și pentru un filosof al limbajului să respecte principiul contextului. Dacă avem în vedere ce a spus Evans despre modurile diferite de a ne gândi la referent și la referenți, trebuie să recunoaștem că felul în care ne gândim la un obiect este parte a unui gând complet. Felul în care ne gândim la un obiect este ca un ingredient al întregului gând. Nu are sens să vorbim despre aceasta independent de ...

Fabrice Pataut: ... contextul în care este fixat.

Michael Dummett: Așa este. Trebuie să te întrebi: „Ce înseamnă să ai un gând complet?”. Dacă nu vrei să cazi în explicații psihologice asupra acestui lucru trebuie să-l tratezi ca pe obiectul unei atitudini afirmative, așa cum făcea Frege însuși. Înseamnă că crezi ceva. Trebuie să fie conținutul atitudinii afirmative. Aceasta face Peacocke. El își construiește teoria pe faptul că o ființă lipsită de limbaj se poate manifesta.²⁶⁾

Fabrice Pataut: Și el ia aceste gânduri în sensul lui Frege, Gedanken.

Michael Dummett: Exact. Și ele sunt obiectele credințelor ori dorințelor sau unul din aceste lucruri. Deși nu cred că un astfel de program ar avea succes, nu poate fi acuzat chiar de psihologism. Dacă cineva ar putea face o caracterizare a atitudinilor propoziționale fără referire la expresia lor, lucrurile ar merge. Nu cred că Peacocke sau oricine altcineva au dovedit acest lucru.

Fabrice Pataut: Sunteți foarte pesimist referitor la perspectivele filosofiei minții. Ce credeți despre știința cognitivă?

Michael Dummett: Sunt pesimist în legătură cu acesta. Nu sunt pesimist în privința oamenilor care se îndreaptă spre filosofia gândirii. John Campbell este unul dintre ei. Sunt sigur că ei vor descoperi numeroase lucruri în investigațiile lor chiar dacă premisa de bază e greșită și chiar dacă greșesc răsturnând teza priorității. Ceea ce vor descoperi va rămâne și ei vor fi capabili să o transpună din gând în limbaj în cazul în care revin la teza priorității. În al doilea rând, e interesant de observat cât de departe vor merge. Interesant este că dacă acest lucru reușește atunci teza priorității va fi complet greșită și nu va mai prezenta nici un interes. Dar și așa este interesant de văzut unde poate ajunge un program bazat pe respingerea tezei.

Fabrice Pataut: Și de asemenea cât de departe.

Michael Dummett: Cât de departe și cât de exact. Este însă o problemă destul de confuză. Chiar și Frege credea că teza priorității este relativă la noi. El credea că ființele fără limbaj pot sesiza aceleași gânduri ca și noi, dar fără a fi îmbrăcate în expresii lingvistice. Dar nu a dat nici o explicație în acest sens. A subliniat doar că nu este contradictoriu să fie așa. Ce înseamnă asta? Dacă cei care se îndreaptă spre filosofia minții au dreptate atunci când vor oferi și o explicație. Este un fapt accidental că putem sesiza gândurile prin intermediul limbajului. Ce ne determină să facem acest lucru? Toate aceste întrebări sunt naturale și foarte interesante. Sper că vor dezvălui ceva în final.

Fabrice Pataut: Este o tendință puternică acum în filosofia analitică să se treacă brusc la filosofia minții în defavoarea celei a limbajului. Este destul de clar că americanii se îndreaptă spre această direcție. Se scrie din ce în ce mai mult în domeniul filosofiei minții.

Michael Dummett: După părerea mea o mare parte a acestei filosofii este de slabă calitate.

Fabrice Pataut: Diferența dintre filosofia engleză și cea americană pare să crească în acest moment. Aceasta se datorează în mare măsură impactului imens pe care știința cognitivă l-a avut în SUA.

Michael Dummett: Cred că aveți dreptate. Aceasta nu mă îngrijorează însă deloc, deoarece consider că filosofia americană se află în mare parte pe un drum greșit.

Fabrice Pataut: Vă referiți în special la filosofia minții?

Michael Dummett: Desigur este mai puțin adevărat când ne referim la Kripke, Putnam sau Davidson. Dar tendința generală, cea scientistă, se îndreaptă spre o direcție sterilă.

Fabrice Pataut: Vă referiți la materialism, la fizicalism?

Michael Dummett: Și la toate celelalte care nu vor duce nicăieri.

Fabrice Pataut: Pot duce la un singur lucru. Ne aflăm acum într-o poziție opusă celei în care se aflau Brentano și Husserl. Ei au considerat intenționalitatea ca fiind *marca ireductibilă* a mentalului în timp ce noi ne considerăm a fi doar carne și sânge, ființe fizice și ne întrebăm: „Cum poate acest lucru să aibă intenționalitate? Cum pot mașinile să aibă intenții și gânduri?” Și încercăm să dăm socoteală pentru intenționalitate în termeni naturaliști.

Michael Dummett: Ei bine, aceasta este o întrebare filosofică. Dar sper ca filosofia engleză să ia seama la ceea ce se întâmplă în alte țări europene și mai puțin la ce se întâmplă în America. Limba este aceea care-i conduce pe oameni să facă acest lucru. Este mult mai ușor să citești articole din ziarele americane. Este uimitor, sunt oameni precum Johnathan Barnes, Kevin Mulligan, Peter Simmons și alții care au reușit să se adapteze predării în străinătate. Foarte puțini absolvenți au reușit acest lucru, însă, în principal cred că din cauza limbii. Aceasta ne duce la gândul predării limbilor străine în școli. Ar trebui poate să avem cursuri de limbă pentru absolvenții de colegii, să le cerem să stăpânească cel puțin o limbă de circulație europeană.

Fabrice Pataut: Haideți să ne întoarcem la situația din SUA. Este șocant că opera dumneavoastră, de exemplu, nu are un foarte mare ecou acolo. Puțini sunt cei care au citit-o. Putnam este printre ei. La fel și Brian Loar și Paul Horwich care predau în SUA. Același

lucru s-a întâmplat cu opera lui Gareth Evans; puțini filosofi americani s-au oboșit să o citească.

Michael Dummett: Este adevărat și e mare păcat. Însă Putnam poartă parțial răspunderea pentru aceasta. El a scris o recenzie foarte proastă la „The Varieties of Reference” prin care l-a îndepărtat pe Evans complet. Nu știu de ce a făcut acest lucru. Probabil dintr-o severă judecată greșită. S-ar putea să nu fi influențat prea tare, se poate să fi fost un simptom mai degrabă decât o cauză. Nu știu exact. Este adevărat că ar trebui să-l citească pe Evans pentru că sunt numeroase „comori” în acea carte.

6. Anti-realism și etică

Fabrice Pataut: Am o ultimă întrebare care se referă la etică. Se pare că nu există o doctrină filosofică consecventă sau o *Weltanschauung*, pe care unii ar numi-o *anti-realism global* și care ar consta într-un anti-realism despre matematică, lumea naturală, viața mentală, agenții morali, etc.

Michael Dummett: Se pare că nu există.

Fabrice Pataut: Dar este adevărat că nu ați combătut niciodată această poziție. Există totuși un șir de dispute filosofice care au o formă comună și anume aceea a unui conflict între o interpretare realistă și alta anti-realistă cu privire la enunțurile unor clase, i.e.: enunțuri matematice, enunțuri despre lumea naturală, viața mentală, comandamente etice ș.a.m.d. Dezbateră pe care o concepeți atât dumneavoastră cât și Crispin Wright se poate aplica și eticii. Există, să spunem problema realismului privind faptele și valorile morale. Întrebarea este următoarea: ce importanță poate avea provocarea anti-realistă în fața realismului în etică?

Dați-mi voie să fiu mai explicit? Există cel puțin două căi de exprimare a realismului moral: în termenii faptelor și în termenii valorilor. În ceea ce privește faptele, aceasta se poate exprima astfel:

există fapte morale obiective care sunt parte a edificiului lumii și mai există scopul de a le descoperi. Este un adevăr obiectiv să spunem faptul că sclavia este nedreaptă. Să discutăm acum realismul moral al valorilor. Realismul moral se reduce în aceste condiții la următoarele: unele acțiuni, practici sau instituții trebuie adaptate sau dimpotrivă criticate și abandonate în funcție de capacitatea lor de a susține sau de a promova valori pe care noi suntem îndreptățiți să le acceptăm obiectiv sau să le respingem. Scopul deliberării morale este să descopere care valori trebuie adoptate și care trebuie respinse. Când scopul este atins putem spune *că am descoperit ceva obiectiv*. Să ne întoarcem la exemplul cu sclavia: un realist ar putea să-și argumenteze poziția susținând că valorile asociate cu instituția și practica sclaviei trebuie abolite, cauzele care stau la baza acestei poziții fiind obiective. Scopul deliberării morale este să ne determine să luăm decizii și în cazuri mai puțin clare decât sclavia precum avortul sau eutanasia.

Mi se pare că argumentul anti-realist împotriva realismului moral *interpretat în termenii faptelor* ar trebui să fie un argument în sprijinul unei forme sau alta de non-cognitivism. Dacă nu mă înșel, un anti-realist ar trebui să susțină că pretențiile morale sunt vide cognitiv în sensul că nu putem relata faptele morale. Deci nu avem nici o descoperire. Întrebarea mea este următoarea: la ce se reduce argumentul anti-realist împotriva realismului moral *interpretat în termenii valorilor*? Ar trebui ca un antirealist să susțină o formă sau alta de relativism și să argumenteze că acțiunile, practicile și instituțiile noastre sunt fie drepte, fie nedrepte doar relativ la un set de credințe culturale care formează baza condițiilor justificărilor noastre, astfel încât toate „justificările” noastre etice pot fi prejudiciate într-un sens puternic?

Doriți să pledați în favoarea unor forme sau alta de anti-realism în etică? Dacă doriți acest lucru, care e poziția dumneavoastră?

Michael Dummett: Voi încerca să vă dau un răspuns. Pot să vă dau doar un răspuns foarte succint pentru că, din păcate, nu m-am gândit la aceasta până acum.

Mi se pare că aplicarea ideilor anti-realiste în etică ar trebui să schimbe termenii dezbaterii pentru următoarele motive. Tipul de antirealism pe care eu l-am luat în considerare nu este subiectivism. Este complet obiectiv și își asumă obiectivitatea în sensul că dacă un enunț este sau nu justificat, aceasta reprezintă o problemă obiectivă. Gândiți-vă la matematica: fie că ai sau nu argumentația unui enunț, aceasta este o problemă obiectivă. Nu corelăm enunțul cu vreo realitate morală independentă. Avem în vedere formularea unei *pretenții* a cărei justificare este obiectiv întemeiată sau obiectiv neîntemeiată. Dacă cineva ar adopta o astfel de poziție antirealistă în etică, atunci nu s-ar pune problema ca aceasta să fie una subiectivă. Cred că ar fi greșit să o calificăm drept o poziție non- cognitivă. Justificarea este o problemă a justificării *cognitive*. Pe de altă parte, ar trebui să ne gândim că singura alternativă la o poziție subiectivistă în etică ar fi o imagine realistă a enunțurilor etice descriind o realitate care există independent de noi sau să facem enunțurile adevărate sau false obiectiv. Explicația unor astfel de enunțuri constă în faptul că persoana care le face este în principiu în stare să le justifice.

Această chestiune ar trebui investigată dar nu pot să spun exact de ce justificare avem nevoie, ce ar constitui justificarea unui enunț etic.

Fabrice Pataut: Sau a unui enunț *normativ* în particular.

Michael Dummett: Așa este. Nu voi încerca *acum* să explic acest lucru, dar aceasta ar fi linia pe care trebuie să mergi dacă vrei să vezi cum arată anti-realismul etic. Ar fi probabil o poziție de mijloc.

Fabrice Pataut: Poate o poziție înrudită cu cea a lui Wiggins? Wiggins vrea să apere cognitivismul combinat cu o sub-determinare care privește pretențiile morale.²⁷⁾ Din acest punct de vedere cogniti-

vismul este aliatul natural al realismului. Dacă Wiggins are dreptate, atunci e vorba de o intuiție superficială. Avem tendința să credem că teismul este un aliat natural al realismului. Dumneavoastră discutați despre teismul la sfârșitul lucrării *The logical Basis of Metaphysics*.²⁸⁾

Michael Dummett: Nu prea mult.

Fabrice Pataut: Acolo sugerați că *teismul* nu este necesarmente un aliat al realismului.

Michael Dummett: Acest lucru aș dori să-l argumentez. Poate fi o trecere nelegitimă, dar dă-mi voie să mă întorc la Platon și la vechea dilemă: „ceva este bun pentru că Dumnezeu dorește acest lucru, sau Dumnezeu dorește acel ceva pentru că este bun?” A.J. Ayer a fost foarte pătrunzător argumentând că a doua parte a problemei se reduce la o sugestie nevalidă și că de aceea Dumnezeu nu este important pentru judecata etică. Wittgenstein, dimpotrivă acceptă foarte greu ideea de a fi în favoarea primei părți și de a o considera pe cea de a doua complet superficială. Mie mi se pare că dacă cineva crede că Dumnezeu comandă sau dorește ca noi să ne comportăm într-un anumit fel, atunci acest lucru este suficient pentru a ne comporta ca atare. Dar aceasta înseamnă că trebuie să ai un refugiu într-un anumit mijloc de a ști care este voința lui Dumnezeu în timp ce părerea tradițională este că noi putem să percepem ce e bine și ce e rău și să deducem din aceasta ce ne cere Dumnezeu. Dă-mi voie să-ți spun că direcția demonstrației noastre trebuie să fie în conformitate cu a doua linie.

Fabrice Pataut: Cred că discutăm de foarte mult timp și va trebui să ne oprim aici. Vă mulțumesc foarte mult.

Michael Dummett: Vă mulțumesc și eu. Discuția noastră m-a bucurat enorm.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Proiectul traducerii acestei lucrări s-a născut cu ani în urmă, în 1996, când mă aflu la o specializare în cadrul Universității Ludwig Maximilian din München, la Institutul de filosofie, logică și teoria științei. Aici m-am împrietenit cu colegul Fabrice Pataut, cercetător științific la Institutul de istorie și filosofia științelor și tehnicii, profesor la Universitatea din Paris¹⁾, care se găsea la o specializare la München în aceeași perioadă. Fabrice Pataut îl cunoștea personal pe Michael Dummett, o somitate a filosofiei de tradiție analitică de la Oxford, iar în lungile noastre discuții mi-a făcut propunerea de a traduce lucrarea de față. În anii următori, Fabrice Pataut ne-a onorat prin comunicările sale științifice și prin prezența sa la activitățile organizate de departamentul de filosofie al Universității din Timișoara, iar proiectul traducerii a prins viață. Îi mulțumesc și pe această cale lui Fabrice Pataut.

Michael Dummett a acceptat cu plăcere ideea traducerii lucrării sale în limba română și s-a ocupat de obținerea drepturilor de traducere și publicare pentru Editura Dacia din Cluj-Napoca. Îmi exprim gratitudinea față de Michael Dummett și mulțumesc, de asemenea, Editurii Dacia pentru înțelegerea necesității de a publica această carte în limba română.

Efortul traducerii n-a fost unul ușor. Textul lui Michael Dummett n-a fost inițial „o carte”, ci o suită de conferințe. Apoi a apărut ideea cărții și versiunile în germană, italiană și franceză. Traducerea a avut la bază ediția engleză din 1993. Cum cartea a fost mereu „în lucru” de

la o versiune la alta, în traducerea de față am avut în vedere și edițiile în limba franceză și în limba germană, neezitând ca, în unele cazuri, să urmez aceste versiuni când mi s-au părut mai apropiate exprimării în limba română. În legătură cu unii termeni și expresii greu de tradus în românește fără echivocuri, m-am consultat nu o dată cu colegii mei de la secția de filosofie a Universității din Timișoara. Le mulțumesc și cu acest prilej.

Față de ediția în limba engleză, textul de față include la sfârșitul lucrării și interviul luat de Fabrice Pataut lui Michael Dummett în 1992 și publicat în *Philosophical Investigations*, nr.1/1996. De comun acord cu cei doi, am considerat că includerea acestui interviu, după cel al lui Schulte (cuprins în ediția engleză), completează fericit o serie de informații și aprecieri binevenite pentru cititorul român.

Traducerea în limba română cuprinde două tipuri de note: în primul rând, notele autorului (ca și ale autorului interviului), trecute pe capitole la sfârșitul volumului; în al doilea rând, notele traducătorului, care sunt trecute la subsolul paginilor și sunt semnalate cu asterisc.

În speranța că lucrarea de față – extrem de utilă și în limba română, după opinia mea – va aduce cititorului măcar o parte din satisfacția pe care am încercat-o făcând traducerea, bucuria va fi deplină că efortul n-a fost zadarnic. Pentru eventualele greșeli ori neclarități, probabil inerente unor atari întreprinderi, îmi cer scuze și sunt singurul răspunzător.

Ioan Biriș

NOTE ȘI REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

Prefață

1. *Lingua e Stile*, Anna XXIII, 1988, pp.3-49; 171-210
2. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London, 1949
3. D. Bell, *Husserl*, London and New York, 1990
4. Vezi, H. Philipso, „The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations”, *Philosophy Research Archives*, vol.XII, 1986-7, pp.293-328, ca un excelent exemplu al contribuției sale la seminar.
5. „On the Origins of Analytic Philosophy”, *Grazer philosophische studien*, vol.35, 1989, pp.153-173.
6. In D. Bell and N. Cooper (eds.), *The Analytic Tradition: Meaning, Thought, and Knowledge*, Oxford, 1990, retipărit în M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991.

Capitolul 2

1. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Ed. J. McDowell, Oxford, 1982;
2. G. Frege, *Die Grundlager der Arithmetik*, Breslau, 1984;
3. G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, tr. H. Kaal, ed. B. McGuinness, Oxford, 1980, p. 68
4. G. Frege, *Posthumous Writings*, tr. P. Long and R. White, Oxford, 1979, p. 270;
5. Ibid., p. 255;
6. G. Frege, *Begriffsschrift*, Halle, 1879 paragrafele 9-10;
7. G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, p. 142;
8. G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I, Jena, 1893, vol. II, Jena, 1903;
9. G. Frege, *Grundgesetze*, vol. I, Part. I, paragraful 32;
10. G. Frege, *Erkenntnisquellen*, 1924-5, *Posthumous Writings*, p.269;
11. G. Frege, *Der Gedanke*, 1918;

12. G. Frege, *Posthumous Writing*, p.252. A se vedea, de asemenea, *Der Gedanke*;
13. G. Frege, *Die Verneinung*, 1918;
14. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Psihologosoficus*, 4.062;

Capitolul 3

1. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, 4022;
2. Alfred Tarski, „Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen”, *Studia philosophica*, vol.I, 1935, pp. 261-405;
3. Donald Davidson, „Reply to Foster”, in *Truth and Meaning*, ed. G.Evans and J.McDowell, Oxford, 1976, p.35.

Capitolul 4

1. Cf.G. Frege, *Der Gedanke*, pp. 69-77
2. Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, vol.1,1837, paragraful 48
3. G. Frege, *Grundgesetze* vol.1, p. XVIII; *Der Gedanke*, p. 76;
4. Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Halle, 1891; retipărită în *Husserliana*, vol.12, ed. L.Eley, Haga, 1970;
5. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, I-154 (vezi și p.59)

Capitolul 5

1. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1874, Book II, chap1, section2, p.108;
2. *Psychologie*, Book II, chap 1, section 3, p.104 and chap 9, section 2, p.348;
3. *Psychologie*, Book II, chap 1, section 5, p.115;
 Limba germană are două cuvinte, *Gegentand* și *Objekt*, în timp ce engleza are numai unul, „object”. De aceea am redat cuvintele din germană în paranteze drepte. Am încercat însă să disting
Objektiv / *Objektivitat* de *gegenstandlich* / *Gegenstandlichkeit*, traducând în primul caz prin obiectiv / obiectivitate și în cel de-al doilea caz prin obiectual / obiectualitate.
4. *Psychologie*, Book, chap 1, section2;
5. *Psychologie*, Book, chap 1, section5;

6. Vezi L. Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Oxford 1953, I.... 445,458,476 etc.;
7. Scrisoare către Oskar Kraus din 1909, citată de Kraus în a sa Introducere la a doua ediție a *Psychologiei*, Leipzig, 1924. Barry Smith, în nota de subsol nr.3 din lucrarea sa „On the Origins of Analytic Philosophy”, *Grazer philosophische Studien*, vol.35, 1989, pp. 153-73, face observația că acest înțeles lipsește din context. În ceea ce mă privește, nu pot să mă pronunț dacă lucrurile stau așa sau ar trebui să avem în vedere și alte sensuri posibile.
8. Observația suplimentară 9, adăugată de Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, 1911, a fost republicată în Cate a II-a, a *Psychologiei* cu încă 11 observații suplimentare, p.145;
9. D. Follesdal, „Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception”, în H. L. Dreyfus (ed), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass., and London, 1982, pp. 31-41; vezi p.32;
10. G. Frege, „Über Sinn und Bedeutung” (1892), p.31.
11. *Klassifikation*, p. 123; *Psychology*, p.272
12. „Propoziția ‹ Leo Sachse este un bărbat › reprezintă expresia unui gând numai dacă ‹ Leo Sachse › desemnează ceva. De asemenea, propoziția ‹ Această masă este rotundă › reprezintă expresia unui gând numai dacă cuvintele ‹ această masă › nu sunt vide, ci desemnează ceva pentru mine.” Cu privire la observațiile timpurii despre Logica lui Lotze, a se vedea G. Frege, *Posthumous Writings*, ed. P. Long and R. White, Oxford, 1979, p.174.
13. Publicat în *Husserliana*, vol. XXII, ed. B. Rang, the Hague, 1979. A fost omisă prima parte, care s-a pierdut. Părțile următoare ale textului constituie în prezent bazele unei ediții noi publicată în *Brentano- Studien*, vol.3, 1990-1991, pp.137-176, cu un comentariu al lui Karl Schumann. Pentru o discuție clarificatoare a acestui eseu, vezi H. Philipse, „The concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations”, *Philosophy Research Archives*, vol. XXII, 1987, pp.293-328, section VI;
14. *Husserliana*, vol. XXII, p.336; vezi H. Philipse, op. cit, p.312;
15. *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1901, 1913, Investigation V, ... 20;
16. G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford, 1982, pp.46-51.

Capitolul 6

1. L.Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953. „Când mă gândesc în limbaj, acolo nu se află < semnificații > care trec direct din expresia lingvistică, ca un adaos. Dar limbajul este vehiculul gândirii” (I-329).
„Gândirea nu este un proces necorporal care împrumută vorbirii viață și sens și care ar putea fi detașat de vorbire” (I-339).
2. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1901, ed. a doua, revizuită în 1913, retipărită în 1980, Tübingen.
3. *Philosophical Investigations*, I-584. „Să presupunem, acum, că eu stau în camera mea și aștept ca N. N. să-mi aducă niște bani. Și să presupunem o clipă că această stare ar fi fost izolată de contextul său. Ce s-ar întâmpla în timpul în care nu aștept ? Mă gândesc, de exemplu, la cuvintele pe care le-aș putea exprima în acest timp. Însă ele n-ar mai aparține acestui limbaj. Și în alte circumstanțe instituția banilor nici nu există ”.
4. Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, London, 1887: „Atunci când eu folosesc un cuvânt, spune Humpty Dumpty, el înseamnă exact ceea ce vreau eu, nici mai mult nici mai puțin”(cap.VI).
5. E. Husserl, „Formale und Transzendente Logik”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol.10, 1929 (pp.1-298), p.3, p.20; retipărită cu titlul *Formale und Transzendente Logik* în Husserliana, vol. XVII, ed. P. Janssen, the Hague, 1974, pp.26-7.
6. Dar „gloria” nu reprezintă „un argument indubitabil”, obiectează Alice : *Through the Looking-Glass*, cap. VI.
7. Dacă spun propoziția < Domnul Scot nu este un Scot >, eu înțeleg primul < Scot > ca un nume propriu, iar pe al doilea ca un nume comun. Prin ce diferă, în mintea mea, primul de al doilea <Scot> ?
(presupunând că n-am rostit propoziția papagalicește). Ce rezultă dacă voi încerca să înțeleg primul <Scot> ca un nume comun și pe al doilea ca un nume propriu? Dacă accept acest lucru (cu un anumit efort) eu voi înscena de fapt o paradă a semnificațiilor în fața minții mele spunând cuvinte. Dar oare are loc efectiv o prezentare a semnificațiilor cuvintelor în fața minții mele atunci când folosesc cuvintele în mod obișnuit ?”
Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II-ii (p.176)
8. D.Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs”, în E. Le Pore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986, p.440
9. *Logische Untersuchungen*, Investigation I, cap. 3, § 29.
10. Ibid., cap.4, § 31.

11. Ibid. Cer scuze pentru imperfecțiunile de traducere, dar Husserl este în mod special dificil de tradus. În plus, eu am dorit ca, în traducere, să mă țin cât mai aproape posibil de expresiile sale.
12. *Philosophical Investigations*, I-510.
13. Ibid., I-665.
14. *Logische Untersuchungen*, cap.1, § 12.
15. Ibid., §13.
16. Ibid., §12.
17. Alte constrângeri sunt: sensul trebuie să fie ceva care să poată fi sesizat; el nu trebuie să fie străin unui vorbitor avizat în acel limbaj; orice caracteristică a sa trebuie să fie relevantă pentru a determina referința; orice este relevant pentru determinarea referinței trebuie să fie cuprins în sens; o analiză completă a sensului trebuie să caracterizeze pe deplin respectivul domeniu de cunoaștere.
18. *Logische Untersuchungen*, Investigation IV, § 6
19. Ibid., § 8
20. Vezi G. Frege, „Über Begriff und Gegenstand” (1892)
21. *Logische Untersuchungen*, Investigation I, chapter 1, § 12
22. Ibid., Investigation V, chapter 2, § 17
23. N-am reușit să consult lucrarea lui Dallas Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, Ohio, 1984, de care am aflat prea târziu. Autorul face aici o comparație clarificatoare între pozițiile lui Husserl și Frege cu privire la problema semnificației.

Capitolul 7

1. G.E.Moore, *Commonplace Book 1919-1953*, ed. C.Lewy, London, 1962, p.158 ; G.Evans, *Varieties of Reference*, ed. J.McDowell, Oxford, 1982, p.308.
2. B.Russell, „On Denoting”, *Mind*, vol.14, 1905, pp. 479-93; retipărit în B.Russell, *Essays in Analysis*, ed. D.Lackey, London, 1973 și în alte lucrări.
3. P.F.Strawson, „On Referring”, *Mind*, vol.59, 1950, pp.320-44; retipărit cu note adiționale în A. Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis*, London, 1956, apoi în P.F.Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, London, 1971.
4. „Mr. Strawson on Referring”, *Mind*, vol.66, 1957, pp.385-9.
5. G. Evans, op. cit., p.52.
6. G.Frege, „Logik” (1897), *Posthumous Writings*, p.145.

7. B.Smith, „On the Origins of Analytic Philosophy”, *Grazer philosophische Studien*, vol.35, 1989, pp.163 și 169.
8. Pentru o discuție amănunțită a acestei probleme, prin prisma controversei dintre Gareth Evans și John Perry, vezi M. Dummett, „The Relative Priority of Thought and Language”, în *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991.
9. *Logische Untersuchungen*, Investigation I, chapter 3, § 26.
10. „Logik in der Mathematik” (1914), *Posthumous Writings*, p.209.
11. Vezi, John McDowell, „On the Sense and Reference of a Proper Name”, *Mind*, vol.86, 1977, pp.159-85.
12. G.Evans, op. cit.
13. Ibid., p.57
14. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol.I, în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol.1, 1913, pp.1-323, retipărit la Tübingen, 1980; de asemenea, ca vol.3 din *Husserliana*, ed. W.Biernel, Haga, 1950.
15. H.Philipse, „The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the *Logical Investigations*”, *Philosophy Research Archives*, vol.■I, 1986-7, pp.293-328.
16. Ibid., nota 66
17. „Logik in der Mathematik”, *Posthumous Writings*, p.232.
18. *Ideen*, §§ 135, 129.
19. D.Follesdal, „Husserl's Notion of Noema”, *Journal of Philosophy*, vol.66, 1969, pp.680-7, retipărit în Hubert L. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Massachusetts, 1982 ; R.McIntyre and D.Woodruff Smith, „Husserl's Identification of Meaning and Noema” ; de asemenea, în H.L. Dreyfus (ed.), op. cit., și *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, 1982, cap. IV. Cea mai veche interpretare, în conformitate cu care o noemă poate fi percepută, este prezentată în Dorion Cairns, „An Approach to Phenomenology”, în M. Farber (ed.), *Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass, 1940, și în Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, 1964, și *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, 1966. Pentru o încercare de tip eclectic, a se vedea Robert C. Solomon, „Husserl's Concept of the Noema”, în F.A.Elliston and P. McCormick (eds), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame, 1977. Barry Smith, în nota sa critică despre *Ursprünge der analytischen Philosophie*, citată deja, consideră că „pentru scopurile actuale” interpretarea lui Follesdal este corectă.
20. „Trebuie să acceptăm oriunde un corelat noematic, care, în sens larg, se referă aici la sens (Sinn), mai precis la ceea ce este imanent în experiența percepției, judecății, simpatiei ș.a.m.d.” (*Ideen*, § 88). „Noema

nu este nimic altceva decât o generalizare a ideii de sens la întregul domeniu al actelor” (Ideen, vol.III, § 3, p.89) – citatul favorit al lui Follesdal. În lucrarea sa *Ideen...*, Husserl a fost dispus să folosească termenul *Sinn* acolo unde, în *Logische Untersuchungen*, utiliza cuvântul *Bedeutung*. El mărturisește această intenție în Ideen..., § 124, după prima subliniere că înțelesul lui „*Bedeutung*” trebuie extins astfel încât să poată fi aplicat „la toate actele, ... indiferent dacă acestea sunt sau nu conexe cu actele expresive”.

21. *Logische Untersuchungen*, cap.4, § 34.

Capitolul 8

1. B. Smith, op. cit., p.169
2. A. Philipse, op. cit., p.317
3. *Ideen*, § § 88, 90
4. Robert C. Solomon, op. cit., p.175
5. David Bell, *Husserl*, pp. 179-81
6. *Ideen*, § 88
7. B. Russell, *Essays in Conceptual Analysis*, ed. D. Lackey, London, 1973, p. 114
8. B. Smith, op. cit., p.170
9. *Logische Untersuchungen*, Investigation I, cap. 2, § 23

Capitolul 9

1. *Philosophical Investigations*, I-§ § 243-311
2. „Der Gedanke”, p.75
3. Ibid., p. 74
4. *Grundgesetze*, vol.I, §§ 10 și 29. În § 32 Frege caracterizează gândul exprimat de o propoziție ca un gând care are îndeplinită condiția de a fi adevărat, iar sensul unui constituent al propoziției drept contribuția sa la exprimarea acelui gând. Această precizare mai târzie poate fi considerată ceea ce va deveni principiul contextului, interpretat ca un principiu ce guvernează *sensul*. Pe această bază se va putea susține teza dependenței. Dar Frege va accepta că sensul este contribuția la gândul exprimat de fiecare propoziție în care apare expresia. Dacă sensul constă în modalitatea în care ne este dată referința, iar aceasta contribuie la determinarea valorii sau falsității întregului, vom putea spune că Frege nu

exclde teza dependenței decât pentru expresiile „saturate” (care nu conțin localizări).

5. „Logik” (1897), *Posthumons Writings*, p.144

Capitolul 10

1. Vezi, de exemplu, *Funktion und Begriff*, p.14 și „Kurze übersicht meiner Logischen Lehren” (1906), *Posthumons Writings*, p.197
2. *Funktion und Begriff*, p.11
3. *Philosophical Investigations*, I- § § 150, 153-4 și p.59
4. „Logik” (1897), *Posthumons Writings*, p.145
5. *Ibid.*, p.145
6. „Logik in der Mathematik”, *Posthumons Writings*, p.209
7. „Erkenntnisquellen” (1924-5), Section B, *Posthumons Writings*, p.269

Capitolul 11

1. Investigation VI, § 4
2. Investigation I, § 23
3. *Ideen*, vol. III, cap. III, §16; *Husserliana*, vol.V, ed. M. Biemel, the Hague, 1952, p.89
4. „Der Gedanken”, p.74
5. *Ideen*, § 124
6. *Ibid.*, § 91
7. § 124
8. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prague,1938; Hamburg, ed. L. Landgrobe, 1948, Part III, chap. I, § 83 (a), pp. 398-9

Capitolul 12

1. *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 31

Capitolul 13

1. G. Frege, *Siebzehn Kernsätze zur Logik*, *Posthumons Writings*, pp.174-5. Vezi, M. Dummett, *Frege's Kernsätze zur Logik*, *Inquiry*, vol.24, 1981,

- pp. 439-48, reprinted in M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991.
2. F. de Soussure, *Cours de linguistique générale*, ed. T. de Mauro, Paris, 1985, pp.17-18
3. Vezi G. Evans, *The Varieties of Referece*, pp.100-105
4. G. Frege, „Logik” (1897), *Posthumons Writings*, p.144
5. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, p.35
6. G. Frege, *Der Gedanken*, p.66: „când dr. Lauben are gândul că el s-a rănit, el se bazează pe modul simplu în care își acordă sieși acest gând.Și numai dr. Lauben însuși poate sesiza gândurile specificate în acest mod. Dar poate că el ar dori să le comunice și altor persoane. Or el nu poate comunica un gând pe care numai el îl poate sesiza”.
7. Hilary Putnam, „The Meaning of ‘Meaning’”, în H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975, p. 227
8. Saul Kripke, „A Puzzle about Belief”, în A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht,1979.
9. W.V.Quine, „Two Dogmas of Empiricism”, în W.V.Quine, *From a Logical Point of View*, New York, 1963
10. Idem, *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, 1960
11. Vezi, Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984 și „A Nice Derangement of Epitaphs”, în E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986.
12. S. Kripke, „A Puzzle about Belief”, în A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht,1979.
13. De exemplu, în „What is a Theory of Meaning?”, în S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, 1975, retipărit în M. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford,1993.
14. Vezi, „What is a Theory of Meaning?” (II), în G.Evans and J. McDowell (eds.),*Truth and Meaning*, Oxford, 1976, p.69, retipărită în M. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford,1993.

Capitolul 14

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I-90
2. Ibid., I-650
3. Ibid., II(i), p.489

Interviu

(de Fabrice Pataut)

1. Interviuul a avut loc la Oxford, în 10 septembrie 1992. În timp ce se culegea textul interviului am decis să trec referințele la cărți și articole în note și trimeri, astfel încât cititorul să poată urmări mai bine cursul conversației. Am divizat apoi textul în secțiuni, funcție de temele discutate. Țin să-i mulțumesc lui Michael Dummett pentru răbdarea sa, precum și pentru ospitalitatea pe care M. Dummett și Anne Dummett mi-au oferit-o. De asemenea, aduc mulțumiri lui Timothy Tessin, care a ajutat la pregătirea manuscrisului pentru publicare.
2. *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London, 1st ed. 1973; Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2nd ed., 1981, p.XV
3. *Frege: Philosophy of Language* a fost urmată de : *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth, London, 1981; *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1991 și *Frege : Philosophy of Mathematics*, Duckworth, London, 1991
4. *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p. XII
5. Hans Sluga, *Gotlob Frege*, Rautledge and Kegan Paul, London, 1980
6. „What is a Theory of Meaning ?(II)”, *Truth and Meaning – Essays in Semantics*, G. Evans and J. McDowell, eds., Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 135: „teza lui Frege cum că sensul este obiectiv este implicit o anticipare (în ceea ce privește aspectul semnificației care constituie sensul) a doctrinei lui Wittgenstein că semnificația este utilizare (sau a uneia din familia de doctrine astfel exprimate)...”
7. Gotlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschriftlich abgeleitet*, Band I, H.Pohle, Jena, 1893. Traducerea engleză de M.Furth, Prefață, Introducere și §§ 1-52 în: *The Basis Laws of Arithmetic: Expositions of the System*, University of California Press, Los Angeles, 1964. Este relevant aici textul lui Frege: „Fiecare...nume al valorii de adevăr exprimă un sens, un gând (drückt einen Sinn, einen Gedanken aus)”. Și anume, prin stipulările noastre, acesta este determinat sub condițiile (*Bedingungen*) prin care numele semnifică (*bedeute*) adevărul. Sensul acestui nume – gândul – este gândul că respectivele condiții sunt îndeplinite (*das diese Bedingungen erfüllt sind*)
8. Gotlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, W. Koebner, Breslau, 1884. Traducerea engleză de J.L.Austin: *The Foundations of Arithmetic - A logico – mathematical enquiry into the concept of number*,

- Basil Blackwell, Oxford, 1950. Vezi, îndeosebi, *Introducere*, pp. III, VI, VIII-IX, și partea a II-a, §§ 26,27
9. Vezi, Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen Philosophical Investigations*, traducerea engleză de G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1958, partea I,§43: „pentru o mulțime extinsă de cazuri – deși nu pentru toate – în care noi folosim cuvântul «semnificație», el poate fi definit astfel: semnificația unui cuvânt constă în utilizarea sa în limbaj (*Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache*)”. Vezi, de asemenea, *Philosophical Investigations*, partea I, §§120,138,190,432, precum și introducerile de la *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford,1958
10. *Truth and Other Enigmas*, p.XII
11. Rudolph Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreis – Verlag, Berlin,1928; traducerea engleză de R.A. Berkeley: *The Logical Construction of the World*, University of California Press, Berkeley, 1967. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.,1951. Vezi, analiza de mai târziu a lui Dummett din *Truth and Other Enigmas*, cap. 3,pp.29-37.
12. Rudolph Carnap, „Testability and Meaning”, *Philosophy of Science*, vol.3 (oct.1936), pp.419-71(sec.I-III); vol.4 (ian.1937), pp.1-40(sec.IV)
13. Textul original al conferințelor susținute la Universitatea din Bologna, în 1987, a apărut în *Lingua e Stile*, Anna XXIII, 1988, pp.3-49, 171-210. O versiune revăzută a fost publicată în *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, London, 1993. Referințele ulterioare sunt la această ediție
14. *The Varieties of Reference*, editată de J.McDowell, Clarendon Press, Oxford, 1982. Gareth Evans, *Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1985
15. *Origins of Analytical Philosophy*, pp.2-3
16. *Op. cit.* , p.3
17. G.P.Baker and P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, vol.1: *Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1980; vol.2: *Wittgenstein Rules Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985
18. *Op. cit.*, p.4
19. Vezi, Nelson Goodman, „A World of Individuals”, retipărită în *Problems and Projects*, Bobbs- Merrill, Indianapolis and New York, p.159
20. Gareth Evans, *Collected Papers*, pp.291-321 (citatul este de la p.301). Vezi și sfârșitul secțiunii IV, pp.308-11
21. Michael Devitt, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, 1984, cap.12

22. Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*, The Mit Press, Cambridge, Mass., 1987, sec.84
23. Acest articol este retipărit în Quine, *From a Logical Point of View Nine Logico - Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953, pp.20-46
24. *Truth and Other Enigmas*, p XVII
25. Ibidem
26. Vezi, Christopher Peacocke, *Thoughts: An Essay on Content*, Basil Blackwell, Oxford, 1986
27. Vezi, *Needs, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, îndeosebi pp. 124-32
28. Textul revizuit din 1976, Harvard William James Lectures, este publicat în *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London, 1991. Comentariile cu privire la teism se găsesc în cap.15, pp. 348-51.

CUPRINS

Prefață la ediția în limba română	5
Prefață la ediția în limba engleză	7
Capitolul 1. Istoria filosofilor și istoria ideilor	11
Capitolul 2. Turnura lingvistică	14
Capitolul 3. Adevăr și semnificație	26
Capitolul 4. Expulzarea gândurilor din minte	34
Capitolul 5. Moștenirea lui Brentano	41
Capitolul 6. Semnificația la Husserl	55
Capitolul 7. Sens fără referință	69
7.1. Obiectele înțelegerii	69
7.2. Goluri în explicație	74
7.3. Absența referinței	81
Capitolul 8. Noeme și idealism	89
Capitolul 9. Percepția la Frege	97
9.1. Sensul subiectiv și sensul obiectiv: exemplul termenilor pentru culori	97
9.2. Senzație și gândire	110
Capitolul 10. Sesizarea unui gând	114
Capitolul 11. Percepția la Husserl: generalizarea conceptului de semnificație	127
Capitolul 12. Proto – gândurile	139
Capitolul 13. Gândire și limbaj	146
13.1. Filosofia gândirii	146
13.2. Limbajul în calitate de cod	150
13.3. Gândurile sunt conținuturi ale conștiinței?	155
13.4. Anterioritatea gândirii față de limbaj	158
13.5. Comunicabilitatea gândurilor	160
13.6. Caracterul social al limbajului și caracterul individual al credinței	165

13.7. Idiolect și limbaj comun	169
13.8. Semnificație și înțelegere: capacități teoretice și practice	181
Capitolul 14. Concluzie: metodologie sau obiect de cercetare?	187
Appendix	193
Interviu (de Joachim Schulte)	193
Interviu (de Fabrice Pataut)	223
Nota traducătorului	259
Note și referințe bibliografice	261

Tiparul executat prin comanda nr. 619, 2004, la
 **CARTPRINT** Baia Mare, cod 430061
cartier Săsar, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/218923
ROMÂNIA

Lucrarea se vrea mai degrabă a fi o serie de reflecții filosofice asupra rădăcinilor tradiției analitice. Sunt observații pe care orice autor al unei istorii reale va trebui să le ia în considerare în măsura în care acestea sunt corecte. (...)

În conflictul dintre școala analitică și cea fenomenologică, cineva poate fi neutru numai dacă le privește pe amândouă în mod egal eronate. O asemenea lucrare ar putea fi cu greu scrisă dintr-o perspectivă neutră. Lucrarea de față a fost scrisă de un practicant al filosofiei analitice. Deși am fost preocupat să arăt cât de apropiați au fost fondatorii celor două școli la începutul secolului, nu am putut face altceva decât să pledez în favoarea părții analitice în punctele în care erau divergente. O carte care acoperă același domeniu, dar scrisă din perspectiva fenomenologică, ar putea constitui o contrapondere de mare interes

Michael Dummett

www.edituradacia.ro



ISBN 973-35-1838-7