

ФИЛОСОФИЯ НА ЕЗИКА



ФИЛОСОФИЯ НА ЕЗИКА

Съставители

Мария Стойчева

Анна Бешкова

Научна редакция

Анна Бешкова

София • 2021

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

- © 2021 Мария Стойчева, Анна Бешкова, съставители
- © 2021 Анна Бешкова, Атанас Анов, Благовест С. Моллов, Велислава Тодорова,
Деница Желязкова, Евгени Латинов, Мириян Асенов, Тодор Полименов,
преводачи
- © 2021 Антонина Георгиева, оформление на корицата
- © 2021 Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
- ISBN 978-954-07-5139-9

Съдържание

Преговор / 7

Мисълта. Едно логическо изследване – Готаоб Фреге / 9

Превод Тодор Полименов

Отрицанието. Едно логическо изследване – Готаоб Фреге / 31

Превод Тодор Полименов

Логически изследвания. Трета част. Сложни мисли – Готаоб Фреге / 48

Превод Тодор Полименов

Философията на логическия атомизъм (1918)

6. Описания и непълни символи – Бъртранд Ръсел / 67

Превод Деница Желязкова, Анна Бешкова

Перформативни изказвания – Джон Л. Остин / 78

Превод Атанас Анов, Анна Бешкова и Тодор Полименов

Значение – Пола Грайс / 94

Превод Велислава Тодорова

Интенция и конвенция в речевите актове – Питър Стросън / 104

Превод Благовест С. Молаов

Значение и истина – Питър Стросън / 123

Превод Благовест С. Молаов

Какво е речеви акт? – Джон Сърл / 142

Превод Велислава Тодорова, Анна Бешкова

Езици и език – Дейвид Луис / 158

Превод Анна Бешкова

Експлицирането – Робърт Брандъм / 188

Превод Мириян Асенов

Едно хубаво разбъркване на епитафии – Доналд Дейвидсън / 195

Превод Евгени Латинов

Значение, комуникация и знание – Джон Макдауъл / 215

Превод Благовест С. Молаов

Базирана на интенции семантика – Стивън Шифър / 235

Превод Благовест С. Молаов

Предговор

Настоящият сборник представя преводи на някои от „каноничните“ текстове в дисциплината, която в аналитичната философия се обособява като „философия на езика“. Макар и вече отдалечена на безопасно (здравословно) разстояние от генерирания я „лингвистичен обрат“, философия на езика запазва своята централност и неоспорвана съдържателна приносност към някои от дебатите в другите философски дисциплини: епистемология, метафизика, философия на логиката, философия на науката, етика и философия на съзнанието. Но проблематиката на философия на езика, включваща въпроси относно значението, референцията, истината, езиковата употреба, отношенията между език и мислене и език и свят, разбирането и интерпретацията, зависимостта от контекст и, разбира се, условията за възможност нещо изобщо да бъде език, е от изключителен философски интерес и сама по себе си. Философията на езика е и сред най-динамично развиващите се философски дисциплини, с нетипична откритост за външни, включително и не строго философски, влияния, методи и теории, което задава допълнителна стойност на адекватното познаване на нейните исторически източници.

Идеята за сборника беше инспирирана от съвместната ни работа с нашите млади колеги Мириян Асенов, Велислава Тодорова, Атанас Анов, Десислава Иванова и Боян Василев. Постепенно тя прерасна в изследователския проект „Конвенции и интенции в теория за значението“, финансиран от фонд „Научни изследвания“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 2012 г. В неговите рамки беше организирано посещението на проф. Анита Аврамидес (колеж „Сейнт Хилда“, Оксфордски университет). Изказваме ѝ специална благодарност за помощта при подбора на текстовете. За насърчението, разговорите и съпричастността благодарим също така на проф. Димитър Денков, проф. Александър Кънев, доц. Васил Видински, проф. Александър Кьосев и др.

От съставителите

Мисълта. Едно логическо изследване

Готлоб Фреге

Както гумата „красиво“ задава посока на естетиката, а „добро“ – на етиката, така и „истинно“ задава посока на логиката. Истината е, разбира се, цел на всички науки. Логиката се занимава с нея обаче по коренно различен начин. Тя се отнася към истината така, както физиката към гравитацията или топлината. Да откриват истини, е задача на всички науки, но за логиката е специфично да разкрива законите на истинността [Gesetze des Wahrseins]. Думата „закон“ се употребява в двояк смисъл. Когато говорим за нравствени или държавни закони, имаме предвид норми, които сме длъжни да спазваме, но с които постъпките ни невинаги са в съзвучие. Природните закони са общото в природния процес, съгласно което той винаги протича. По-скоро в този смисъл говорим за закони на истинността. Разбира се, тук не става въпрос за процес, а за факт. От законите на истинността се получават по-нататък норми за действията на възрастни, мислене, съгение и заключаване. Така започва да се говори и за закони на мисленето. Тогава обаче възниква опасност от смесване на различни неща. Изразът „закон на мисленето“ може да се разбира по аналогия със „закон на природата“ и с него да се има предвид общото в психичния процес на мислене. Законите на мисленето в този смисъл биха били психологически закони. Така би могло да се стигне до представата, че в логиката става дума за психичния поток на мислене и за психологическите закони, по които мисленето протича. С това обаче бихме подменили задачата на логиката, защото не бихме отредили на истината подобаващото ѝ се място. Заблудата и суеверието имат също своите причини,

както и правилното познание. Убедеността в нещо неистинно и убедеността в нещо истинно възникват все по психологически закони. Едно извеждане от тези закони и едно изясняване на психичния процес, който завършва с едно убеждение, никога не могат да заменят доказателството на онова, до което това убеждение се отнася. Но не е ли възможно и някакви логически закони да са се включили в този психичен процес? Не искам да оспорвам това. Когато обаче става въпрос за истина, една възможност не е достатъчна. Възможно е и нещо нелогическо да се е включило и да ни е отклонило от истината. Едва след като разполагаме с познание за законите на истинността, ще можем да решим това. Тогава обаче най-вероятно ще можем да минем и без извеждането и изясняването на психичния процес, след като за нас е важно именно да решим дали убеждението, до което се стига, е оправдано. За да избегна всяко недоразумение и да запазя ясна границата между психологията и логиката, приписвам на логиката задачата да разкрива законите на истинността, а не тези на вярването или мисленето. Значението на думата „истинно“ се разгръща в законите на истинността.

Най-напред обаче ще се опитам да очертая в общи линии онова, което в тази връзка искам да наричам „истинно“. Така въпрочем ще могат да се отхвърлят някои начини за употреба на нашата дума, които са странични. Тук тя не трябва да се използва в смисъла на „действително“ [wahrhaftig] или „искрено“ [wahrheitsliebend], нито и по начина, по който понякога се среща при разглеждането на естетически въпроси, когато например се обсъжда истината в изкуството, когато истината се определя като цел на изкуството, когато се говори за истината на едно произведение на изкуството или за истинно усещане. Под формата на думата „истински“, добавена пред други думи, ние подчертаваме, че разбираме тези думи в техния същински, неподправен смисъл. Но и този начин на употреба е далеч от пътя, поет тук от нас. Ние имаме предвид истината, чието познание си е поставила за цел науката.

Грамматически думата „истинно“ се появява като прилагателно [Eigenschaftswort]. Ето защо възниква желанието да очертаем по-тясно областта на нещата, за които истината може да се изказва, при които изобщо може да става въпрос за истина. При по-внимателно вглеждане се забелязва, че истината се изказана за картини [Bilder], представи [Vorstellungen], изречения [Sätze] и мисли [Gedanken]. Веднага прави впечатление, че тук редом с обекти на зрението и слуха се появяват неща, които не са сетивно възприемаеми. Това подсказва, че са настъпили изменения на смисъла. И действително. Може ли една картина, доколкото е просто видим и осезаем обект, да бъде всъщност истинна, а един камък, един лист – неистинни? Очевидно не бихме нарекли картината „истинна“, ако зад нея не стоеше едно намерение: тя следва да изобразява нещо. Също и представата не бива наричана истинна сама по себе си, а само с оглед на едно намерение, а именно: тя следва да съответства на нещо. С оглед на тази ситуация би могло да се предположи, че истината се състои в съответ-

ствието на картината с изобразеното. Съответствието е отношение. На това противоречи обаче начинът на употреба на думата „истинно“, която не е дума за отношение [Beziehungswort], не съдържа указание към нещо друго, на което нещо следва да съответства. Когато не знам, че една картина следва да изобразява Кьолнската катедрала, аз не знам с какво трябва я да сравня, за да реша дали е истинна, или не. Освен това едно съответствие може да бъде пълно, разбира се, само тогава, когато съответстващите си неща съвпадат и следователно изобщо не са различни. Можем да проверим автентичността на една банкнота, както се твърди, като потърсим начин да я подложим на стереоскопично припокриване с една истинска банкнота. Опитът обаче за стереоскопично припокриване на едно парче злато с една банкнота от двадесет марки би бил нелеп. Припокриването на една представа с нещо друго би било възможно само ако другото нещо също е представа. И ако първата съответства тогава напълно на втората, те ще съвпадат. Но тъкмо това е, което не се желае, когато истината се определя като съответствие на една представа с нещо действително. При това определение е съществено именно че действителното нещо е различно от представата. Тогава обаче няма да има пълно съответствие, пълна истина. Тогава изобщо нищо не би било истинно, тъй като онова, което е само наполовина истинно, е неистинно. Истината не е съвместима с „повече“ или „по-малко“. Или все пак е? Не можем ли да приемем, че имаме истина, когато съответствието се състои в известно отношение? Но в кое? И какво би трябвало да направим в този случай, за да решим дали нещо е истинно? Ние би трябвало да изследваме дали е истинно, че, да кажем, една представа и нещо действително си съответстват в приетото отношение. И с това бихме се изправили отново пред въпрос от същия вид, а играта би могла да започне отначало. Така се проваля опитът да обясним истината като съответствие. Но така се проваля и всеки друг опит да дефинираме истинността. Защото в една дефиниция трябва да се посочат известни признаци. И тогава при нейното прилагане върху който и да било конкретен случай ще се стига винаги до въпроса, дали е истинно, че тези признаци са налице. Така бихме се въртели в кръг. Ето защо е доста вероятно съдържанието на думата „истинно“ да е единствено по рода си и недефинируемо.

Когато изказваме истина за една картина, ние всъщност не искаме да ѝ припишем едно свойство, което би ѝ било присъщо независимо от всичко останало, а имаме предвид винаги и нещо друго, с оглед на което искаме да кажем, че картината му съответства по някакъв начин. „Моята представа съответства на Кьолнската катедрала“ е изречение и сега става въпрос за истината на това изречение. Така онова, което подвеждащо бива наричано „истина“ на картини и представи, се свежда до истината на изречения. Какво наричаме изречение? Една поредица от звуци, но само тогава, когато тя има смисъл (с което не искам да кажа, че всяка смислена поредица от звуци е изречение). И когато наричаме едно

изречение „истинно“, ние всъщност имаме предвид неговия смисъл. Следователно онова, при което изобщо може да става въпрос за истинност, се оказва смисълът на едно изречение. Дали обаче смисълът на едно изречение е представа? Във всеки случай истинността не се състои в съответствието на този смисъл с нещо друго, защото, ако това беше така, въпросът за истинността щеше се повтаря до безкрайност.

Без да искам с това да давам дефиниция, аз наричам „мисъл“ нещо, при което изобщо може да става въпрос за истина [etwas, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann]. Следователно причислявам към мислите както онова, което е истинно, така и онова, което е неистинно¹. Тогава мога да кажа: мисълта е смисълът на едно изречение, без с това да искам да твърдя, че смисълът на всяко изречение е мисъл. Сама по себе си несетивната мисъл се облича в сетивната одежда на изречението и става за нас така по-лесно схватима. Ние казваме: изречението изразява една мисъл.

Мисълта е нещо несетивно и всичко сетивно възприемаемо трябва да се изключи от областта на онова, при което изобщо може да става въпрос за истина. Истината не е свойство, което отговаря на някакъв особен вид сетивни впечатления. По това тя се различава из основи от свойствата, които наричаме с гуми като „червен“, „горчив“, „ухаещ на люляк“. Но не виждаме ли, че слънцето е изряло? И не виждаме ли тогава също, че това е истинно? Това, че слънцето е изряло, не е предметът, който изпраща лъчите, достигащи очите ми, не е нещо видимо като самото слънце. Това, че слънцето е изряло, бива познато като истинно въз основа на сетивни впечатления. И все пак истинността не е сетивно възприемаемо свойство. Също и магнитността бива позната в едно нещо въз основа на сетивни впечатления, макар че на това свойство, както и на истината не отговаря никакъв особен вид сетивни впечатления. По това тези свойства си приличат. За да познаем обаче едно тяло като магнитно, имаме нужда от сетивни впечатления. Напротив, ако намирам за истинно, че в този момент не помириравам нищо, то аз не правя това въз основа на сетивни впечатления.

Във всеки случай си заслужава размисъла, че ние не можем да познаем в нито едно нещо някакво свойство, без с това същевременно да намерим за истинна мисълта, че това нещо има това свойство. Така с всяко свойство на едно нещо

¹ По подобен начин се казва: „Едно съждение е нещо, което е или истинно, или неистинно“. Факт е, че аз употребявам думата „мисъл“ приблизително в смисъла на „съждение“ от съчиненията на логиците (защо предпочитам „мисъл“, се надявам да стане ясно от онова, което следва). Това обяснение е било упрекувано, тъй като в него се давало погрешно разбиране на съжденията на истинни и неистинни – едно погрешно разбиране, което било може би най-незначимото от всички възможни погрешни разбираня на съжденията. Самият аз не мога да приема за логически недостатък това, че с обяснението се дава и погрешно разбиране. Що се отнася до значимостта, то тя все пак не бива да се подценява, след като думата „истинно“, както казах, задава посока на логиката.

е свързано едно свойство на една мисъл, а именно това на истината. Също заслужава внимание, че изречението „помирисвам теменужено ухание“ има очевидно същото съдържание като изречението „истинно е, че помирисвам теменужено ухание“. Така към мисълта, както изглежда, не бива добавено нищо чрез обстоятелството, че аз ѝ приписвам свойството на истината. И все пак не е ли голям успех, когато след дълго лъкатушене и усилени изследвания ученият най-сетне може да каже „предположението ми е истинно“? Значението на думата „истинно“, както изглежда, е напълно единствено по рода си. Възможно ли е тук да имаме работа с нещо, което изобщо не може да бъде наречено свойство в обичайния смисъл? Въпреки това съмнение, следвайки засега употребата на езика, ще говоря за истината като за свойство, докато не намерим по-адекватен начин на изразяване.

За да очертая по-ясно това, което ще наричам мисъл, аз различавам видове изречения². Никой не би казал, че заповедните изречения нямат смисъл; но този смисъл не е от такъв вид, че при него да може да стане въпрос за истина. Ето защо няма да нарека „мисъл“ смисъла на едно заповедно изречение. По същата причина следва да се изключат и изреченията за желаня и молби. Като релевантни могат да се разгледат изречения, в които съобщаваме или твърдим нещо. Възклицанията обаче, с които човек изразява чувствата си, стенанието, въздишането, смехът – те не спадат към този тип изрази освен ако с особена уговорка не са определени да съобщават нещо. Но как стоят нещата при въпросителните изречения? В един въпрос с пълнозначни въпросителни думи [Wortfrage] ние изричаме едно непълно изречение, което следва да получи истинен смисъл едва посредством допълването, към което подтикваме. Следователно въпросите с пълнозначни въпросителни думи отпадат от разглеждането. Другояче стоят нещата при въпросите с непълнозначни частици [Satzfragen]. При тях очакваме да чуем „да“ или „не“. Отговорът „да“ казва същото като едно утвърдително изречение, тъй като с него се полага като истинна мисълта, която вече се съдържа напълно във въпросителното изречение. Така към всяко утвърдително изречение може да се образува въпрос с непълнозначни частици. Едно възклицание не следва да се разглежда като съобщение тъй като затова, защото образуването на съответен въпрос с непълнозначни частици не е възможно. Въпросителното изречение и утвърдителното изречение съдържат една и съща мисъл, но утвърдителното изречение съдържа и нещо повече, а именно твърдението. Въпросителното изречение също съдържа нещо повече, а именно едно изискване [на отговор]. В едно утвърдително изречение трябва да се разграничават следователно две неща: съдържанието, което е общо за него и за съответния въпрос с непълнозначни

² Тук не употребявам думата „изречение“ изцяло в смисъла на граматиката, която познава и подчинени изречения. Ако отделим едно подчинено изречение, то само по себе си невинаги ще има смисъл, при който може да става въпрос за истина, макар че цялото сложно изречение, към което то принадлежи, има такъв.

частици, и твърдението. Съдържанието е мисълта, или най-малко съдържа мисълта. Следователно е възможно да изразим една мисъл, без да я полагаме като истинна. В едно утвърдително изречение тези две неща са свързани до такава степен, че възможността за тяхното разделяне се изплъзва лесно от погледа. Въз основа на казаното разграничаваме:

1. Схващането на мисълта – мисленето
2. Признаването на истината на една мисъл – съденето³
3. Съобщаването на това съждение – твърденето.

Образувайки въпрос с непълнозначни гуми, вече сме извършили първото действие. Напредъкът в науката се осъществява обикновено по следния начин: най-напред една мисъл бива схваната, така както може да бъде изразена например в един въпрос с непълнозначни частици, след което се провеждат изследвания, въз основа на които тази мисъл накрая бива позната като истинна. Ние изричаме признаването на истината във формата на съобщителното изречение. За тази цел не ни е нужна гумата „истинно“. И даже когато я употребяваме, същински утвърдителната сила не лежи в нея, а във формата на съобщителното изречение, а където тази форма загуби утвърдителната си сила, гумата „истинно“ също не може да я възстанови. Това се случва, когато не говорим сериозно. Както театралната гръмотевица е само привидна гръмотевица, а театралното сражение – само привидно сражение, така и театралното твърдение е само привидно твърдение. То е само игра, само фикция. Актьорът в своята роля не твърди, той също не лъже даже когато казва нещо, в чиято неистинност е убеден. Във фикцията имаме случай, в който се изразяват мисли, без да се полагат – въпреки формата на утвърдителното изречение – действително като истинни, макар и да може на слушателя да бъде внушено сам да отсъди нещо със съгласие. Следователно и при онова, което по формата си се явява като утвърдително изречение, все още е уместен въпросът, дали то действително съдържа твърдение. И този въпрос следва да се отрече, ако нужната за това сериозност липсва. Дали в случая употребяваме гумата „истинно“, е без значение. Това обяснява и защо сякаш не добавяме нищо към мисълта, като ѝ приписваме свойството на истината.

³ Струва ми се, че досега не е било правено достатъчно ясно разграничение между мисъл и съждение. Може би езикът е причина за тази неяснота. В утвърдителното изречение очевидно нямаме специална гума или частица, която отговаря на твърденето. Това, че нещо се утвърждава, лежи по-скоро във формата на утвърдителното изречение. В немския език имаме известно преимущество благодарение на особеността, че главното и подчиненото изречение се различават посредством словоредата. Разбира се, и тук трябва да се внимава, защото едно подчинено изречение също може да съдържа твърдение и защото често нито главното изречение само по себе си, нито подчиненото изречение само по себе си, а едновременно от тях сложно изречение изразява пълна мисъл.

Освен мисълта и твърдението в едно утвърдително изречение се съдържа често и нещо трето, върху което твърдението не се разпростира. То нерядко има за цел да въздейства върху чувството, настроението на слушателя или да разпалва неговото въображение. Към неговия израз принадлежат думи като „за съжаление“, „слава богу“. Такива съставни части на изречението са по-силно изразени в поезията, но и в прозата не се минава без тях. В математическите, физическите и химическите съчинения те могат да бъдат открити по-рядко, отколкото в историческите. Така наречените науки за духа стоят по-близо до литературата, но затова са и по-малко научни от строгите науки, които са толкова по-сухи, колкото са по-строги. Това е така, защото строгата наука е насочена към истината и само към истината. Всички съставни части на изречението, върху които утвърдителната сила не се разпростира, не принадлежат следователно към научното изложение, но понякога са трудни за избягване дори от онези, които съзират опасността в тях. Където е важно да се доближим до мисловно несхватимото по пътя на догадката, там тези съставни части са напълно оправдани. Колкото по-строго научно е едно съчинение, толкова по-малко ще се забелязва националността на неговия автор, толкова по-лесно то ще може да се превежда. Обратно, съставните части на езика, на които обръщам внимание тук, затрудняват превода на поетични творби и дори правят съвършения превод почти невъзможен. Защото тъкмо по тези изрази, на които в голяма степен почива поетичната стойност, езиците се различават най-много.

Дали ще употреба думата „кон“ или „ам“, или „кранта“, не довежда до разлика в мисълта. Утвърдителната сила не се разпростира върху онова, по което тези думи се различават. Нещата, които могат да бъде наречени „настроение“, „атмосфера“, „нюанс“ в една поетическа творба, които се обаяват от мелодиката и ритъма, не принадлежат към мисълта.

Някои изразни средства в езика служат за улесняване на разбирането на слушателя, например подчертаването на определен елемент от изречението чрез акцентирание или словоред. Нека тук си припомним и думи като „още“ и „вече“. С изречението „Алфред още не е дошъл“ всъщност казваме „Алфред не е дошъл“ и същевременно указваме, че очакваме неговото идване – но именно, само го указваме. Ние не можем да кажем, че смисълът на изречението ще стане неистинен, ако не очакваме идването на Алфред. Думата „но“ се различава от „и“ по това, че с нея указваме, че онова, което предстои да се каже, се намира в противовес на нещата, които могат да се очакват вследствие на вече казаното. Такива намеци в речта не довеждат до разлика в мисълта. Ние можем да преобразуваме едно изречение, като променим залога на глагола от деятелен в страдателен и превърнем прякото допълнение в подлог. По подобен начин можем да превърнем непрякото допълнение в подлог и да заместим „давам“ с „получавам“. Без съмнение такива преобразувания не са безразлични във всяко отношение, но те не засягат мисълта, не засягат онова, което е истинно или неистинно. Ако се приеме

като принцип, че такива преобразувания са недопустими, то това ще направи невъзможно всяко по-дълбоко логическо изследване. Еднакво важно е както да не правим разграничения, които не засягат същевината на нещата, така и да правим разграничения, които се отнасят до същественото. Какво е съществено, зависи обаче от целта. За насоченото към красивото в езика мислене може да се явява важно тъкмо онова, което е безразлично за логика.

Така съдържанието на едно изречение нерядко надхвърля изразената в него мисъл. Но и обратното също се среща, а именно че голите думи, които могат да бъдат уловени чрез писмени средства или фонограф, не са достатъчни за изрза на мисълта. Сегашното глаголно време се употребява по два начина: първо, за да се укаже времето, и второ, за да снесе всяко времево ограничение, в случай че към мисълта принадлежат като част безвремовост или вечност. Нека си припомним например законите на математиката. Кой от двата случая е налице, не се изразява, това трябва да се отгатне. Ако целта на сегашната глаголна форма е да се укаже времето, трябва да знаем кога е било изречено изречението, за да схванем правилно мисълта. В случая моментът на говорене следователно е част от изрза на мисълта. Ако някой иска днес да каже същото, което е изразил вчера, употребявайки думата „днес“, то той ще замени тази дума с „вчера“. Въпреки че мисълта е същата, словесният израз трябва да бъде различен, за да се избегне промяната на смисъла, която иначе би възникнала от разликата в момента на говорене. По подобен начин стоят нещата при думи като „тук“ и „там“. Във всички такива случаи голите думи, така както те могат да бъде уловени писмено, не съставляват пълния израз на мисълта, защото, за да я схванем правилно, ние се нуждаем и от знание за определени обстоятелства, които придружават говоренето и които се използват като средства за изрза на мисълта. Към тях могат да принадлежат също соченето с пръст, ръкомахането, погледът. Едно и също изречение, което съдържа думата „аз“, ще изразява в устата на различни хора различни мисли, от които едни могат да бъдат истинни, а други – неистинни.

Появата на думата „аз“ в едно изречение дава повод за още няколко въпроса.

Нека разгледаме следния случай. Д-р Густав Лаубен казва: „Аз бях ранен“. Лео Петер чува това и разказва след няколко дни: „Д-р Густав Лаубен е бил ранен“. Изразява ли сега това изречение същата мисъл, която самият д-р Лаубен е изрекъл? Нека допуснем, че Рудолф Лингенс е присъствал, когато д-р Лаубен е говорил, и че чува сега това, което Лео Петер разказва. Ако д-р Лаубен и Лео Петер са изrekli една и съща мисъл, то Рудолф Лингенс, който владее перфектно немски и помни онова, което д-р Лаубен е казал в негово присъствие, трябва сега при разказа на Лео Петер веднага да разбере, че става дума за едно и също нещо. Но ситуацията със знанието на немски език е доста своеобразна, когато става въпрос за собствени имена. Вероятно са малцина онези, които свързват определена мисъл с изречението „Д-р Лаубен е бил ранен“. Към пълното разбиране в този случай принадлежи познаване на изрза „д-р Густав Лаубен“. Ако сега двамата, Лео Петер

и Рудолф Лингенс, разбират под „г-р Густав Лаубен“ лекаря, който живее в едно познато им жилище като единствен лекар, то те ще разбират изречението „Д-р Густав Лаубен е бил ранен“ по един и същ начин, те ще свързват с него една и съща мисъл. Възможно е обаче Рудолф Лингенс да не познава лично г-р Лаубен и да не знае, че тъкмо г-р Лаубен е бил човекът, който наскоро е казал пред него „Аз бях ранен“. В този случай Рудолф Лингенс не може да знае, че става дума за едно и също нещо. Ето защо в този случай казвам: мисълта, която Лео Петер съобщава, не е същата, която г-р Лаубен е изрекъл.

Нека допуснем по-нататък, че Херберт Гарнер знае, че г-р Густав Лаубен е роден на 13 септември 1875 г. в N.N. и че това не е вярно за никого друго, но не знае къде живее г-р Лаубен понастоящем, нито каквото и да е друго нещо за него. На свой ред, да допуснем, Лео Петер не знае, че г-р Густав Лаубен е роден на 13 септември 1875 г. в N.N. Тогава, що се отнася до собственото име „г-р Густав Лаубен“, Херберт Гарнер и Лео Петер не говорят един и същ език, защото, макар че обозначават с това име де факто един и същ мъж, те не знаят, че правят това. Следователно Херберт Гарнер не свързва с изречението „Д-р Густав Лаубен е бил ранен“ същата мисъл, която Лео Петер иска да изрази с него. За да избегна неловкото положение, че Херберт Гарнер и Лео Петер не говорят един и същ език, ще допусна, че Лео Петер употребява собственото име „г-р Лаубен“, а Херберт Гарнер за разлика от него – собственото име „Густав Лаубен“. Сега е възможно Херберт Гарнер да е убеден, че смисълът на изречението „Д-р Лаубен е бил ранен“ е истинен, докато, погледен от неверни новини, е убеден, че смисълът на изречението „Густав Лаубен е бил ранен“ е неистинен. При направените допускания тези мисли следователно са различни.

Оттук се вижда, че при едно собствено име е важно как е дадено онова, което то обозначава. То може да е дадено по различен начин и на всеки такъв начин отговаря по един специфичен смисъл на изречението, което съдържа собственото име. Различните мисли, които се получават така от едно и също изречение, си съответстват, разбира се, в стойността по истинност, тоест ако една от тях е истинна, всички ще бъдат истинни и ако една от тях е неистинна, всички ще бъдат неистинни. Въпреки това различието им следва да се признае. Затова би трябвало да се изисква с всяко собствено име да се свързва по един-единствен начин на даденост на онова, което то обозначава. Често изпълнението на това изискване е несъщественно, но невинаги.

Всеки е даден сам на себе си по един специфичен и първичен начин, по който не е даден на никого друго. Ако г-р Лаубен мисли за това, че е бил ранен, то той вероятно ще изхожда от този първичен начин, по който сам си е даден. И определената така мисъл ще може да се схваща само от самия г-р Лаубен. Но той е искал именно да предаде нещо на другите. Той не може да им съобщи една мисъл, която единствено той може да схване. Следователно когато казва „Аз бях ранен“, той трябва да употребява думата „аз“ в един смисъл, който може

да бъде схванат и от другите, например в смисъла на „този, който ви говори в момента“, при което ще си служи с придружаващите говоренето обстоятелства за изразяване на мисълта⁴.

Все пак тук се появява едно подозрение. Изобщо една и съща мисъл ли е това, което най-напред онзи, а сега този човек изрича?

Недокоснатият все още от философията човек познава най-напред неща, които може да види, да пипне, накратко, да възприеме със сетивата, като гървета, камъни, къщи, и той е убеден, че и някой друг също така може да види и пипне същото гърво, същия камък, които той сам вижда и пипа. Очевидно една мисъл не принадлежи към тези неща. Но не може ли въпреки това тя да стои пред хората като една и съща, подобно на едно гърво?

Скоро и нефилософският човек се вижда принуден да признае един вътрешен свят, различен от външния, един свят на сетивните впечатления, на творенията на способността му за възбране, на усещанията, на чувствата и настроенията, един свят на влечения, желания и решения. За да получа кратък израз, аз искам да обхвамя това, с изключение на решенията, събирателно в думата „представа“.

Принадлежат ли сега мислите към този вътрешен свят? Представа ли са те? Очевидно не са решения.

По какво се различават представите от нещата, принадлежащи на външния свят?

Първо. Представите не могат да бъдат видени или пипнати, нито помирирани, нито вкусени, нито чути.

Аз се разхождам с един придружител. Виждам зелена ливага; в този случай имам зрително впечатление за зеленото. Имам го, но не го виждам.

Второ. Представите биват имани. Ние имаме усещания, чувства, настроения, влечения, желания. Една представа, която някой има, принадлежи към съдържанието на неговото съзнание.

Ливагата и жабите на нея, слънцето, което ги огрява, са налице, все едно дали ги гледам, или не; онова сетивно впечатление за зеленото, което имам, съществува обаче само чрез мен; аз съм неговият носител. На нас ще ни се стори нелепо, ако се каже, че една болка, едно настроение, едно желание се носят без носител самостоятелно из света. Едно усещане не е възможно без някой, който го усеща. Вътрешният свят има за предпоставка някой, чийто вътрешен свят е той.

⁴ Тук не се намирам в щастливото положение на един минералог, който показва планински кристал на слушателите си. Аз не мога да подам една мисъл в ръцете на читателите ми с молба да я разгледат внимателно от всички страни. Аз трябва да се задоволя с представяне на несетивната сама по себе си мисъл в обвивката на сетивната езикова форма. При това образността на езика създава затруднения. Сетивното се намесва постоянно и прави изрза образен и с това – несъщински. Така възниква една борба с езика, а аз съм принуден да се занимавам с него, макар че това всъщност тук не е моята същинска задача. Надявам се да ми се е удало да направя разбираемо за читателя какво искам да наричам мисъл.

Трето. Представите се нуждаят от носител. В сравнение с това нещата от външния свят са самостоятелни.

Моят придружител и аз сме убедени, че и двамата виждаме една и съща либада; всеки от нас обаче има особено сетивно впечатление за зеленото. Съзирам една ягода между зелените ягоди в листа. Придружителят ми не я намира; той е далтонист. Впечатлението за цвят, което той получава от ягодата, не се различава забележимо от онова, което получава от листото. Вижда ли сега придружителят ми зеленото листо червено, или вижда червената ягода зелена? Или той вижда и двете в един цвят, който аз съвсем не познавам? Това са въпроси, на които не може да се отговори, които са всъщност дори безсмислени. Защото гумата „червено“, ако не трябва да посочва едно свойство на нещата, а да характеризира принадлежащите на съзнанието ми сетивни впечатления, е приложима само в областта на моето съзнание; защото е невъзможно да сравним моето сетивно впечатление с онова на някой друг. За това би било нужно да обединим в едно съзнание едно сетивно впечатление, принадлежащо на едно съзнание, и едно сетивно впечатление, принадлежащо на друго съзнание. Дори и да беше възможно да позволим една представа да изчезне от едно съзнание и същевременно една представа да изплува в друго съзнание, то все пак без възможност за отговор би оставал въпросът, дали това би била същата представа. Да бъдат съдържание на моето съзнание, това принадлежи към същността на всяка от моите представи толкова основно, че всяка представа на някой друг тъкмо като такава е различна от моята. Но не би ли било възможно моите представи, цялото съдържание на моето съзнание, да бъдат същевременно съдържание на едно всеобхватно, например божествено съзнание? Да, сигурно, обаче само ако аз самият бях част от божественото същество. Но тогава дали това биха били именно мои представи? Аз ли бих бил техният носител? Все пак подобни въпроси прекращават границите на човешкото познание до такава степен, че е препоръчително да оставим тази възможност настрана. Във всеки случай за нас, хората, е невъзможно да сравняваме представите на другите с нашите собствени. Аз откъсвам ягодата; държа я между пръстите си. Сега я вижда и моят придружител – същата ягода; но всеки от нас си има своя собствена представа. Никой друг няма моята представа; но много хора могат да виждат едно и също нещо. Никой друг няма моята болка. Някой може да изпитва състрадание към мен; но винаги при това моята болка принадлежи на мен, а неговото състрадание – на него. Той не изпитва моята болка, а аз не изпитвам неговото състрадание.

Четвърто. Всяка представа има само един носител; двамата човека не могат да имат една и съща представа.

Иначе тя би съществувала независимо от този и независимо от онзи човек. Но дали онази липа е моя представа? Употребявайки в този въпрос израза „онази липа“, аз всъщност вече пререшавам отговора; защото с този израз искам да обознача нещо, което виждам и което другите също могат да огледат и опипат.

Сега са възможни два различни случая. Ако моето намерение е постигнато, ако обозначавам нещо с израза „онази липа“, тогава мисълта, изразена в изречението „онази липа е моя представа“, трябва очевидно да бъде отречена. Обаче ако съм се обърнал в намерението си, ако само си мисля, че виждам, без в действителност да виждам, ако следователно обозначението „онази липа“ е празно, тогава аз, без да знам и да искам това, ще съм се залутал в областта на поезията. Тогава нито ще е истинно съдържанието на изречението „онази липа е моя представа“, нито съдържанието на изречението „онази липа не е моя представа“; тъй като и в двете изречения ще имам изказване, чийто предмет липсва. Тогава отговорът на горния въпрос може единствено да бъде отказан с довода, че съдържанието на изречението „онази липа е моя представа“ е поезия. Разбира се, в този случай аз сигурно ще имам някаква представа; но не нея имам предвид с думите „онази липа“. Ако някой би искал да обозначи с думите „онази липа“ действително една от своите представи, то той би бил носител на онова, което иска да обозначи с тези думи; но тогава той не би виждал онази липа и нито един друг човек не би я виждал и не би бил неин носител.

Сега се връщам на въпроса „Представа ли е мисълта?“. Ако мисълта, която изричам в Питагоровата теорема, може да бъде призната за истинна както от мен, така и от други, тогава тя не принадлежи към съдържанието на съзнанието ми, тогава аз не съм нейният носител и въпреки това мога да я призная за истинна. Ако обаче съвсем не е една и съща мисълта, която аз разглеждам и която някой друг разглежда като съдържание на Питагоровата теорема, тогава всъщност не бива да се казва „Питагоровата теорема“, а „моята питагорова теорема“, „неговата питагорова теорема“ и тези питагорови теореми ще бъдат различни; тъй като смисълът принадлежи с необходимост към изречението. Тогава моята мисъл може да бъде съдържание на моето съзнание, а неговата мисъл – на неговото съзнание. Но би ли могъл тогава смисълът на моята питагорова теорема да бъде истинен, а този на неговата – неистинен? Аз казах, че думата „червено“ е приложима само в областта на моето съзнание, ако тя трябва не да посочва едно свойство на нещата, а да характеризира някои от моите сетивни впечатления. Така и думите „истинно“ и „неистинно“, така както аз ги разбирам, биха могли да бъдат приложими само в областта на моето съзнание, ако не трябваше да се отнасят до нещо, чиито носител не съм аз, а бяха определени да характеризират някак си съдържанията на съзнанието ми. Тогава истината би била ограничена до съдържанието на съзнанието ми и би оставало съмнително дали в съзнанието на другите изобщо се среща нещо подобно.

Ако всяка мисъл се нуждае от носител, към съдържанието на чието съзнание да принадлежи, то тя ще е мисъл само на този носител и няма да има наука, която е обща за много хора, над която могат да работят много хора; напротив, може би аз ще имам моя наука, а именно целостта от мисли, чиито носител съм аз, докато някой друг ще има своя наука. Всеки един от нас ще се занимава със

съдържанията на съзнанието си. Противоречие между двете науки тогава няма да е възможно; и всъщност ще е напразно да спорим за истината, също толкова напразно, даже направо смешно, колкото би било, ако дъва души спореха дали една банкнота от сто марки е неподправена, при което всеки от дъватата би умал предвид онази, която сам има в чантата си, и би разбирал гумата „неподправен“ в свой особен смисъл. Ако някой смята мислите за представи, то онова, което той по този начин ще признава за истинно, ще е съгласно собственото му мнение съдържание на неговото съзнание и всъщност съвсем няма да засяга другите. И ако чуеше от мен мнението, че мисълта не е представа, то той не би могъл да го оспори; защото сега това от своя страна също не би го засягало.

Така се получава, както изглежда, следното: мислите не са нито неща от външния свят, нито представи.

Трябва да бъде призната една трета област. Онова, което принадлежи към нея, е сходно с представите по това, че не може да бъде възприето със сетивата, а с нещата, по това, че не се нуждае от носител, към съдържанието на чието съзнание да принадлежи. Така например мисълта, която изричаме в Питагоровата теорема, е безвремево истинна, истинна независимо от това, дали някой, който и да е, я счита за истинна. Тя не се нуждае от носител. Тя не е станала истинна едва след като е била открита, както една планета, още преди някой да я е видял, се е намирала във взаимодействие с други планети⁵.

Но предполагам, ще чуя едно своеобразно възражение. Аз многократно допусках, че същото нещо, което аз виждам, може да бъде разгледано и от някой друг. Но как, ако всичко беше само сън? Ако само сънувах моята разходка в компанията на някой друг, ако само сънувах, че моят придружител също като мен вижда зелената либада, ако всичко това беше само представление, разиграло се на сцената на моето съзнание, то би било съмнително дали изобщо има неща от външния свят. Може би областта на нещата е празна и аз не виждам неща, нито хора, а имам може би само представи, чиито носител съм аз самият. Онова, което също толкова малко, колкото и моето чувство за умора, може да съществува независимо от мен – една представа, – не може да бъде човек, не може заедно с мен да разглежда същата либада, не може да вижда ягодата, която аз държа. Това, че вместо цялата околна среда, в която съм си мислил, че се движа, че действам, имам всъщност само моя вътрешен свят, е все пак доста невероятно. И въпреки всичко то е неизбежно следствие на тезата, че предмет на моето разглеждане може да бъде само онова, което е моя представа. Но какво би следвало от тази теза, ако тя беше истинна? Щеше ли да има тогава други хора? Това наистина би било възможно; но аз нямаше да знам нищо за тях: тъй като един човек не може

⁵ Ние виждаме едно нещо, ние имаме една представа, ние схващаме или мислим една мисъл. Когато схващаме или мислим една мисъл, ние не я сътворяваме, а само влизаме в известно отношение с нея, която и преди е съществувала, и това отношение е различно от отношението на виждане на едно нещо и на имане на една представа.

да бъде моя представа, следователно ако нашата теза беше истинна, не може да бъде и предмет на моето разглеждане. И с това би била отнета почвата на всички разсъждения, при които допускам, че за някой друг нещо може да бъде предмет също така, както и за мен; тъй като дори и това да се случеше, аз нямаше да го знам. За мен щеше да е невъзможно да различа това, чийто носител съм аз, от онова, чийто носител не съм аз. Щом отсъдех, че нещо не е моя представа, цял да го превръщам в предмет на моето мислене и с това – в моя представа. Но съществува ли съгласно това схващане зелената ливага? Може би, обаче тя няма да е видима за мен. Нали ако една ливага не е моя представа, то тя според нашата теза няма да може да бъде предмет на моето разглеждане. Ако обаче тя е моя представа, то тя ще е невидима; тъй като представите не са видими. Наистина, аз мога да имам представата за зелена ливага; обаче тази представа не е зелена; тъй като няма зелени представи. Но има ли според това гледище един снаряд с тегло 100 kg? Може би; обаче аз не бих могъл да знам нищо за него. Ако един снаряд не е моя представа, то той според нашата теза няма да може да бъде предмет на моето разглеждане, на моето мислене. Ако обаче един снаряд беше моя представа, то той не би имал тегло. Аз мога да имам представа за тежък снаряд. Тогава тя съдържа в себе си подпредставата за тежест. Обаче тази подпредстава не е свойство на цялостната представа, не и повече, отколкото Германия е свойство на Европа. Така се получава:

Или тезата, че предмет на моето разглеждане може да бъде само онова, което е моя представа, е неистинна; или цялото мое знание и познание се ограничават до областта на моите представи, до сцената на моето съзнание. Във втория случай бих имал само вътрешен свят и нямаше да знам нищо за другите хора.

Странно е как при подобни размисления противоположностите преминават една в друга. Да вземем например един физиолог на сетивата. Както подхожда на един учен природоизпитател, той най-напред е твърде далеч от това да смята за свои представи нещата, които е убеден, че вижда и пипа. Напротив, той вярва, че в сетивните впечатления има най-сигурните свидетелства за неща, които съществуват напълно независимо от неговото чувстване, представяне, мислене, които нямат нужда от неговото съзнание. Той съвсем не е готов да признае нервните влакна, ганглийните клетки за съдържание на своето съзнание, а, обратно, по-скоро е склонен да разглежда своето съзнание като зависимо от нервни влакна и ганглийните клетки. Той установява, че лъчите на светлината, пречупени в окото, достигат окончанията на зрителния нерв и предизвикват там изменение, гразнение. По-нататък нещо от това гразнение се провежда по нервните влакна към ганглийните клетки. Тук може би се включват и други процеси в нервната система и възникват усещания за цвят, и тези усещания се съединяват в онова, което ние може би наричаме представа за едно дърво. Между дървото и моята представа се вмъкват физически, химически, физиологически

процеси. Но непосредствено с моето съзнание са свързани, както изглежда, само процесите в моята нервна система; и всеки наблюдател на гърбото има свои особени процеси в своята особена нервна система. Сега е възможно лъчите светлина, преди да проникнат в моето око, да са били отразени от една огледална повърхност и да се разпространяват сега по-нататък по такъв начин, като че ли идват от места зад огледалото. Въздействията върху зрителните нерви и всичко, следващо от тях, ще протича сега точно така, както би протекло, ако лъчите светлина идваха от едно гърбо зад огледалото и се разнасяха невъзпрепятствано до окото. Така в края на краищата ще се породи представа за едно гърво, макар и съвсем да няма такава гърво. Също чрез пречупването на светлината може чрез посредничеството на окото и на зрителния нерв да възникне представа, на която съвсем нищо не отговаря. Но гразненето на зрителния нерв съвсем не е нужно да става дори чрез светлина. Ако в близост до нас падне мълния, ние ще мислим, че виждаме пламъци, макар и да не можем да видим самата мълния. Тогава зрителният нерв ще се гразни например чрез електрически токове, които възникват в нашето тяло вследствие на удара от мълнията. Ако зрителният нерв се гразни с това тъкмо така, както щеше да се гразни от лъчите светлина, които биха излизали от пламъците, то ние ще мислим, че виждаме пламъци. Именно гразненето е важно тук; как се поражда то, е безразлично.

Ние можем да отидем още една крачка по-нататък. Всъщност това гразнение на зрителния нерв не е гадено все пак непосредствено, а е само допускане. Ние предполагаме, че някакво независимо от нас нещо гразни един нерв и с това предизвиква сетивно впечатление; обаче, строго погледнато, ние преживяваме само изникващия в нашето съзнание край на този процес. Не би ли могло това сетивно впечатление, това усещане, което свеждаме до някакво нервно гразнение, да има и други причини, както и едно и също нервно гразнение също може да възникне по различен начин? Наречем ли попадащото в нашето съзнание представа, то ние всъщност преживяваме само представи, но не и техните причини. И ако изследователят иска да гържи настрана всички голи допускания, то на него му остават само представи; за него всичко се разтваря в представи, също и лъчите на светлината, и нервните влакна, и ганглийните клетки, от които той е изходил. Така той най-сетне подкопава основите на собствения си строеж. Но всичко ли е представа? Всичко ли се нуждае от носител, без който няма да съществува? Аз разглеждах себе си като носител на моите представи; не съм ли сам обаче една представа? Аз, струва ми се, лежа на един градински стол, виждам чифт лъснати върхове на ботуши, предната страна на един панталон, една жилетка, копчета, части от сако, преди всичко ръкави, две ръце, малко брада, размитите очертания на един нос. И цялата тази съвкупност от зрителни впечатления, тази събирателна представа, това ли съм аз самият? Също и там, струва ми се, виждам един стол. Това е представа. Всъщност аз съвсем не се различавам чак толкова много от нея; тъй като не съм ли сам също една съвкупност от сетивни

впечатления, една представа? Но къде въпреки е носителът на тези представи? Как стигам до това да взема една представа измежду другите и да я положа като тяхна носителка? Защо това трябва да е онази представа, която съм склонен да наричам аз? Не бих ли могъл със същия успех да избира за това онази, която съм изкушен да нарека „стол“? И за какво изобщо е един носител на представите? Все пак един такъв би бил винаги нещо съществено различно от просто носените представи, нещо самостоятелно, което не би се нуждало от чужд носител. Ако всичко е представа, то няма да има никакъв носител на представите. И така сега отново стигам до преминаване в противоположното. Ако няма никакъв носител на представите, то няма да има и представи; тъй като представите се нуждаят от един носител, без който не могат да съществуват. Ако не е налице никакъв владетел, то няма да има и поданици. Несамостоятелността, която се оказва подтикнат да присъбя на усещанията спрямо усещания, ще отпадне, ако повече не е налице никакъв носител. Тогава това, което нарекох представи, са самостоятелни предмети. Липсва всякакво основание да се отреди едно особено място на онзи предмет, който аз нарекох аз.

Но въпреки възможно ли е това? Може ли да има преживяване без някой, който го преживява? Какво би било цялото това представление без един зрител? Може ли да има болка без някой, който я изпитва? Към болката принадлежи с необходимост това да бъде усещана, а към това да бъде усещана принадлежи също някой, който усеща. Но тогава има нещо, което не е моя представа и все пак може да бъде предмет на моето разглеждане, на моето мислене, и аз съм от този вид. Или по-скоро съм част от съдържанието на моето съзнание, докато може би една друга част е представата за луната? Не е ли например такъв случаят, когато отсъждам, че аз разглеждам луната? Тогава първата част [на това съждение] би имала съзнание, а една част от съдържанието на това съзнание бих бил отново аз. И т.н. Все пак определено е немислимо да бъда вмъкван в себе си по този начин до безкрайност; тъй като тогава няма да има, разбира се, само един аз, а безкрайно много. Аз не съм собствената си представа и когато твърдя нещо за себе си, например че аз в този момент не усещам болка, то моето съждение засяга нещо, което не е съдържание на съзнанието ми, не е моя представа, а именно мен самия. Следователно онова, за което изказвам нещо, не е необходимо моя представа. Но може би ще бъде възразено: не отговаря ли тогава, когато мисля, че аз в този момент не изпитвам болка, на гумата „аз“ все пак нещо в съдържанието на съзнанието ми? И не е ли това представа? Може и да е така. С представата за гумата „аз“ може и да е свързана известна представа в моето съзнание. Тогава обаче тя е една представа наред с другите представи, а аз съм нейният носител, както и носителът на другите представи. Аз имам една представа за себе си, но не съм тази представа. Трябва да се прави ясно разграничение между това, което е съдържание на съзнанието ми, което е моя представа, и това, което е предмет на моето мислене. Следователно тезата, че предмет на моето разглеждане, на

моего мислене може да бъде само онова, което принадлежи към съдържанието на съзнанието ми, е неустинна.

Сега е свободен пътят да призная и един друг човек също за самостоятелен носител на представа. Аз имам една представа за него; но не я обръквам с него самия. И когато изказвам нещо за моя брат, то аз не изказвам това за представата, която имам за него.

Болният, изпитващ болка, е носител на тази болка; но лекуващият лекар, обмислящ причината за болката, не е носител на болката. Той не си въобразява, че може да облекчи болката на болния с това, че сам си слага упойка. Наистина, на болката на болния може и да отговаря една представа в съзнанието на лекаря, но тази представа не е болката и не е това, което лекарят се старее да премахне. Да допуснем, че лекарят вика за съвет друг лекар. Тогава трябва да се различават: първо, болката, чийто носител е болният, второ, представата на първия лекар за тази болка, трето, представата на втория лекар за тази болка. Представата на втория лекар принадлежи наистина към съдържанието на съзнанието му, но не е предмет на неговия размисъл, може би най-много помощно средство при размисъла, както например една рисунка може да бъде такова помощно средство. Двамата лекари имат за общ предмет болката на болния, чиито носители не са те. Оттук се вижда, че не само едно нещо, но и една представа може да бъде общ предмет на мисленето на хора, които нямат тази представа.

Така нещата стават, както ми се струва, разбираеми. Ако човекът не можеше да мисли и да взема за предмет на своето мислене нещо, чийто носител не е той, той сигурно би имал вътрешен свят, но не и обкръжаващ свят [Umwelt]. Обаче не е ли възможно това да почива на заблуждение? Аз съм убеден, че на представата, която свързвам с думите „моят брат“, отговаря нещо, което не е моя представа и за което мога да изкажа нещо. Обаче не е ли възможно да се заблуждавам в това? Такива заблуждения се срещат. Тогава ние противно на намерението си попадаме в поезията. И действително. С крачката, с която си изволювам обкръжаващ свят, аз се излагам на опасността от заблуждение. И тук се натъквам на едно по-нататъшно различие на вътрешния ми свят от външния. Че имам зрителното впечатление за зеленото, за мен не може да е съмнително; но че виждам липово листо, не е толкова сигурно. Така в противоположност на широко разпространените мнения ние намираме сигурност във вътрешния свят, докато при нашите излети във външния съмнението никога не ни напуска напълно. Въпреки това и тук в много случаи вероятността едва ли може да се различи от достоверността, ето защо ние можем да се осмелим да съдим за нещата от външния свят. И трябва да се осмелим на това дори при наличието на опасност от заблуждение, ако не искаме да станем жертва на далеч по-големи опасности.

Като резултат от последните разглеждания установявам следното. Не всичко, което може да бъде предмет на мое познавание, е представа. Аз самият като носител на представи сам не съм представа. Сега нищо не ме спира да призная

и другите хора, подобно на мен самия, за носители на представи. И ако тази възможност веднъж е дадена, вероятността това да е така е много голяма, толкова голяма, че за моето гледище тя повече не се различава от достоверността. Щеше ли да има иначе историческа наука? Нямаше ли иначе да стане безпредметно всяко учение за дълга, всяко право? Какво би останало от религията? Също и природните науки, подобно на астрологията и алхимията, нямаше да могат да се оценяват като нещо повече от поезия. Следователно разсъжденията, които направих, предпоставяйки, че освен мен има хора, които заедно с мен могат да направят от едно и също нещо предмет на тяхното разглеждане, на тяхното мислене, остават по същество напълно в сила.

Не всичко е представа. Така въпреки че мога да призная за независима от мен и мисълта, която и другите хора могат да схванат също като мен. Мога да призная една наука, в която много хора могат да участват с изследвания. Ние не сме носители на мислите, както сме носители на нашите представи. Ние нямаме една мисъл по начина, по който имаме например едно сетивно впечатление; но ние също не виждаме една мисъл, както виждаме например една звезда. Ето защо е желателно да изберем тук един собствен израз и като такъв ни се предлага думата „схващане“⁶. На схващането⁶ на мисли трябва да отговаря една особена способност на духа, способността за мислене. При мисленето ние не създаваме мислите, а ги схващаме. Тъй като това, което нарекох „мисъл“, стои тъкмо в най-тясна връзка с истината. Това, което признавам за истинно, за него отсъждам, че е истинно напълно независимо от моето признаване на неговата истина, също независимо и от това, дали аз мисля за него. Към истинността на една мисъл не принадлежи това да бъде мислена. „Факти! Факти! Факти!“⁶, провъзгласява природоизпитателят, когато иска да напомни за необходимостта от сигурно основополагане на науката. Но какво е един факт? Един факт е една мисъл, която е истинна. За сигурна основа на науката обаче природоизпитателят със сигурност няма да признае нещо, което зависи от сменящите се състояния на съзнанието на хората. Работата на науката не се състои в сътворяване, а в откриване на истинни мисли. Астрономът може да прилага една математическа истина при изследването на отдавна отминали събития, които са се случили, когато най-малкото на Земята още никой не е познавал тази истина. Той може това, защото истинността на една мисъл е безвремева. Следователно онази истина не може да е възникнала едва с нейното откриване.

Не всичко е представа. Иначе психологията би съдържала всички науки или най-малко би била тяхната върховна съдничка. Иначе психологията би господ-

⁶ Изразът „схващане“ [Fassen] е също толкова образен, колкото и „съдържание на съзнанието“. Същността на езика просто не позволява това да бъде другояче. Онова, което държи [halte] в ръката си, може да се разгледа като съдържание [Inhalt] на ръката, но все пак то е по съвсем различен начин съдържание на ръката и ѝ е много по-чуждо от костите и мускулите, от които тя се състои, и техните напрежения.

ствала също и над логиката и математиката. Нищо обаче не би означавало да се разбира математиката по-неправилно от подчиняването ѝ на психологията. Нито логиката, нито математиката имат за задача да изследват психиките и съдържанието на съзнанието, чийто носител е отделният човек. Може би по-скоро като тяхна задача би могло да се постави изследването на духа – на духа, а не на духовете.

Схващането на мислите предпоставя някой, който ги схваща, който ги мисли. Тогава той е носител на мисленето, но не и на мисълта. Въпреки че мисълта не принадлежи към съдържанието на съзнанието на мислещия, все пак нещо в съзнанието трябва да е насочено към нея. То обаче не бива да се обърква със самата мисъл. Така и самият Алгол е различен от представата, която някой има за Алгол.

Мисълта не принадлежи нито като представа на моя вътрешен свят, нито пък на външния свят, на света на сетивно възприемаемите неща.

Това следствие, колкото и наложително да произтича от вече изложеното, няма да бъде прието все пак може би без съпротива. На някого, мисля, ще му се стори невъзможно да получава сведение от нещо, което не принадлежи на вътрешния му свят, освен чрез сетивното възприятие. И в действителност сетивното възприятие се разглежда често като най-сигурния, дори направо като единствения източник на познание за всичко, което не принадлежи на вътрешния свят. Обаче с какво право? Към сетивното възприятие като необходима съставна част все пак определено принадлежи сетивното впечатление, а то е част от вътрешния свят. Във всеки случай гвама души нямат едно и също сетивно впечатление, ако и да могат да имат подобни. Тези впечатления сами не ни разкриват външния свят. Може би има същество, което притежава само сетивни впечатления, без да вижда или да пипа нещата. Притежанието на зрителни впечатления все още не е виждане на нещата. Но как се стига до това да виждам дървото тъкмо там, където го виждам? Очевидно причината лежи в зрителните впечатления, които имам, и в особения вид на онези от тях, които се получават от това, че виждам с две очи. Върху всяка от гвете ретини възниква, казано физически, по един особен образ. Някой друг вижда дървото на същото място. Той също има два образа върху ретините си, но те се различават от моите. Ние трябва да допуснем, че тези образи от ретините са определящи за нашите впечатления. Следователно ние не просто нямаме едни и същи, а имаме забележимо различаващи се зрителни впечатления. И въпреки това се движим в един и същ външен свят. Притежанието на зрителни впечатления наистина е нужно за виждането на нещата, но не е достатъчно. Онова, което още трябва да се присъедини, не е нищо сетивно. И все пак точно то е това, което ни отваря външния свят; тъй като без това несетивно нещо всеки би останал заключен в своя вътрешен свят. И така, щом решението лежи в несетивното, би могло и там, където не се намесват сетивни впечатления, нещо несетивно да ни изведе от вътрешния свят и да ни позволи да схващаме мисли. Освен нашия вътрешен

свят ние би трябвало да разграничаваме същинския външен свят на сетивно възприемаемите неща и областта на онова, което не е сетивно възприемаемо. За признаването на тези две области ние бихме се нуждаели от нещо несетивно; обаче при сетивното възприятие бихме имали нужда освен това и от сетивни впечатления, а тъкмо те принадлежат изцяло на вътрешния свят. Така онова, върху което преди всичко почива разликата в дадеността на едно принадлежащо на външния свят нещо от дадеността на една мисъл, е нещо, което следва да се причисли не към една от двете области, а към вътрешния свят. Ето защо аз не мога да намеря тази разлика за толкова голяма, че поради нея дадеността на една непринадлежаща на вътрешния свят мисъл да би станала невъможна.

Разбира се, мисълта не е нещо, което сме свикнали да наричаме „действително“. Светът на действителното е един свят, в който дадено нещо въздейства върху друго, променя го, самото то също изпитва противодействия и се променя от тях. Всичко това протича във времето. Едва ли ще признаем за действително онова, което е безвремево и непроменливо. Но дали сега мисълта е променлива, или е безвремева? Мисълта, която изричаме в Пинагоровата теорема, е все пак определено безвремева, вечна, непроменлива. Обаче няма ли също и мисли, които днес са истинни, а след половин година – неистинни? Мисълта например, че дървото там е потънало в зеленина, няма ли все пак определено след половин година да бъде неистинна? Няма; защото това съвсем няма да бъде същата мисъл. Словото „това дърво е потънало в зеленина“ всъщност само не е достатъчно за израза, тъй като към последния принадлежи и моментът на говоренето. Без определението по време, дадено с момента на говоренето, ние нямаме пълна мисъл, тоест изобщо нямаме мисъл. Едва допълненото с определение по време и пълно във всяко едно отношение изречение изразява една мисъл. Тя обаче, ако е истинна, е истинна не само днес или утре, а безвремево. Следователно сегашното глаголно време в „е истинна“ не посочва настоящето на говорещия, а е, ако ми бъде разрешен изразът, глаголно време на невремевоостта. Ако [за признаването на истината на една мисъл] прилагаме самата форма на утвърдителното изречение, избягвайки гумата „истинно“, ние все пак трябва да разграничаваме две неща: израза на мисълта и твърдението. Съдържаното понякога в изречението определение по време принадлежи единствено на израза на мисълта, докато истината, чието признаване лежи във формата на утвърдителното изречение, е безвремева. Наистина, заради променливостта на езика едно и също слово може с течение на времето да приеме и друг смисъл, да изразява и друга мисъл; но тогава промяната ще засяга езиковото.

И все пак. Каква стойност би могло да има за нас вечно непроменливото, което не би могло нито да изпитва въздействия, нито да оказва такива върху нас? Нещо изцяло и във всяко отношение недействително би било също и изцяло недействително, а за нас – неналично. Дори безвремевото трябва по някакъв начин да бъде преплетено с времевостта, ако очакваме от него да бъде нещо за нас. Та

какво би била за мен една мисъл, която никога не бих могъл да схвана! Като схващам една мисъл обаче, аз пристъпвам към нея в едно отношение и тя – към мен. Възможно е същата мисъл, която днес е мислена от мен, да не е била мислена от мен вчера. С това наистина строгата невремеовост на мисълта е снета. Но ще постъпим добре, ако направим разграничение между съществени и несъществени свойства и признаем нещо за безвремево, стига промените, които то изпитва, да засягат само несъществените свойства. Несъществено ще наречем свойство на една мисъл, което се състои в това или следва от това, че тя се схваща от някой мислещ.

Но как въздейства една мисъл? С това, че тя бива схващана и считана за истинна. Това е един процес във вътрешния свят на някой мислещ, който може да има по-нататъшни последици в този вътрешен свят, които, прехвърляйки се в полето на волята, се проявяват и във външния свят. Ако например схвана мисълта, която изричаме в Питагоровата теорема, то последицието може да бъде, че я признавам за истинна и по-нататък, че я прилагам, вземайки решение, което предизвиква ускорение на маси. Така нашите действия обикновено се подготвят с мислене и съдене. И така мислите могат да имат опосредствено влияние върху движенията на масите. Въздействането от човек на човек се предава най-вече посредством мисли. Човек съобщава една мисъл. Как става това? Той предизвиква промени в общия външен свят, които, възприети от другия човек, имат за задача да го подтикнат да схване мисълта и да я приеме за истинна. Великите събития на световната история – та могли ли са те да се случат другояче освен посредством съобщаване на мисли? И все пак ние сме склонни да смятаме мислите за недействителни, защото при процесите те се явяват недействени, докато мисленето, съденето, изричането, разбирането, цялата свързана с това дейност е дело на хората. Но по колко коренно различен начин действителен се явява един чук, сравнен с една мисъл! Колко по-различен е процесът при подаването на един чук, отколкото при съобщаването на една мисъл! Чукуът преминава от обхвата на нечия власт в обхвата на другя, той бива уловен, изпитва при това някакъв натиск, от което неговата плътност, състоянието на неговите части се променя на места. От всичко това ние нямаме въшност нищо при мисълта. При съобщаването мисълта не напуска обсега на властта на съобщаващия; тъй като човекът поначало няма власт над нея. Като бива схващана, мисълта предизвиква промени най-напред само във вътрешния свят на схващащия; но от това самата тя остава недокосната в сърцевината на своята същност, защото промените, които изпитва, засягат само несъществени свойства. Тук липсва онова, което ние разпознаваме навсякъде в хода на природните събития – взаимодействието. Мислите не са напълно недействителни, обаче тяхната действителност е от съвсем друг вид в сравнение с тази на нещата. И тяхното въздействане се провокира чрез дейността на мислещите, без която мислите биха били лишени от въздействие, най-малко

доколкото ние можем да видим това. И все пак мислещият не ги сътворява, а трябва да ги вземе, както са. Те могат да са истинни, без да бъдат схващани от някой мислещ, и тогава също не са изцяло недействителни, най-малко след като могат да бъдат схванати и с това приведени в дейност.

Превод Тодор Полименов

Om Gottlob Frege. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. –
В: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1 (1918), с. 58–77

Отрицанието. Едно логическо изследване

Готлоб Фреге

Един въпрос с непълнозначни частици [Satzfrage] съдържа изискването да признаем една мисъл за истинна или да я отхвърлим като неистинна. За да можем да следваме това изискване, е нужно, първо, мисълта, за която става дума, да може да бъде разпозната еднозначно от словесния израз на въпроса, и второ, тази мисъл да не принадлежи към фикцията. По-надолу ще приемам тези условия за изпълнени. Отговорът на един въпрос¹ е твърдение, в основата на което лежи съждение, и то както когато въпросът се потвърждава, така и когато той се отрича.

Все пак тук се появява подозрение. Ако за една мисъл „да бъде“ означава тя „да бъде истинна“, тогава изразът „неистинна мисъл“ ще е също тъй противоречив, както и изразът „несъществуваща мисъл“; тогава изразът „мисълта, че три е по-голямо от пет“ ще е празен и затова изобщо няма да има право – освен между кавички – да се употребява в науката. Тогава няма да имаме право да кажем „това, че три е по-голямо от пет, е неистинно“, защото граматическият субект ще е празен.

Но не може ли поне да се попита дали нещо е истинно? В един въпрос можем да разграничим изискването за отсъждане от особеното съдържание на въпроса, относно което следва да се отсъди. По-надолу ще наричам това особено съдържание просто съдържание на въпроса или смисъл на съответното въпросително изречение. Ще има ли сега въпросителното изречение

¹ Когато тук и по-надолу пиша просто „въпрос“, имам предвид винаги един въпрос с непълнозначни частици.

По-голямо ли е 3 от 5?

смисъл, ако съществуването на една мисъл се състои в нейната истинност? В този случай една мисъл няма да може да бъде съдържание на въпроса и ние ще сме склонни да кажем, че въпросителното изречение изобщо няма смисъл. Това предположение обаче се получава само от факта, че тук веднага разпознаваме неистинността. Как стоят обаче нещата с въпросителното изречение

По-голямо ли е $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ от $\sqrt[10]{10^{21}}$?

Има ли то смисъл? Ако установим, че този въпрос следва да се потвърди, ние бихме приели, че въпросителното изречение е смислено, защото то ще има за смисъл една мисъл. Но какво ще стане, ако въпросът следва да се отрече? Съгласно нашето допускане ние няма да имаме за смисъл една мисъл. Но все пак въпросителното изречение определено трябва да има някакъв смисъл, ако изобщо очакваме от него да съдържа един въпрос. И не се ли пита в него действително за нещо? Не се ли желае получаването на отговор на това питане? Но така тогава от отговора ще зависи дали за съдържание на въпроса следва да се приеме една мисъл. От друга страна обаче, смисълът на въпросителното изречение трябва да позволява да се схване още преди даването на отговор, защото иначе съвсем не би било възможно да се отговори. Следователно онова, което позволява да се схване преди отговарянето на въпроса – и всъщност само то може да бъде наречено смисъл на въпросителното изречение, – не може да е мисъл, ако съществуването на мисълта се състои в нейната истинност. Ала не е ли една истина, че Слънцето е по-голямо от Луната? И не означава ли за една истина „да бъде“ тъкмо „да бъде истинна“? Не трябва ли тогава все пак за смисъл на въпросителното изречение

По-голямо ли е Слънцето от Луната?

да се приеме една истина, една мисъл, чието съществуване се състои в нейната истинност? Не трябва! Истинността не може да принадлежи към смисъла на едно въпросително изречение. Това би противоречало на същността на въпроса. Съдържанието на въпроса е това, което подлежи на отсъждане. Ето защо истинността не може да се причисли към съдържанието на въпроса. Когато поставям въпроса, дали Слънцето е по-голямо от Луната, то с това аз признавам, че въпросителното изречение

По-голямо ли е Слънцето от Луната?

има смисъл. Ако от своя страна този смисъл беше една мисъл, чието съществуване се състои в нейната истина, то с това аз бих признал същевременно и че този смисъл е истинен. Схващането на смисъла би било същевременно съдено, а изричането на въпросителното изречение би било същевременно твърдение,

следователно – отговаряне на въпроса. Но във въпросителното изречение не бива да се твърди нито истината, нито неистината на неговия смисъл. Затова смисълът на едно въпросително изречение не е нещо, чието съществуване се състои в неговата истинност. Същността на въпроса изисква разделянето на схващането на смисъла от съденето. И тъй като смисълът на едно въпросително изречение се промъква винаги и в утвърдителното изречение, в което се дава отговорът на въпроса, то това разделяне следва да се проведе също и в утвърдителното изречение. Важно е какво се разбира под думата „мисъл“. Във всеки случай на нас ни трябва кратко обозначение за това, което може да бъде смисъл на едно въпросително изречение. Аз го наричам „мисъл“. Съгласно тази словоупотреба не всички мисли са истинни. Следователно съществуването на една мисъл не се състои в нейната истинност. Ние трябва да признаем мисли в този смисъл, защото при научната работа се нуждаем от въпроси; тъй като понякога изследователят трябва да се задоволи с поставянето на един въпрос, преди да може да намери отговора му. Поставяйки въпроса, той схваща една мисъл. Затова аз мога да се изразя и така: понякога изследователят трябва да се задоволи да схване една мисъл. А това вече е крачка към целта, макар и още да не е съдено. Ето защо трябва да има мисли в описания от мен смисъл на думата. Мисли, които се оказват по-късно може би неистинни, имат своята правомерност в науката и не бива да се разглеждат като несъществуващи. Да си припомним косвеното доказателство. При него познанието на истината се извършва тъкмо чрез схващането на една неистинна мисъл. Учителят казва: „Да допуснем, че a не е равно на b “. Тук акси някой начинаещ ученик ще си помисли: „Що за безсмислица! Та аз виждам, че a е равно на b “. Този ученик ще обърка безсмислеността на едно изречение с неистинността на изразената в него мисъл.

Разбира се, от една неистинна мисъл не може да се заключи нищо; но неистинната мисъл може да бъде част от една истинна мисъл, от която може да се заключи нещо. Мисълта, съдържаща се в изречението

Ако по време на престъплението обвиняемият е бил в Рим, то той не е извършил убийството²,

може да бъде призната за истинна от някой, който не знае дали по време на престъплението обвиняемият е бил в Рим и дали той е извършил убийството. От двете съдържащи се в цялото съставни мисли нито условието, нито следствието се изричат с утвърдителна сила, когато като истинно се полага цялото. Следователно имаме само едно-единствено действие на съдене, обаче три мисли, а именно цялата мисъл, условието и следствието. Ако едно от съставните

² Тук трябва да приемем, че словесният израз сам по себе си не съдържа напълно мисълта и затова – за да се получи изразът на една завършена мисъл – следва да се допълни от обстоятелствата, при които се изрича.

изречения беше безсмислено, то цялото би било безсмислено. Оттук се вижда ясно каква е разликата между това едно изречение да е безсмислено и това то да изразява неистинна мисъл. За състоящите се от условие и следствие мисли сега е валиден законът, че без накръняване на истината ние можем да превърнем противоположното на условието в следствие и същевременно противоположното на следствието в условие [тоест да направим преход от „ако A , то B “ към „ако не- B , то не- A “]. Англичаните наричат този преход *contraposition*. Съгласно този закон ние можем да преходим от изречението

Ако $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е по-голямо от $\sqrt[10]{10^{21}}$, то $\left(\frac{21}{20}\right)^{1000}$ е по-голямо от 10^{21}

към изречението

Ако $\left(\frac{21}{20}\right)^{1000}$ не е по-голямо от 10^{21} , то $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ не е по-голямо от $\sqrt[10]{10^{21}}$.

И такива преходи са важни за косвените доказателства, които иначе не биха били възможни.

Ако сега условието на първата съставена мисъл, а именно че $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е по-голямо от $\sqrt[10]{10^{21}}$, е истинно, то следствието на втората съставена мисъл, а именно че $\left(\frac{21}{20}\right)^{1000}$ не е по-голямо от $\sqrt[10]{10^{21}}$, е неистинно. Следователно този, който се съгласи с допустимостта на нашия преход от *modus ponens* [„ако A , то B “] към *modus tollens* [„ако не- B , то не- A “], трябва да признае за съществуваща и една неистинна мисъл [а именно „ A “ или „не- A “]; иначе или от *modus ponens* би останало само следствието [а именно „ B “ в случай, че „ A “ е неистинно, т.е. „не- A “ е истинно], или от *modus tollens* – само условието [а именно „не- B “ в случай, че „не- A “ е неистинно, т.е. „ A “ е истинно]; но и от тях [„ B “ и „не- B “] едното също би отпадало като несъществуващо.

Под съществуването на една мисъл е възможно да се разбира също и че мисълта може да бъде схващана като една и съща от различни хора. Тогава несъществуването на една мисъл би се състояло в това, че всеки от тях би свързвал с изречението свой собствен смисъл, който в този случай би бил съдържание на неговото особено съзнание, така че не би имало един общ смисъл на изречението, който би могъл да бъде схващан от мнозина. Но дали сега една неистинна мисъл е една несъществуваща мисъл в този смисъл? Тогава изследовател, който са обсъждали помежду си въпроса, дали туберкулозата при говедата е преносима върху човека, и най-накрая са се обединили около мнението, че подобна преносимост е невъзможна, биха били в положението на хора, които при общуването си са употребявали израза „тази гъга“ и които сега стигат до прозрението, че с тези гуми не са обозначаваели нищо, защото всеки от тях е имал явление, чийто

носител е бил самият той. Тези изследователи би трябвало да се чувстват като изхитрени от една неистинна илюзия; тъй като предпоставката, единствено при която техните действия и разговори биха били разумни, щеше да се е оказала неизпълнена; те нямаше да имат един общ за тях смисъл на разглеждания от тях въпрос.

И все пак трябва да е възможно да се постави въпрос, който съобразно истината следва да бъде отречен. Съдържанието на такъв въпрос е според моята словоупотреба една мисъл. Трябва да е възможно множество слушатели на изречението, изразяващо този въпрос, да могат да схващат един и същ смисъл и да го разпознават като неистинен. Съдът със съдебни заседатели би бил една безумна институция, ако не можеше да се приеме, че всеки от съдебните заседатели е в състояние да разбере отправления към тях въпрос в един и същ смисъл. Ето защо смисълът на едно въпросително изречение, дори и ако въпросът следва да се отрече, е нещо, което може да се схваща от много хора.

Какво би следвало по-нататък, ако истинността на една мисъл се състоеше в това, че тази мисъл би могла да се схваща като една и съща от много хора, докато, обратно, съвсем не би имало един общ за повече хора смисъл на изречение, изразяващо нещо неистинно?

Ако една мисъл е истинна и е съставена от мисли, една от които е неистинна, то цялата мисъл ще може наистина да се схваща като една и съща от много хора, обаче неистинната съставна мисъл няма да може. Такъв случай може да се срещне. Така например пред съд със съдебни заседатели може с право да се твърди „Ако по време на престъплението обвиняемият е бил в Рим, то той не е извършил убийството“ и същевременно да е неистинно, че по време на престъплението обвиняемият е бил в Рим. Тогава при чуването на изречението „Ако по време на престъплението обвиняемият е бил в Рим, то той не е извършил убийството“ съдебните заседатели ще могат да схванат една и съща мисъл, докато всеки от тях ще свързва с условното изречение свой собствен смисъл. Ала възможно ли е това? Може ли една съставна част на такава мисъл, която стои пред всички съдебни заседатели като една и съща, да не е обща за тях? Ако цялото не се нуждае от носител, то и нито една от неговите части няма да се нуждае от такъв.

Ето защо една неистинна мисъл не е една несъществуваща мисъл, не е това и тогава, когато под съществуване се разбира тя да не се нуждае от носител. Една неистинна мисъл трябва да бъде призната ако и не като истинна, то поне в гадени случаи като крайно необходима: първо, като смисъл на едно въпросително изречение, второ, като съставна част на една хипотетична връзка от мисли, и трето, в отрицанието. Трябва да е възможно отричането на една неистинна мисъл, а за да мога да го направя, аз се нуждаю от нея. Аз не мога да отрека нещо, което не съществува. И не мога чрез отричане да превърна нещо, което се нуждае от мен като негов носител, в нещо, чийто носител не съм и което може да се схваща като едно и също от много хора.

Но дали сега отричането на една мисъл може да се приеме за разграждане на мисълта на нейните съставни части? Чрез своето отрицателно съждение съдебните заседатели не могат да променят нищо в състоянието на мисълта, изразена в отпращания към тях въпрос. Мисълта е истинна или неистинна съвсем независимо от това, дали те съдят правилно, или неправилно. И ако е неистинна, тя остава и в този случай именно една мисъл. Ако след като съдебните заседатели са отсъдили, повече не е налице каквато и да е мисъл, а само отломки, то същото състояние е било налице и преди това; към тях в привидния въпрос изобщо не е била отпращана мисъл, а само отломки от мисъл; те изобщо не са имали нещо, за което да могат да произнесат присъда.

Чрез нашето съдене ние не можем да променим нищо в състоянието на мисълта. Ние можем само да признаем какво е. Чрез нашето съдене ние не можем да направим нищо на една истинна мисъл. Ние можем да поставим едно „не“ в изразяващото я изречение и с това да получим изречение, което, както вече показах, не съдържа една не-мисъл, а може да има своята пълна правомерност като условно или следствено изречение в едно сложно хипотетично изречение. Тъй като е неистинно, то трябва само да не се изрича с утвърдителна сила. Обаче първоначалната мисъл остава напълно незасегната от този процес. Тя продължава да е истинна както преди.

Но можем ли чрез нашето отричане да направим нещо на една неистинна мисъл? Също не; защото една неистинна мисъл остава винаги мисъл и може да се среща като съставна част на една истинна мисъл. Поставим ли едно „не“ в изречението без утвърдителна сила изречение

3 е по-голямо от 5,

чийто смисъл е неистинен, то ние ще получим

3 не е по-голямо от 5,

т.е. едно изречение, което имаме право да изречем с утвърдителна сила. Никъде тук не може да се забележи и следа от някакво разграждане на мисълта, от някакво разделяне на нейните части.

И как впрочем би могла да бъде разградена една мисъл? Как би могла да бъде разкъсана връзката на нейните части? Светът на мислите има своето отражение в света на изреченията, изразите, думите, знаците. На строежа на мисълта отговаря съставеността на изречението от думи, при което най-често последователността не е безразлична. На разграждането, на разрушаването на мисълта ще отговаря съобразно това едно откъсване на думите една от друга, което се случва например когато едно написано върху хартия изречение се разреже с ножица, така че на всяко от късчетата хартия да се намира изразът на част от мисълта. Тогава тези късчета могат да бъдат разпръснати произволно или

отнесени от вятъра. Връзката е скъсана, първоначалната погрешба повече не е познаваема. Но това ли се случва, когато отричаме една мисъл? Не! Мисълта би надживяла несъмнено и тази своя екзекуция *in effigie*. Напротив, гумата „не“ бива вмъкната в иначе непроменената погрешба на гумите. Първоначалният словесен израз остава познаваем; погрешбата не позволява да се променя произволно. Но разграждане, разделяне ли е това? Точно обратното – резултатът е една стабилна конструкция.

От разглеждането на закона *duplex negatio affirmat* може да се види особено ясно, че отричането няма разделящо, разграждащо въздействие. Аз изхождам от изречението

Снежка е по-висок от Брокен^[1].

Чрез вмъкването на едно „не“ получавам

Снежка не е по-висок от Брокен.

Двете изречения следва да се изрекат без утвърдителна сила. Едно второ отрицание би довело например до изречението

Не е истинно, че Снежка не е по-висок от Брокен.

Ние вече знаем: първото отричане не може да предизвика разграждане на мисълта; но нека въпреки това допуснем, че след първото отричане имаме само отломки от мисъл. Тогава ще трябва да допуснем, че второто отричане би могло да съедини отново тези отломки. Отрицанието би наподобявало следователно меч, който може да заздравя отново членовете, които е отсякъл. Но при това би била нужна голяма предпазливост. Чрез първото отричане частите на мисълта са забили именно всяка връзка и отношение помежду си. Така при непредпазливо прилагане на изцелителната сила на отричането ние лесно бихме могли да получим изречението

Брокен е по-висок от Снежка.

Нито една не-мисъл не става чрез отричане мисъл, както нито една мисъл не става чрез отричане не-мисъл.

Също и изречение, съдържащо в предиката гумата „не“, може да изразява мисъл, която може да се превърне в съдържание на въпрос, на един въпрос, който, както всеки въпрос с непълнозначни частици, оставя открито решението относно отговора.

Но какви предмети тогава се изисква всъщност да бъдат разделени чрез отричането? Това не са части на изречението; също така не са и части на мисълта. Дали са неща от външния свят? Тези неща изобщо не се интересуват от нашето отричане. Дали са представи във вътрешния свят на отричащия? Но

откъде впрочем съдебният заседател ще знае кои от своите представи следва да разделя според обстоятелствата? Отправеният към него въпрос не му обозначава никакви. Той може и да предизвиква у него представи. Обаче представите, предизвикани във вътрешните светове на съдебните заседатели, са различни. И тогава всеки съдебен заседател ще предприеме свое собствено разделяне в своя собствен вътрешен свят, но това не би било съждение.

Съобразно това изглежда, че е невъзможно да се покаже какво собствено се разгражда, разлага или разделя чрез отричането.

С вярата в разграждащата, в разделящата сила на отричането е свързано това, че една отрицателна мисъл се смята за по-малко годна за употреба от една утвърдителна. И все пак ние няма да можем да я сметем за напълно безполезна. Да разгледаме умозаклучението

Ако по време на убийството обвиняемият не е бил в Берлин, то той не е извършил убийството; и ето, обвиняемият не е бил в Берлин по време на убийството; следователно той не е извършил убийството.

и да го сравним със следното умозаклучение:

Ако по време на убийството обвиняемият е бил в Рим, то той не е извършил убийството; и ето, обвиняемият е бил в Рим по време на убийството; следователно той не е извършил убийството.

Двете умозаклучения се извършват в една и съща форма и ние нямаме ни най-малкото съществено основание да разграничаваме отрицателни от утвърдителни предпоставки в израза на закона, лежащ в основата на тези умозаклучения. Говори се за утвърдителни и отрицателни съждения. Кант също прави това. Пребедено в моята терминология, ще се разграничават утвърдителни от отрицателни мисли. Едно поне за логиката напълно ненужно разграничение, чието основание трябва да се търси извън нея. Не ми е известен нито един логически закон, при чието словесно формулиране би било нужно или дори само по-удобно да се употребяват тези обозначения³. Във всяка наука, в която изобщо може да става дума за закономерност, винаги трябва да се поставя въпросът, кои технически изрази са нужни или поне полезни, за да бъдат изразявани точно законите на тази наука. Онова, което не издържа на такава проверка, е вредно.

Към това се добавя и че съвсем не е лесно да се покаже какво е отрицателно съждение (отрицателна мисъл). Да разгледаме изреченията „Христос е безсмър-

³ Така и в моята статия „Мисълта“ (в: Приноси към философията на Немския идеализъм, 1. том, с. 58) аз не употребявам израза „отрицателна мисъл“. Разграничението между отрицателни и утвърдителни мисли само щеше да обърка нещата. Никъде нямаше възможност да изкажа нещо за утвърдителните мисли и да изключа от това отрицателните или да изкажа нещо за отрицателните и да изключа от това утвърдителните. [Срв. наст. издание с. 9–30 – Бел. пр.]

мен“, „Христос живее вечно“, „Христос не е безсмъртен“, „Христос е смъртен“, „Христос не живее вечно“. Къде тук имаме сега една утвърдителна и къде – една отрицателна мисъл?

Ние сме свикнали да приемаме, че отричането се разпростира върху цялата мисъл, когато думата „не“ се свързва с глагола на предиката. Обаче граматически изразът за отрицание образува понякога и част от субекта, както в изречението „нищо един човек не достига възраст над сто години“^[iii]. Едно отрицание може да се промъква някъде в дадено изречение, без с това мисълта непременно да би станала отрицателна. Ние виждаме до какви засукани въпроси може да доведе изразът „отрицателно съждение“ (отрицателна мисъл). Следствие от тях могат да бъдат безкрайни, провеждани с най-голяма проникателност и въпреки това по същество безплодни спорове. Ето защо аз съм за това да оставим на спокойствие разграничението между отрицателни и утвърдителни съждения или мисли дотогава, докато не се намери отличителен белег, въз основа на който едно отрицателно съждение да може във всеки един случай да се разграничава със сигурност от едно утвърдително. Ако имаме такъв признак, ще научим също и каква полза можем да очакваме от въпросното разграничение. Но засега аз продължавам да подлагам на съмнение, че това ще бъде постигнато. Ние няма да можем да извлечем този признак от езика; тъй като по логически въпроси не можем да се осланяме на езичите. Нали все пак не е една от маловажните задачи на логика да посочва клопките, които езикът поставя на мислещия.

След като са опровергани заблужденията, може да е полезно да се проследят източниците, от които те са произлезли. Тук един от тези източници, както ми се струва, е потребността да се дават дефиниции на понятията, върху които се работи. Стремешът да си изясним по възможност смисъла, който свързваме с един израз, определено е за похвала. Но при това не бива да се забравя, че не всичко може да се дефинира. Когато даден изследовател непременно иска да дефинира нещо, което по своята същност е недефинируемо, то той лесно се хваща за несъществени обстоятелства и насочва с това още в самото начало изследването по неправилен път. И това определено се е случило с някои, които са искали да обяснят какво е едно съждение, сещайки се за неговата съставеност⁴.

⁴ Ние ще се доближим до живата употребата на езика определено най-добре, ако разбираме под съждение действието на съдене, както един скок е действието на скачане. При това, разбира се, трудността остава в сърцевината си нерешена; сега тя се промъква в думата „съдене“. Да съдим, може да се каже по-нататък, означава да признаем нещо за истинно. Онова, което се признава за истинно, може да бъде само една мисъл. Първоначалната трудност, както изглежда, сега се е разделила на две; една част се промъква в думата „мисъл“, а другата – в думата „истинно“. Тук определено ще трябва да се спрем. Че не може да се дефинира до безкрайност все по-нататък, това трябва да вземем предвид още от самото начало.

Ако съждението е действие, то съждението ще се извърши в някакво време и ще принадлежи от тук нататък на миналото. Към едно действие принадлежи също и някой дейст-

Съждението е съставено от части, които имат един известен порядък, една връзка, които се намират в отношения една към друга. Обаче при коя цялост нямаме това?

С това се свързва една друга грешка, а именно мнението, че чрез своето съгене съдецията създава връзката, порядъка на частите и образува с това съждението. Тук не са различени схващането на една мисъл и признаването на нейната истина. Разбира се, в много случаи тези действия следват едно след друго тъй непосредствено, че създават впечатлението, че се сливат в едно действие, но не във всички. Години на усилен изследвания могат да лежат между схващането на мисълта и признаването на нейната истина. Това, че чрез отсъждането не се създава мисълта, връзката на нейните части, е очевидно; тъй като мисълта преди това вече е съществувала. Но и схващането на една мисъл не е сътворяване на мисълта, не е създаване на порядъка на нейните части; тъй като мисълта е била преди това вече истинна, тя следователно вече е съществувала в порядъка на нейните части, преди да е била схваната. Точно толкова малко, колкото някой пътешественик, който изкачва една планина, създава с това тази планина, съдецията създава една мисъл с това, че я признава за истинна. Правеше ли това, то същата мисъл не би могла да бъде признана за истинна вчера от онзи, а днеска от този човек; даже и от същия човек тя съвсем не би могла да бъде призната за истинна в различно време, иначе би трябвало да се приеме, че съществуването на тази мисъл е прекъснато.

Ако някой смята за възможно да сътвори чрез своето съгене онова, което признава чрез съгенето си за истинно, като създава връзката, реда на неговите части, то той не е далече от това да си повярва, че притежава и способност за разрушаване. Както разрушаването е противоположно на изграждането, на създаването на ред и взаимовръзка, така и отричането, изглежда, е противоположено на съгенето и лесно се стига до допускането, че разкъсването на връзките чрез отричането става точно тъй, както изграждането чрез съгенето. Така съгенето и отричането се явяват като двойка противоположни полюси, които тъкмо като двойка имат равностойно положение, сравнимо например с окислението и редукцията в химията. Но след като видяхме, че чрез съгенето не се създава никаква връзка, а че преди съгенето порядъкът на частите на мисъл-

вац, и ние няма да познаваме напълно действието, ако не познаваме този действяц. Тогава няма да можем да говорим за синтетично съждение в обичайния смисъл. Ако наричаме синтетично съждение това, че между две точки преминава само една права линия, то ние не разбираме под „съждение“ едно действие, изпълнено от един определен човек в едно определено време, а нещо, което е навремево истинно – също и тогава, когато неговата истинност не се признава от нито един човек. Ако наречем такова нещо една истина, ще бъде може би по-добре вместо „синтетично съждение“ да казваме „синтетична истина“. Предпочетем ли въпреки това израза „синтетично съждение“, то ще трябва да се абстрахираме от смисъла на глагола „съдя“.

та вече е съществувал, всичко се явява в друга светлина. Все отново и отново трябва да се напомня, че схващането на една мисъл още не е съдено, че ние можем да изразим една мисъл в едно изречение, без с това да я утвърдим като истинна, че в предиката на едно изречение може да се съдържа една дума за отрицание и че тогава смисълът на тази дума е съставна част от смисъла на изречението, съставна част на мисълта, че чрез поставянето на едно „не“ в предиката на едно следващо да се изрича без утвърдителна сила изречение ние получаваме изречение, което също като първоначалното изразява една мисъл. Наречем ли сега едно такова прехождане от една мисъл към противоположната „отричане“, то това отричане съвсем не ще има равностойно положение със съденето и изобщо не ще може да се взема за негов противоположен полюс; защото при съденето винаги става дума за истина, докато, обратно на това, ние можем да преходим от една мисъл към противоположната, без да поставяме въпроса за истината. За да се изключат недоразумения, трябва още да се отбележи, че този преход се извършва в съзнанието на някой мислещ, но че както мисълта, от която той тръгва, така и мисълта, до която той довежда, са съществували преди самия преход и че този психически процес следователно не променя нищо в състоянието на мислите и в техните отношения една към друга.

Може би онова отричане, което води съмнителния живот на противоположен полюс на съденето, е едно химерно образувание, израснало от смесването на съденето и това отрицание, което аз признавам за възможна съставна част на мисълта и на което в езика отговаря думата „не“ като съставна част на предиката – химерно затова, защото тези части са съвсем разнородни. Съденето тъкмо като психически процес се нуждае от съдещия като негов носител; отрицанието обаче като съставна част на мисълта също като самата мисъл не се нуждае от носител, не може да се вземе за съдържание на съзнанието. И все пак не е напълно неразбираемо как може да възникне най-малко илюзията за едно такова химерно образувание. Езикът всъщност не разполага с една особена дума, с една особена сричка за утвърдителната сила, а тя лежи във формата на утвърдителното изречение, като намира израз особено ясно в предиката. От друга страна, думата „не“ стои в най-тясна връзка с предиката, като съставна част на който тя може да се разглежда. Така може би се появява илюзията, че се образува връзка между думата „не“ и утвърдителната сила, която езиково отговаря всъщност на съденето.

Обаче е доста неудобно да се разграничават два вида отричане. Всъщност аз въведох противоположния полюс на съденето само за да се приспособя към едно чуждо за мен гледище. Сега ще се върна обратно към моята терминология. Онова, което обозначих временно като противоположен полюс на съденето, ще разгледам сега като втори вид съдене, без с това да се съгласявам, че има такъв втори вид. Аз искам следователно да обхващам противоположните полюси в събирателното име „съдене“, което може да се направи, защото противополо-

ложните полюси все пак си съпринадлежат. Тогава въпросът ще трябва да се постави така:

Има ли два различни начина на съене, от които единият се употребява при утвърдителния, другият – при отрицателния отговор на даден въпрос? Или съенето е едно и също в двата случая? Принадлежи ли отричането към съенето? Или отрицанието е част от мисълта, която се подлага на съене? Дали също и в случая на отрицателен отговор на даден въпрос съенето е признаване на истината на една мисъл? Тогава тази мисъл няма да бъде мисълта, съдържаща се непосредствено във въпроса, а противоположната на нея.

Да вземем например въпроса „Погналил ли е обвиняемият умишлено къщата си?“. Какво ще гласи отговорът като съобщително изречение, ако се окаже отрицателен? Ако за отричането има един особен вид съждение, то трябва да имаме съгласно това един особен вид твърдение. В този случай мога да кажа например „неистинно е, че...“ и да определя, че това трябва да е свързано винаги с утвърдителна сила. Тогава отговорът ще гласи например: „Неистинно е, че обвиняемият е погналил умишлено къщата си“. Напротив, ако има само един-единствен начин на съене, ние ще кажем с утвърдителна сила: „Обвиняемият не е погналил умишлено къщата си“. И тук се полага като истинна мисълта, която е противоположна на изразената във въпроса. Думата „не“ ще принадлежи тук към израза на тази мисъл. Нека припомним сега двете умозакljučения, които преди малко сравних едно с друго. При тях втората предпоставка на първото умозакljučение беше отрицателният отговор на въпроса „Бил ли е обвиняемият в Берлин по време на убийството?“ и по-точно отговорът, който формулираме в случая, че има само един начин на съене. Съдържащата се в тази предпоставка мисъл се съдържа, обаче изречена без утвърдителна сила, в условното изречение на първата предпоставка. Втората предпоставка на второто умозакljučение беше утвърдителният отговор на въпроса „Бил ли е обвиняемият в Рим по време на убийството?“. Тези умозакljučения се извършват според един и същ умозакljučителен закон и това се съгласува добре със схващането, че съенето е едно и също както в случая на един отрицателен, така и в случая на един утвърдителен отговор на даден въпрос. Напротив, ако трябваше да признаем в случая на отричането един особен начин на съене, на който в областта на думите и изреченията би отговарял един особен начин на твърдене, нещата биха станали други. Нека първата предпоставка на първото умозакljučение гласи както преди: „Ако по време на убийството обвиняемият не е бил в Берлин, то той не е извършил убийството“.

Тук не бихме имали право да кажем „Ако е неистинно, че по време на убийството обвиняемият е бил в Берлин“; защото определихме, че думите „неистинно е“ трябва да са свързани винаги с утвърдителна сила; с признаването на истината на тази първа предпоставка обаче не се признава за истинно нито съдържащото се в нея условие, нито следствието. Обратно на това, втората предпоставка

сега трябва да гласи: „Неистинно е, че по време на убийството обвиняемият е бил в Берлин“; защото като предпоставка тя следва да се изрича с утвърдителна сила. И така умозаклучението не е възможно повече както преди, понеже мисълта във втората предпоставка не съвпада повече с тази в условието на първата предпоставка, а е мисълта, че по време на убийството обвиняемият е бил в Берлин. Ако все пак искаме това умозаклучение да е валидно, то ние признаваме с това, че във втората предпоставка се съдържа мисълта, че по време на убийството обвиняемият не е бил в Берлин. С това отделяме отричането от съденето, изваждаме го от смисъла на „неистинно е, че...“ и обединяваме отрицанието с мисълта.

Ето защо приемането на два различни начина на съдене следва да се отхвърли. Обаче какво ще зависи от това решение? Може би то ще бъде сметнено за излишно, ако с него не се предизвиква спестяване на логически елементи и на онова, което им отговаря езиково. При приемането на два различни начина на съдене ние имаме нужда от:

- Утвърдителната сила в случая на потвърждаването
- Утвърдителната сила в случая на отричането, например в неразривна връзка с думата „неистинно“
- Една дума за отрицание като „не“ в изречението, които се изричат без утвърдителна сила.

Напротив, ако приемем само един-единствен начин на съдене, ние имаме нужда за това само от:

- Утвърдителната сила
- Една дума за отрицание.

Такова спестяване винаги е знак за по-дълбоко проведен анализ, а той дава ясно разбиране. С това се свързва и спестяване на един умозаклучителен закон. Там, където при нашето решение можем да се оправим с един такъв, иначе се нуждаем от два. Ако можем да се оправим с един вид съдене, то ние трябва да го направим и тогава няма да можем да приписваме един вид съдене на създаването на порядък и взаимовръзка, а друг – на разрушаването.

Към всяка мисъл принадлежи следователно една противоречаща⁵ ѝ мисъл от такъв вид, че съответната мисъл се обявява за неистинна с това, че противоречащата ѝ се признава за истинна. Изразяващото противоречащата мисъл изречение се образува от израза на първоначалната мисъл посредством една дума за отрицание.

Често изглежда, че думата или сричката за отрицание се свързват по-тясно с една част от изречението, например с предиката. И оттук може да се появи

⁵ Също би могло да се каже и „една противоположна“.

мнението, че се отрича не съгържанието на цялото изречение, а само това на тази негова част. Ние можем да наречем един мъж „неизвестен“ и с това да положим като неистинна мисълта, че той е известен. Това може да се вземе за отрицателен отговор на въпроса „Известен ли е този мъж?“, от което се вижда, че с това не отричаме само смисъла на една гума. Неправилно е да се каже, че „понеже сричката за отрицание е свързана с една част от изречението, не се отрича смисълът на цялото изречение“. Точно обратното: чрез това, че сричката за отрицание е свързана с една част на изречението, се отрича съгържанието на цялото изречение. Което означава: чрез това възниква изречение, чиято мисъл противоречи на тази на първоначалното изречение.

С това не искам да оспорвам, че понякога отрицанието се разпростира само върху една част от цялата мисъл.

Мисълта, противоречаща на дадена мисъл, е смисълът на едно изречение, от което лесно може да се възпроизведе изречението, изразяващо тази дадена мисъл. Съгласно това онази мисъл се явява съставена от мисълта, на която противоречи, и от отрицанието. С това нямам предвид дейността на отричането. Ала гумите „съставена“, „се състои“, „съставна част“, „част“ могат да ни погведат към едно неправилно разбиране. Макар и тук да говорим за части, то тези части не се намират все пак в същата самостоятелност една спрямо друга, както сме свикнали иначе да се говори за частите на една цялост. Мисълта собствено не се нуждае за своето състояние от допълване, тя е завършена в себе си. Обратно на това, отрицанието се нуждае от допълване чрез една мисъл. Двете съставни части, ако употребим този израз, са съвсем разнородни и допринасят по съвсем различен начин за образуването на целостта. Първата допълва; последната бива допълнена. И чрез това допълване целостта се удържа в единство. За да направим познаваема нуждата от допълване също и в езиковото, ние можем да напишем „отрицанието на...“. Тук празното място след „на“ указва къде следва да се постави допълващото. Защото на допълването в областта на мислите и техните части отговаря нещо подобно в областта на изреченията и техните части. Впрочем вместо предлога „на“ със следващо съществително е възможно да се вземе родителният падеж на съществителното^[iiii], което често може и да изглежда езиково по-подходящо, но не позволява да се укаже добре в израза на нуждаещата се от допълване част. Може би един пример ще направи още по-ясно какво имам предвид. Противоречащата на мисълта,

$$\text{че } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ е равно на } \sqrt[10]{10^{21}},$$

мисъл е тази,

$$\text{че } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ е не равно на } \sqrt[10]{10^{21}}.$$

Ние можем да кажем това също и така:

Мисълта,

че $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е не равно на $\sqrt[10]{10^{21}}$,

е отрицанието на мисълта,

че $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е равно на $\sqrt[10]{10^{21}}$.

Последният израз след предпоследното „е“ позволява да се познае съставеността на мисълта от една нуждаеща се от допълване част и от една допълваща я. Аз ще употребявам тук думата „отрицание“ от сега нататък – освен например в кавички – винаги само с определителен член. Определителният член „то“ в израза

отрицанието на мисълта, че 3 е по-голямо от 5

позволява да се познае, че този израз трябва да обозначава едно определено единично нещо. Това единично нещо тук е една мисъл. Определителният член прави от целия израз едно име за нещо единично, един представител на едно собствено име.

Отрицанието на една мисъл следователно само е една мисъл и може отново да служи за допълване на отрицанието. Като употребявам отрицанието на мисълта, че $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е равно на $\sqrt[10]{10^{21}}$, за допълване на отрицанието, аз получавам отрицанието на отрицанието на мисълта, че $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е равно на $\sqrt[10]{10^{21}}$. Това отново е една мисъл. Ние получаваме обозначения за така образувани мисли според модела

отрицанието на отрицанието на A ,

при което „ A “ представлява обозначението на една мисъл. Едно такова обозначение следва да се мисли най-напред като съставено от частите

отрицанието на...

и

отрицанието на A .

Също така обаче е възможно и схващането, че това обозначение е образувано от частите

отрицанието на отрицанието на...

и „ A “.

Тук аз обединих най-напред средната част на обозначението със стоящата вляво от нея част и тогава така полученото – със стоящата отгрясно част „А“, докато първоначално средната част беше обединена с „А“ и така полученото обозначение

отрицанието на А

беше обединено със стоящата отляво част

отрицанието на...

На двете различни схващания за обозначението отговарят също и две различни схващания за строежа на обозначената мисъл.

При сравняването на обозначенията

отрицанието на отрицанието на това, че $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е равно на $\sqrt[10]{10^{21}}$

и

отрицанието на отрицанието на това, че 5 е по-голямо от 3

ние разпознаваме една обща за тях съставна част

отрицанието на отрицанието на...,

която е обозначението на една обща за тях нуждаеща се от допълване част от мисъл. Тази част бива допълнена във всеки от двата случая с една мисъл, в първия случай – с мисълта, че $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е равно на $\sqrt[10]{10^{21}}$, във втория случай – с мисълта, че 5 е по-голямо от 3. Резултатът от това допълване е във всеки един от двата случая една мисъл. Общата нуждаеща се от допълване част може да се нарече „двойно отрицание“. Този пример показва как нещо, нуждаещо се от допълване, може да се слее с нещо, нуждаещо се от допълване, в нещо, нуждаещо се от допълване. Тук е налице своеобразният случай, че нещо – „отрицанието на...“ – се слива със самото себе си. При това наистина заетите от областта на телесността образи отказват да служат за онагледяване; тъй като едно тяло не може да се слее със себе си, така че да възникне нещо различно от самото него. Но и телата, разбира се, не са нуждаещи се от допълване в смисъла, който се има предвид тук. Ние можем да съставим цялост от еднакви тела и ще имаме еднаквост също и в областта на обозначенията. Обаче на еднакви обозначения отговаря едно и също нещо в областта на обозначеното.

Образните изрази, употребявани с предпазливост, могат все пак да допринесат с нещо за разясняването. Аз сравнявам нуждаещото се от допълване с греха, която – също както едно сако – не може да се гържи изправена със собствена сила, а се нуждае за това от човек, който да я носи. Този човек може да си сложи още

една греха, например едно палто. Двете грехи се обединяват в една греха. Така е възможно едно двойствено схващане. Може да се каже, че облеченият вече с едно сако сега бива обгърнат и от една втора греха, от едно палто, или че той има едно съставено от две грехи – сако и палто – облекло. Тези схващания са напълно равноправни. Прибавящата се греха се обединява с вече наличната винаги в една нова. Разбира се, при това никога не бива да забравяме, че в обличането и в съставянето имаме процеси във времето, докато съответстващото в областта на мислите е навремето.

Ако *A* е една мисъл, която не принадлежи на поезията, то и отрицанието на *A* не принадлежи на поезията. Тогава от двете мисли *A* и отрицанието на *A* винаги е истинна едната и само едната. Също така тогава от двете мисли отрицанието на *A* и отрицанието на отрицанието на *A* винаги е истинна едната и само едната. От друга страна, отрицанието на *A* е или истинно, или не е истинно. В първия случай нито *A*, нито отрицанието на отрицанието на *A* са истинни. В другия случай както *A*, така и отрицанието на отрицанието на *A* са истинни. Следователно от двете мисли – *A* и отрицанието на отрицанието на *A* – или всяка е истинна, или нито едната. Аз мога да изразя това и така:

обгръщащото една мисъл двойно отрицание не променя стойността по истинност на мисълта.

Превод Тодор Полименов

Om Gottlob Frege. Die Verneinung. Eine logische Untersuchung. – В: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1 (1919), с. 143–157

Бележки на преводача

[ⁱ] Снежка е най-високият връх на Кърконоше (планина между Чехия и Полша), а Брокен е най-високият връх на Харц (най-високата планина в Северна Германия).

[ⁱⁱ] На български тази мисъл не може да се изрази (в едно просто субектно-предикатно изречение) само с една отрицателна частица към субекта, както е на немски (*kein*, съотв. „никой“, „нито един“), а в изречението се поставя и втори израз за отрицание, свързан със сказуемото. Един алтернативен превод на немското изречение, който съдържа само едно отрицание, би бил обаче „няма човек, който достига възраст над сто години“. Ако искаме да образуваме пример на български, където отрицателната частица „не“ не бива отнасяна до сказуемото (предиката), а до подлога (субекта), можем да отречем изречението „всеки човек достига възраст над сто години“: „не всеки човек достига възраст над сто години“.

[ⁱⁱⁱ] Този вариант за указване на нуждата от допълване с помощта на празно място след определителния член за родителен падеж не може да се предаде на български поради отпадането на падежните форми при съществителните имена (и загпоставената форма на определителния член).

Логически изследвания. Трета част: Сложни мисли

Готаоб Фреге

Удивително е какво постига езикът, изразявайки с малко срички необозримо много мисли, удивително е, че даже за една мисъл, която сега един жител на земята е схванал за пръв път, езикът намира одежда, в която може да я познае един друг жител, за когото тя е съвсем нова. Това не би било възможно, ако не можехме да различим в мисълта части, които отговарят на части на изречението, така че строежът на изречението да може да се приеме за образ на строежа на мисълта. Разбира се, ние говорим всъщност иносказателно, когато пренасяме отношението между цяло и част върху мисълта. Все пак това иносказание изглежда тъй последователно и като цяло е тъй вярно, че ние едва ли ще усещаме като пречещо появяващото се тук-там разминаване.

Разгледат ли се така мислите като съставени от прости части и допусне ли се по-нататък, че на тези части отговарят прости части на изречението, то става разбираемо, че от малко части на изречението може да бъде образувано едно голямо многообразие от изречения, на които от своя страна отговаря едно голямо многообразие от мисли. Естествено е сега тук да се постави въпросът, как се извършва строежът на мисълта и чрез какво при него частите биват съединявани, така че цялото става нещо повече от отделните части. В статията ми *Отрицанието*¹ разгледах случая, при който една мисъл се явява съставена от една нуждаеща се от допълване, или, както също може да се каже, ненаситена

¹ Том I на това списание, с. 143. [Наст. издание с. 31–47 – Бел. пр.]

част, на която езиково отговаря гумата за отрицание, и от една мисъл. Ние не можем да отречаме без нещо, което отричаме, и това нещо е една мисъл. Чрез това, че мисълта насища ненаситената част или, както също може да се каже, че допълва нуждаещата се от допълване част, се получава свързаността на цялото. И е естествено предположението, че изобщо в логическото съединяването в едно цяло се извършва винаги чрез това, че нещо ненаситено бива насищано².

Сега искам да разгледам един особен случай на такова съединяване, а именно този, при който две мисли биват съединени в една-единствена. В областта на езика на това ще отговаря свързването на две изречения в едно цяло, което също така е изречение. По аналогия с гумата „сложно изречение“ [Satzgefüge] от граматиката аз образувам израза „сложна мисъл“ [Gedankengefüge], без с това да искам да кажа, че всяко сложно изречение има за смисъл една сложна мисъл или че всяка сложна мисъл е смисъл на едно сложно изречение. Под сложна мисъл ще разбирам мисъл, която се състои от мисли, но не само от мисли. Една мисъл е именно пълна и наситена, тя не се нуждае от допълване, за да може да съществува. Затова мислите не се закрепят една за друга, ако не бъдат съединени една към друга чрез нещо, което не е мисъл. Ние имаме основание за предположението, че това съединяващо е ненаситено. Самата сложна мисъл трябва да е мисъл, а именно нещо, за което важи: то е или истинно, или неистинно – трето положение няма.

Не всяко изречение, което езиково е съставено от изречения, може да ни даде подходящ пример; тъй като граматиката познава изречения, които не могат да бъдат признати от логиката за същински изречения, защото не изразяват мисли. Това ни го показват относителните изречения; тъй като в едно отделено от неговото главно изречение относително изречение не можем да разпознаем какво трябва да се обозначава с относителното местоимение. Ние нямаме в такова изречение един смисъл, за чиято истина бихме могли да попитаме, с други думи, нямаме за смисъл на едно отделено относително изречение една мисъл. Следователно не бива да очакваме, че на едно сложно изречение, състоящо се от главно и от относително изречение, като смисъл ще отговаря една сложна мисъл.

Първи вид сложни мисли

Изглежда, че езиково най-прост е случаят, при който чрез „и“ едно главно изречение е свързано с едно главно изречение. Все пак нещата не са тъй прости, както изглеждат първоначално; защото в едно утвърдително изречение следва да се разграничават две различни неща: изразената мисъл и твърдението. От значение тук е само първата; тъй като не действията на съгене трябва да бъдат

² Тук, както и по-долу никога се бива да се изпуска от очи, че това насищане, това съединяване не е процес във времето.

свързани³. Затова аз разбирам следващите да се свържат с „и“ изречения така, че те трябва да се изричат без утвърдителна сила. Ние можем да се освободим най-лесно от утвърдителната сила, като превърнем цялото във въпрос; тъй като във въпроса можем да изразим същата мисъл, както в утвърдителното изречение, но без твърдение. Когато свързваме чрез „и“ две изречения, от които нито едното не се изрича с утвърдителна сила, то следва да се попита дали смисълът на така възникващото цяло е една мисъл. Тогава не само всяко от двете подизречения, но и цялото трябва да има смисъл, от който може да се направи съдържание на един въпрос. Ако съдебните заседатели бъдат запитани „Подпалил ли е обвиняемият умишлено купчината гърва и предизвикал ли е умишлено горски пожар?“, то тук е решаващо дали се приема, че има два въпроса или един-единствен. Ако на съдебните заседатели им е позволено да потвърдят въпроса относно купчината гърва, но да отрекат въпроса относно горския пожар, то ние ще имаме два въпроса, всеки от които съдържа по една мисъл. Тогава под въпрос няма да стои една мисъл, съединена от тези две мисли. Ако обаче съдебните заседатели имат право да отговорят само с „да“ или „не“, без да разлагат цялото на подвъпроси – и аз допускам тук това, – тогава това цяло ще е един-единствен въпрос и той следва да се потвърди само тогава, когато обвиняемият умишлено както е подпалил купчината гърва, така и е предизвикал горския пожар. Във всеки друг случай въпросът следва да се отрече. Следователно ако един съдебен заседател смята, че обвиняемият е подпалил купчината гърва наистина умишлено, но че тогава без негов умисъл огънят се е разпространил по-нататък и е обхванал гората, то той трябва да отрече въпроса. Затова мисълта на целия въпрос следва да бъде различавана от двете подмисли. Този въпрос съдържа освен тях и това, което ги съединява, а на него езиково отговаря думата „и“. Тази дума се употребява тук по особен начин. Тя се взема тук под внимание само като съюз между същински изречения. „Същинско“ наричам изречение, което изразява една мисъл. Мисъл обаче е нещо, за което важи: то е истинно или неистинно – трето положение няма. Това „и“, за което става дума тук, трябва също да свързва само изречения, които се изричат без утвърдителна сила. От това изискване не следва, че извършването на отсъждане трябва да бъде изключено, обаче то, когато е налице, трябва да се отнася до цялата сложна мисъл. Ако искаме да положим като истинно едно съединение [Gefüge] от разглеждания тук първи вид, можем да употребим например формулировката „истинно е, че... и че...“.

Точно така, както нашето „и“ не свързва утвърдителни изречения, то не трябва да свързва и въпросителни изречения. В нашия пример към съдебните засе-

³ Както изглежда, логиците често разбират под „съждане“ нещо, което аз наричам „мисъл“. Аз казвам: ние съдим, като признаваме една мисъл за истинна. Действието на това признаване наричам „съждане“. Съждението бива съобщавано чрез едно изречено с утвърдителна сила изречение. Ние можем обаче да схванем и изразим една мисъл, без да я признаваме за истинна, тоест без да съдим.

гатели бива отправен само един-единствен въпрос. Мисълта обаче, която този въпрос поставя за отсъждане, е съставена от две мисли. Съдебният заседател следва да произнесе в своя отговор само едно-единствено съждение. Разбира се, сега това може да изглежда като преднамерена префиненост. И не е ли всъщност все едно дали съдебният заседател най-напред потвърждава въпроса „Подпалил ли е обвиняемият умишлено купчината гърба?“ и тогава потвърждава въпроса „Презвизикал ли е обвиняемият умишлено горски пожар?“, или дали той потвърждава с едно отсичане целия отправен към него въпрос? В случая на потвърждението може да се появи такава илюзия; разликата става по-ясна в случая, при който въпросът се отрича. Затова е полезно мисълта да се изразява в един въпрос; тъй като при това случаят на отрицанието трябва да се разглежда също така, както и случаят на потвърждението, ако искаме мисълта да бъде схваната правилно.

Така по-точно определеното в своя начин на употреба „и“ се явява двойно ненаситено. То изисква за своето насищане едно изречение, което го предхожда, и едно изречение, което го следва. Също и онова, което му отговаря в областта на смисъла, трябва да е двойно ненаситено. Като бива насищано чрез мисли, то съединява тези мисли⁴. Разбира се, като предмет самата буква „и“ е също тъй малко ненаситена, както и който и да е друг предмет. С оглед на неговия начин на употреба като знак, който трябва да изразява един смисъл, „и“-то може да се нарече „ненаситено“, доколкото то тук може да има този смисъл само в положението между две изречения. Неговата цел като знак изисква допълване чрез едно предхождащо и едно следващо изречение. Собствено ненаситеността се среща в областта на смисъла и оттам бива пренасяна върху знака.

Ако „*A*“ е същинско изречение, което се изрича без утвърдителна сила, но не като въпрос, и ако същото важи за „*B*“, то „*A* и *B*“ е също същинско изречение, а неговият смисъл е една сложна мисъл от първи вид. Аз казвам това и така: „*A* и *B*“ изразява една сложна мисъл от първи вид.

Ние разбираме, че „*B* и *A*“ има същия смисъл като „*A* и *B*“, без доказателство само чрез това, че осъзнаваме смисъла. Тук имаме случай, при който на езиково различни изрази отговаря един и същ смисъл. Това отклонение на изразяващия знак от изразената мисъл е неизбежно следствие от различието на феномените в пространството и времето от света на мислите⁵.

В заключение може да се посочи едно умозаклучение, което важи тук.

A е истинно⁶;
B е истинно; следователно
(*A* и *B*) е истинно.

⁴ Срв. бел. на с. 37. [Наст. издание с. 49 – Бел. пр.]

⁵ Друг случай от този вид е този, че „*A* и *A*“ има същия смисъл като „*A*“.

⁶ Когато пиша „*A* е истинно“, аз имам предвид по-точно „изразената в изречението „*A*“ мисъл е истинна“. Същото е в подобните случаи.

Втори вид сложни мисли

Отрицанието на едно съединение от първи вид между две мисли е също съединение между тези две мисли. Такова съединение ще наричам „сложна мисъл от втори вид“. Винаги когато едно съединение от първи вид на две мисли е неистинно, съединението от втори вид на тези мисли е истинно, и обратно. Едно съединение от втори вид е неистинно само тогава, когато всяка от съединените мисли е истинна. Една сложна мисъл от втори вид е винаги истинна, когато най-малко една от съединените мисли е неистинна. Тук винаги е предпоставено, че мислите не принадлежат на поезията. Полагайки една сложна мисъл от втори вид като истинна, аз обявявам съединените мисли за несъвместими.

Без да знам дали

$$\left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ е по-голямо от } \sqrt[10]{10^{21}}$$

и без да знам дали

$$\left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ е по-малко от } \sqrt[10]{10^{21}},$$

аз мога все пак да позная, че съединението от първи вид на тези две мисли е неистинно. Съгласно казаното съединението от втори вид на тези мисли е истинно. Освен съединените мисли ние имаме нещо, което ги съединява. Съединяващото тук също е двойно ненаситено. И съединяването се получава чрез това, че погмислите насищат съединяващото.

За да изразя кратко една сложна мисъл от този вид, аз пиша

Не $[A \text{ и } B]$,

при което „ A “ и „ B “ са отговарящите на съединените мисли изречения. В този израз съединяващото се откроява по-ясно; то е смисълът на онова, което е различно в него освен буквите „ A “ и „ B “. Двете празнини в израза

Не $[\quad \text{ и } \quad]$

позволяват да се позная двойната ненаситеност. Съединяващото е двойно ненаситеният смисъл на този двойно ненаситен израз. Ако запълним празнините чрез изрази на мисли, ние образуваме израза на една сложна мисъл от втори вид. Ние обаче нямаме право да кажем „така възниква сложната мисъл“; защото това съединение е мисъл, а една мисъл не възниква.

В една сложна мисъл от първи вид двете мисли са разменими. Същата разменимост трябва да е налице и в отрицанието на една сложна мисъл от първи вид, следователно и в една сложна мисъл от втори вид. И така, ако „Не $[A \text{ и } B]$ “

B “ изразява една сложна мисъл, то „Не $[B$ и $A]$ “ изразява същото съединение на същите мисли. Тук, както и при съединенията от първи вид, тази разменимост не следва да се взема за теорема; защото в областта на смисъла няма различие. Следователно е разбираемо от само себе си, че смисълът на второто сложно изречение ще бъде истинен, ако този на първото е истинен; защото това е същият смисъл.

И тук може да се прибегне едно умозаклучение.

Не $[A$ и $B]$ е истинно;
 A е истинно; следователно
 B е неистинно.

Трети вид сложни мисли

Съединението от първи вид между отрицанието на една първа мисъл и отрицанието на една втора мисъл също е съединение на първата мисъл с втората. Аз го наричам „съединение от трети вид“ на първата мисъл с втората. Нека първата мисъл да бъде например тази, че Павел може да чете, а втората мисъл – тази, че Павел може да пише. Тогава съединението от трети вид на тези две мисли е мисълта, че Павел нито може да чете, нито да пише. Една сложна мисъл от трети вид е истинна само тогава, когато всяка от двете съединени мисли е неистинна. Една сложна мисъл от трети вид е неистинна, когато най-малко една от съединените мисли е истинна. Също и в сложната мисъл от трети вид двете съединени мисли са разменими. Ако „ A “ изразява една мисъл, то „не A “ ще изразява отрицанието на тази мисъл. Съответното ще важи и за „ B “. Тогава ако „ A “ и „ B “ са същински изречения, то смисълът на

(не A) и (не B),

за което аз пиша също

нито A , нито B ,

е съединението от трети вид на изразените чрез „ A “ и чрез „ B “ мисли.

Съединяващото тук е смисълът на онова, което е налично в тези изрази освен буквите „ A “ и „ B “. Двете празнини в

(не) и (не)

или в

нито , нито

указват двойната ненаситеност на тези изрази, която отговаря на двойната

ненаситеност на съединяващото. Като последното бива насищано чрез мисли, се получава съединението от трети вид на тези мисли.

Нека и тук да приведем едно умозаклучение:

A е неистинно;
 B е неистинно; следователно
 (нито A , нито B) е истинно.

Със скобите се показва, че онова, което се полага като истинно, е цялото, което те съдържат.

Четвърти вид сложни мисли

Отрицанието на едно съединение от трети вид на две мисли е също така съединение на тези две мисли. Нека такава съединение да се казва „сложна мисъл от четвърти вид“. Съединението от четвърти вид на две мисли е съединението от втори вид на отрицанията на тези мисли. Когато полагаме като истинна такава сложна мисъл, ние казваме с това, че най-малко една от съединените мисли е истинна. Една сложна мисъл от четвърти вид е неистинна само тогава, когато всяка от съединените мисли е неистинна. Ако отново „ A “ и „ B “ са същински изречения, то смисълът на

не [(не A) и (не B)]

е сложна мисъл от четвърти вид на изразените чрез „ A “ и „ B “ мисли. Същото важи за

не [нито A , нито B].

Още по-кратко ние пишем за това

A или B .

Взетото в този смисъл „или“ стои само между изречения, и то само между същински изречения. Като признавам за истинна такава сложна мисъл, аз не изключвам, че двете съединени мисли са истинни. Ние имаме тук неизключващото „или“. Съединяващото е смисълът на онова, което се намира в „ A или B “ освен „ A “ и „ B “, следователно на

(или),

където двете празни места отляво и отдясно на „или“ указват двойната ненаситеност на съединяващото. Свързаните чрез „или“ изречения следва да се схващат само като изрази на мисли, следователно като неснабдени поотделно с

утвърдителна сила. Обратно на това, цялата сложна мисъл може да се признава за истинна. В езиковия израз това не се откроява ясно. Ако се твърди „5 е по-малко от 4 или 5 е по-голямо от 4“, то всяко от подизреченията има езиковата форма, която също би имало, ако беше изречено поотделно с утвърдителна сила, докато в действителност само цялото съединение трябва да се полага като истинно.

Може би някой ще намери, че посоченият тук смисъл на гумата „или“ невинаги се съгласува с употребата в езика. Срещу подобно възражение трябва преди всичко да се отбележи, че при определянето на смисъла на научни изрази задачата не може да бъде да се постигне точно живата употреба на езика; тъкмо тази употреба най-често е непригодна за научни цели, където се чувства необходимостта от поточно формулиране. На природоизпитателя трябва да му бъде позволено да се отклони при употребата на гумата „ухо“ от иначе общоприетото. В областта на логиката прозвучаващите странични мисли могат да пречат. Съгласно онова, което казахме относно употребата на „или“, може да се твърди с истинност: „Фридрих Велики е победил при Росбах или две е по-голямо от три“. Тук някой ще си помисли: „Странно, какво общо има победата при Росбах с безсмислицата, че две е по-голямо от три?“. Това, че две е по-голямо от три, е неистинно, обаче не е безсмислица. Дали неистинността на една мисъл може да се съзре лесно или трудно, е безразлично за логиката. При изречения, които са свързани с „или“, е обичайно да се приема, че смисълът на едното изречение има нещо общо с този на другото, че между тях е налице някакво отношение; и в даден случай сигурно ще може и да се посочи едно такова; обаче в друг случай ще имаме друго отношение, така че ще бъде невъзможно да се посочи определено смислово отношение, което винаги би било свързано с „или“ и би могло да се причисли към смисъла на тази дума. Ала защо изобщо говорещият добавя второто изречение? Ако той иска да твърди, че Фридрих Велики е победил при Росбах, то за това би било достатъчно първото изречение; и все пак можем да приемем, че говорещият не иска да каже, че две е по-голямо от три. Ако говорещият се беше задоволил с първото изречение, той щеше да каже повече с по-малко гуми. Но за какво е тогава това разточителство на гуми? Също и тези въпроси водят само до странични мисли. Тук съвсем не ни засяга какви намерения и мотиви има говорещият да каже точно това, а не онова; тук за нас е важно само това, което той казва.

За сложните мисли от първите четири вида е общо, че съединените мисли са разменими.

Нека и тук последва още едно умозаклучение:

(*A* или *B*) е истинно;

A е неистинно; следователно

B е истинно.

Пети вид сложни мисли

Ако от отрицанието на една мисъл и от една втора мисъл образуваме съединение от първи вид, то получаваме съединение от пети вид между първата мисъл и втората. Ако „ A “ изразява първата мисъл, а „ B “ – втората, то смисълът на

(не A) и B

е такава сложна мисъл. Едно съединение от този вид е истинно тогава и само тогава, когато първата съединена мисъл е неистинна, втората обаче – истинна. Така например изразената чрез

(не $3^2 = 2^3$) и ($2^4 = 4^2$)

сложна мисъл е истинна. Тя е мисълта, че 3^2 не е равно на 2^3 и 2^4 е равно на 4^2 . След като някой е познал, че 2^4 е равно на 4^2 , той може би ще предположи, че степенята и основата при степенуването са разменими винаги. Някой друг ще потърси начин да го предпази от това заблуждение, като каже „ 2^4 е равно на 4^2 , но 2^3 не е равно на 3^2 “. Ако сега бъде запитано каква е разликата между свързането с „и“ и това с „но“, то следва да се отговори: „За това, което аз нарекох мисъл или смисъл на изречението, е напълно все едно дали ще се избере формулировката с „и“, или тази с „но“. Разликата е само в това, което наричам „оттеньк⁷ на мисълта“; тя не принадлежи към областта на логиката.

Съединяващото в една сложна мисъл от пети вид е нуждаещият се от двойно допълване смисъл на нуждаещия се от двойно допълване израз

(не) и ().

Тук съединените мисли не са разменими; защото

(не B) и A

не изразява същото като

(не A) и B .

Мястото на първата мисъл в съединението не е от същия вид като това на втората мисъл. Тъй като не си позволявам да образувам нова дума, аз съм принуден да употребявам думата „място“ в преносно значение. Говорейки за записания израз на мисълта, ние вземаме „място“ в обичайното пространствено значение. На мястото в израза на мисълта трябва да отговаря нещо в самата мисъл, и аз запазвам за това думата „място“. Тук ние не можем просто да оставим мислите да сменят местата си; обаче можем да поставим на мястото на първата мисъл

⁷ Срв. моята статия „Мисълта“ в първия том на това списание, с. 63. [Наст. издание с. 9–30 – Бел. пр.]

отрицанието на втората и същевременно на мястото на втората мисъл – отрицанието на първата. Разбира се, и това не трябва да се разбира съвсем буквално; защото не се имат предвид действия в пространството и времето. Така ние получаваме от

(не A) и B

(не (не B)) и (не A).

Тъй като обаче „не (не B)“ има същия смисъл както „ B “, ние имаме

B и (не A),

което изразява същото както

(не A) и B .

Шести вид сложни мисли

Отрицанието на едно съединение от пети вид между две мисли е съединение от шести вид между тях. Може също да се каже: съединението от втори вид между отрицанието на първата мисъл и втората мисъл е съединение от шести вид между първата мисъл и втората. Едно съединение от пети вид между една първа мисъл и една втора е истинно тогава и само тогава, когато първата мисъл е неистинна, втората мисъл обаче – истинна. От това следва, че едно съединение от шести вид между една първа мисъл и една втора е неистинно тогава и само тогава, когато първата мисъл е неистинна, втората обаче – истинна. Една такава сложна мисъл следователно е истинна, когато първата мисъл е истинна, все едно дали втората мисъл е истинна или неистинна. Една такава сложна мисъл е също истинна, когато втората мисъл е неистинна, все едно дали първата мисъл е истинна или неистинна.

Без да знам дали

$$\left(\left(\frac{21}{20} \right)^{100} \right)^2 \text{ е по-голямо от } 2^2$$

и без да знам дали

$$\left(\frac{21}{20} \right)^{100} \text{ е по-голямо от } 2,$$

аз мога все пак да позная, че съединението от шести вид между първата мисъл и втората е истинно. Отрицанието на първата мисъл и втората мисъл се изключват взаимно. Това може да се изрече така:

Ако $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ е по-голямо от 2, то

$$\left(\left(\frac{21}{20}\right)^{100}\right)^2 \text{ е по-голямо от } 2^2.$$

Вместо „сложна мисъл от шести вид“ аз казвам също „сложна хипотетична мисъл“ и наричам първата мисъл „следствие“, а втората – „условие“ в сложната хипотетична мисъл. Съгласно това една сложна хипотетична мисъл е истинна, когато следствието е истинно. Също така една сложна хипотетична мисъл е истинна, когато условието е неистинно; все едно дали следствието е истинно, или неистинно. Все пак следствието винаги трябва да бъде една мисъл. Нека отново „*A*“ и „*B*“ бъдат същински изречения, тогава ние имаме в

не ((не *A*) и *B*)

израза на едно хипотетично съединение, чието следствие е смисълът (мисловното съдържание) на „*A*“ и чието условие е смисълът на „*B*“. Ние можем да запишем за него също

Ако *B*, то *A*.

Наистина, тук могат да възникнат подозрения. Може би ще се намери, че по този начин употребата на езика не е постигната. Против подобно възражение трябва все отново и отново да се подчертава, че на науката трябва да ѝ е позволено да има своя собствена словоупотреба, че тя невинаги може да се подчинява на живия език. Аз виждам най-голямото затруднение на философията тъкмо в това, че за своите работи тя заварва един не особено подходящ инструмент, а именно живия език, за чието формиране са били определящи съвсем други потребности, а не тези на философията. Така и логиката е принудена да си изработва един годен за употреба инструмент тепърва от онова, което заварва. За тази работа тя също заварва най-напред само не особено годни за употреба инструменти.

Изречението

Ако 2 е по-голямо от 3, то 4 е просто число

със сигурност ще бъде обявено от мнозина за безсмислено и въпреки това то е истинно според определеното от мен, тъй като условието е неистинно. Да бъде неистинно още не означава да бъде безсмислено. Без да знаем дали

$$\sqrt[10]{10^{21}} \text{ е по-голямо от } \left(\frac{21}{20}\right)^{100},$$

ние можем да познаем, че ако

$\sqrt[10]{10^{21}}$ е по-голямо от $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$, то

$\left(\sqrt[10]{10^{21}}\right)^2$ е по-голямо от $\left(\left(\frac{21}{20}\right)^{100}\right)^2$;

и никой няма да види в това безсмислица. Обаче е неистинно, че

$\sqrt[10]{10^{21}}$ е по-голямо от $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$.

И също така е неистинно, че

$\left(\sqrt[10]{10^{21}}\right)^2$ е по-голямо от $\left(\left(\frac{21}{20}\right)^{100}\right)^2$.

Ако този факт можеше да се съзре също тъй лесно, както неистинността на това, че 2 е по-голямо от 3, то сложната хипотетична мисъл в този пример би изглеждала също тъй безсмислена, както в предишния. Дали неистинността на една мисъл може да се съзре по-лесно, или по-трудно, е без значение за логическото разглеждане; защото тази разлика е психологическа.

Също и изразената в сложното изречение

Ако имам петел, който днес е снесъл яйца, то утре сутринта Кьолнската катедрала ще се срути.

мисъл е истинна. „Но тук условието и следствието въобще нямат вътрешна връзка“, ще каже може би някой. Обаче в моето обяснение аз не изисквах такава връзка и настоявам под „Ако B , то A “ да се разбира само това, което казах и изразих във формата

не [A и B].

Разбира се, това схващане за сложно хипотетично изречение ще изглежда най-напред неестествено. При моето обяснение не е важно да се постигне живата употреба на езика, която за целите на логиката най-често е твърде размита и колеблива. В нея се насъбират всевъзможни неща, например отношението между причина и следствие, намерението, с което някой говорещ изрича едно изречение с формата „Ако B , то A “, основанието, поради което той смята неговото съдържание за истинно. Може би говорещият прави намеци относно такива изникващи у слушателя въпроси. Такива намеци принадлежат към орнаментите, които в живия език често обвиняват мисълта. Моята задача тук е чрез отстраняване на орнаментите да разкрия като логическо ядро едно съединение от две мисли, едно съединение, което нарекох „сложна хипотетична мисъл“. Вникването в строежа

на сложните мисли, съставени от две мисли, трябва да образува основата за разглеждането на по-комплексно съставените мисли.

Онова, което казах за израза „Ако B , то A “, не бива да се разбира така, че всяко сложно изречение с тази форма изразява сложна хипотетична мисъл. Ако „ A “ само за себе си не е пълен израз на една мисъл, следователно не е същинско изречение или ако „ B “ само за себе си не е същинско изречение, ние имаме друк случай. В сложното изречение

Ако някой е убиец, то той е престъпник.

нищо условното изречение, нито следственото изречение, взети за себе си, изразяват по една мисъл. Дали това, което бива изразено – без добавяне на показателно действие – в откъснатото от взаимовръзката изречение „Той е престъпник“, е истинно, или неистинно, не може да се реши, тъй като гумата „той“ не е собствено име и в откъснатото от взаимовръзката изречение всъщност не обозначава – без добавяне на показателно действие – нищо. Ето защо нашето второ подчинено изречение не изразява мисъл и следователно не е същинско изречение. Същото важи и за нашето условно изречение; понеже то съдържа една съставна част – „някой“, – която също така не обозначава нищо. Въпреки това сложното изречение може да изразява една мисъл. „Някой“ и „той“ се отнасят показателно едно към друго. Чрез това и чрез „ако –, то –“ двете изречения биват свързани едно с друго така, че заедно изразяват една мисъл, докато ние можем да разграничим в една сложна хипотетична мисъл три мисли, а именно условието, следствието и съставената от тях двете мисъл. Невинаги следователно едно сложно изречение изразява сложна мисъл и е изключително важно да разграничаваме двата случая, които се срещат при едно сложно изречение с формата

Ако B , то A .

Също и тук ще добавя едно умозаключение:

[Ако B , то A] е истинно;
 B е истинно; следователно
 A е истинно.

В това умозаключение се откроява може би най-ясно своеобразието на сложната хипотетична мисъл.

Следният начин за умозаключение също заслужава внимание:

[Ако C , то B] е истинно;
[Ако B , то A] е истинно; следователно
[Ако C , то A] е истинно.

Тук трябва да се спомене един заблуждаващ начин на говорене. Някои автори на математически съчинения се изразяват така, като че ли е възможно да се правят изводи от една мисъл, чиято истина още е съмнителна. Ако се каже „аз заключавам A от B “ или „аз извеждам от B истината на A “, то под B се разбира една от предпоставките или единствената предпоставка на умозаключението. Обаче преди да сме признали истината на една мисъл, ние не можем да употребяваме тази мисъл като предпоставка в едно умозаключение, ние не можем да заключим или изведем нищо от нея. Ако все пак някой си мисли, че прави това, то той обърква, както изглежда, признаването на истината на една сложна хипотетична мисъл с умозаключение, в което за предпоставка се взема условието на тази сложна мисъл. Сега признаването на истината на смисъла

Ако C , то A

може да почива върху едно умозаключение, както в дадения по-горе пример, и при това може да е съмнително дали C е истинно⁸; но тук мисълта, изразена в „ C “, съвсем не е предпоставка на умозаключението, а предпоставка беше смисълът на изречението

Ако C , то B .

Ако мисловното съдържание на „ C “ беше предпоставка на умозаключението, то то не би се срещало в неговия извод; защото тъкмо в прехода [от предпоставките към извода] се състои ефектът на умозаключаването.

Ние видяхме, че в една сложна мисъл от пети вид първата мисъл може да се замести с отрицанието на втората и същевременно втората – с отрицанието на първата, без да се промени смисълът на цялото. Тъй като, от друга страна, една сложна мисъл от шести вид е отрицанието на една сложна мисъл от пети вид, то и за сложната мисъл от шести вид важи същото: в едно хипотетично съединение ние можем, без да променим смисъла, да заместим условието с отрицанието на следствието и същевременно следствието – с отрицанието на условието. Това е преходът от *modus ponens* към *modus tollens* – контрапозиция.

Преглед на шестте сложни мисли

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| I. A и B ; | II. не (A и B); |
| III. (не A) и (не B); | IV. не ((не A) и (не B)); |
| V. (не A) и B ; | VI. не ((не A) и B). |

⁸ По-точно дали изразената чрез „ C “ мисъл е истинна.

Изглежда близко до ума да прибавим

A и (не B);

но смисълът на

A и (не B)

е същият като този на

(не B) и A ,

за произволни същински изречения „ A “ и „ B “. Тъй като сега

(не B) и A

има същата форма, както

(не A) и B ,

ние не получаваме в това нищо ново, а само още веднъж израза на една сложна мисъл от пети вид, а в

не (A и (не B))

имаме отново израза на една сложна мисъл от шести вид. Нашите шест вида сложни мисли образуват така едно завършено цяло; а като елементи тук се явяват съединението от първи вид и отрицанието. Първенството, което съгласно това се пада, както изглежда, на съединенията от първи вид пред другите, колкото и да е приемливо за психолога, не е оправдано логически; защото ние можем да положим в основата който и да е един от шестте вида сложни мисли и с помощта на отрицанието да изведем от него другите, така че за логиката всичките шест вида са равностойни. Изходим ли например от хипотетичното съединение

Ако B , то C

или

Не ((не C) и B)

и поставим ли за „ C “ „не A “, то ние получаваме

Ако B , то не A

или

Не (A и B).

Чрез отрицание на цялото се получава

Не (ако B , то не A)

или

A и B .

Съгласно това

Не (ако B , то не A)

казва същото като

A и B

и тук едно съединение от първи вид е сведено до едно хипотетично съединение и отрицанието. И тъй като от съединенията от първи вид и от отрицанието могат да се изведат останалите сложни мисли, то и всичките сложни мисли от нашите шест вида могат да се изведат от хипотетичните съединения и от отрицанието. Онова, което се каза за съединенията от първи и шести вид, важи за сложните мисли от нашите шест вида изобщо, така че нито един от тези видове няма предимство пред другите. Всеки от тях може да служи като основа за извеждането на другите. Изборът не е определен чрез логическото положение на нещата.

Нещо подобно имаме при основополагането на геометрията. Две различни геометрии могат да се построят така, че някои теореми на първата да се явят като аксиоми на втората, а някои теореми на втората – като аксиоми на първата.

Нека разгледаме сега случаи, в които не различни мисли, а една мисъл е съединена сама със себе си. Ако „ A “ е отново едно същинско изречение, то

A и A

изразява същата мисъл като „ A “. Първото не казва нищо повече и нищо по-малко от второто. Съгласно това

не (A и A)

изразява същото като „не A “.

Също така и

(не A) и (не A)

изразява същото като „не A “: Следователно и

не [(не A) и (не A)]

изразява същото като „не не A “ или като „ A “. Сега

не [(не A) и (не A)]

изразява едно съединение от четвърти вид. Ние казваме за него също

A или A .

Следователно не само

A и A ,

но и

A или A

има същия смисъл като „ A “.

По друг начин стоят нещата при съединението от пети вид. Изразената чрез

[(не A) и A]

сложна мисъл е неистинна, защото от две мисли, от които едната е отрицанието на другата, винаги едната е неистинна, така че и тяхното съединение от първи вид е неистинно. Според това съединението от шести вид на една мисъл със самата себе си, а именно съединението, изразено чрез

не [(не A) и A],

е истинно, ако „ A “ е същинско изречение. Можем да предадем езиково тази сложна мисъл чрез

ако A , то A ,

например „ако връх Снежка е по-висок от връх Брокен, то връх Снежка е по-висок от връх Брокен“.

В такъв случай изглеждат естествени въпросите: изразява ли това изречение една мисъл; не е ли празно от съдържание; та какво ново научаваме, когато го чуем. Е, може би ние, преди да го чуем, изобщо не сме били запознати с тази истина и следователно също не сме я признавали. Дотолкова все пак при известни обстоятелства ние можем да научим оттук нещо, което е ново за нас. Въпреки всичко не може да се отрече, че е истина, че връх Снежка е по-висок от връх Брокен, ако връх Снежка е по-висок от връх Брокен. Тъй като само мислите могат да бъдат истинни, то това сложно изречение трябва да изразява една мисъл, а тогава и отрицанието на тази мисъл е една мисъл въпреки неговата привидна безсмисленост. Просто не трябва никога да забравяме, че можем да изразим една мисъл, без да я твърдим. Тук става дума само за мисълта. Илюзията за безсмисленост

се получава само чрез утвърдителната сила, с която неволно мислим изречено изречението. Но кой впрочем казва, че някой, който го изрече без утвърдителна сила, прави това, за да положи неговото съдържание като истинно? Може би той го прави точно с обратното намерение.

Това може да се обобщи. Нека „*O*“ е изречение, в което се изразява, но не се полага като истинен един особен случай на един логически закон. Тогава „не *O*“ лесно ще изглежда като безсмислено, но само благогарение на това, че се мисли изречено с утвърдителна сила. Твърденето на мисъл, която противоречи на един логически закон, може наистина да изглежда ако не безсмислено [unsinnig], то все пак абсурдно [widersinnig], тъй като истината на един логически закон става очевидна непосредствено от самия него, от смисъла на неговия израз. Обаче е позволено да се изразява мисъл, която противоречи на един логически закон, тъй като е позволено тя да се отрече. Самото „*O*“ обаче е, изглежда, почти без съдържание.

Тъй като всяка сложна мисъл сама е една мисъл, то тя може да бъде съединена с други мисли. Така съединението, което се изразява чрез

$(A \text{ и } B) \text{ и } C,$

е съединено от мислите, които се изразяват чрез

„*A* и *B*“ и чрез „*C*“.

Но ние можем да го схванем и като съединено от мислите, изразени чрез

„*A*“, „*B*“, „*C*“.

Така могат да възникнат⁹ сложни мисли, които съдържат три мисли. Други примери за съединения от три мисли са изразени в

не [(не *A*) и (*B* и *C*)] и

не [(не *A*) и ((не *B*) и (не *C*))].

Така ще могат да се намерят и примери за сложни мисли, които съдържат четири, пет или повече мисли.

За образуването на всички тези съединения са достатъчни сложни мисли от първи вид и отрицанието, при което вместо първия вид може да се избере който и да е друг от нашите шест вида. Сега се налага въпросът, дали всяка сложна мисъл има такова образуване. Що се отнася до математиката, аз съм убеден, че в нея не се срещат сложни мисли с друг строеж. Също и във физиката, химията и астрономията едва ли нещата ще стоят по друг начин; обаче подчинените изречения за цел са знак, че трябва да бъдем по-предпазливи, и изискват, както изглежда, специално изследване. Аз ще оставя тук този въпрос нерешен. Във всеки

⁹ Това възникване не следва да се разбира като времеви процес.

случай изглежда, че сложните мисли, които са образувани така от съединения от първи вид посредством отрицанието, заслужават особено наименование. Нека те се наричат „математически сложни мисли“. С това не е казано, че има други видове сложни мисли. И в друго отношение математическите сложни мисли имат, както изглежда, нещо общо. А именно: заменим ли в една математическа сложна мисъл една истинна мисъл с друга истинна мисъл, то така образуваната сложна мисъл е истинна или неистинна според това, истинно ли е, или неистинно първоначалното съединение. Същото важи, ако заместим в една математическа сложна мисъл една неистинна мисъл с друга неистинна. Сега искам да кажа – две мисли имат една и съща стойност по истинност, ако или двете са истинни, или двете са неистинни. Съгласно това аз казвам, че изразената чрез „*A*“ мисъл има същата стойност по истинност като изразената чрез „*B*“, ако или

A и *B*,

или

(не *A*) и (не *B*)

изразява истинна мисъл. След като това е определено, нашата теза може да се изрече така:

Замести ли се в една математическа сложна мисъл една мисъл с друга мисъл със същата стойност по истинност, то така получената сложна мисъл има същата стойност по истинност като първоначалната.

Превод Тодор Полименов

Om Gottlob Frege. Logische Untersuchungen. Dritter Teil: Gedankengefüge. –
В: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 3 (1923), с. 36–51

Философията на логическия атомизъм (1918)

6. Описания и непълни символи

Бертранд Ръсел

Този път предлагам да се обърнем към темата за описанията, за т.нар. от мен „непълни символи“, както и за съществуването на описаните индивидуални неща. Както си спомняте, последния път разгледах съществуването на *видове* неща, което имаме предвид, когато казваме „Има хора“ и „Има гърци“, или с други изрази за съществуване, които могат да приемат множествено число. Днес ще се спра на съществуване, което се утвърждава в единствено число, като в „Човекът с желязната маска е съществувал“ или с подобни изрази, където е налице някакъв обект, описан от фразата „такъв-и-такъв“, членувана с определителен член в единствено число. Бих искал да разгледам анализа на пропозициите, в които такива изрази участват.

В метафизиката, разбира се, има много добре познати пропозиции от този вид: „Аз съществувам“, „Бог съществува“, „Омир е съществувал“. Подобни твърдения винаги са се срещали в метафизически дискусии и смятам, че начинът, по който са разглеждани в обичайната метафизика, въплъщава проста логическа грешка, с която ще се занимаваме днес, същия вид грешка, за която говорих миналата седмица във връзка със съществуването на видове неща. Един от начините за проверка на подобна пропозиция е да се запитате какво би се случило, ако тя беше неистинна. Да вземем една такава пропозиция като „Ромул е съществувал“. Вероятно повечето от нас ще си помислят, че това не е така. Очевидно, че твърдението, че Ромул е съществувал, е напълно смислено независимо дали е

истинно, или неистинно. Ако самият Ромул беше част от нашето изказване, то е пределно ясно, че изказването за неговото несъществуване е безсмислено, тъй като в пропозицията не може да има съставка, която не е нещо. Всяка съставна част трябва да е едно от нещата в света и затова, ако самият Ромул бъде включен в пропозицията, че съществува или че не съществува, при условие че той действително е съществувал, двете твърдения не само не могат да бъдат истинни, но дори не могат да бъдат смислени. Това очевидно не е така и първият извод, който може да се направи, е, че макар да *изглежда* като че ли Ромул е съставка на тази пропозиция, в действителност това е грешка. Ромул не участва в пропозицията „Ромул не е съществувал“.

Да предположим, че се опитвате да си изясните какво имате предвид с тази пропозиция. Можете да вземете например всичко, което Ливий има да каже за Ромул, всички свойства, които му приписва, включително единствените, които вероятно повечето от нас си спомнят, а именно факта, че той е бил наречен *Ромул*. Можете да ги обедините и да образувате пропозиционална функция, като да кажем „ x има такива-и-такива свойства“, като свойствата са онези, които откриваме у Ливий. Тук имате пропозиционална функция и да кажете, че Ромул не е съществувал, означава просто да кажете, че пропозиционалната функция е винаги неистинна, че е невъзможна в смисъла, който обясних предходния път, тоест че няма стойност на x , за която тя е вярна. Така несъществуването на Ромул се свежда до несъществуването, за което говорих преди, когато разгледахме несъществуването на еднорозите. Все пак това не дава *тънното* описание на съществуването или несъществуването от този вид, защото има един груб начин, по който може да не съществува описаната индивидуална вещь, а именно, когато описанието се отнася до повече от един човек. Например не можете да говорите за „жителят на Лондон“ не защото няма такъв, а защото те са много.

И така, виждате, че пропозицията „Ромул е съществувал“ (както и „Ромул не е съществувал“) включва пропозиционална функция, защото името „Ромул“ всъщност не е име, а разновидност на съкратено описание. То означава човек, който е извършил това-и-това, който е убил Рем, основал е Рим и т.н. То е съкращение на тези описания; ако искате, съкращение на „човекът, когото наричали *Ромул*“. Ако то наистина беше име, въпросът за съществуването не би могъл да възникне, защото името трябва да назовава нещо или не е име, а ако няма такъв човек като Ромул, то той не може да бъде и наименуван, така че тази единствена дума „Ромул“ всъщност е нещо като съкратено или телескопично описание и ако я третираме като име, ще изпаднете в логически грешки. Когато осъзнаете, че тя е описание, ще осъзнаете, че по тази причина всяко твърдение за Ромул в действителност включва пропозиционална функция, въплъщаваща описанието, като (да кажем) „ x е бил наречен *Ромул*“. Щом веднъж сте въвели пропозиционалната функция, тогава с изказването „Ромул не е съществувал“ имате предвид, че тя е неистинна за всяка стойност на x .

Има два вида описания: първите можем да наречем „неопределителни описания“, когато говорим за „един такъв-и-такъв“, а вторите можем да наречем „определителни описания“, когато говорим за „определеният такъв-и-такъв“¹. Например:

Неопределителни: (един) човек, (едно) куче, (едно) прасе, (един) член на правителството.

Определителни:

Мъжът с желязната маска.

Последният човек, който влезе в тази стая.

Единственият англичанин, който някога е окупираЛ Светия престол.

Броят на жителите на Лондон.

Сумата от 43 и 34.

(Не е задължително описанието да трябва да описва индивид: то може да описва предикат, отношение или нещо друго.)

Днес искам да говоря за изразите от този вид, определителните описания. Не искам да говоря за неопределителните, тъй като това, което може да се каже за тях, беше казано миналия път.

Бих искал да осъзнаете, че въпросът, дали една фраза е определително описание, се отнася само до нейната форма, а не до въпроса, дали съществува определен индивид, описан по този начин. Например ще нарека „жителят на Лондон“ „определително описание“, въпреки че фактически не описва никакъв индивид.

Преди всичко трябва да осъзнаем, че едно определително описание не е име. Да разгледаме „Авторът на *Уейвъри*“. Изразът е определително описание и е лесно да се схване, че той не е име. Името е прост символ (тоест символ, който няма части, които се явяват символи), обикновен символ, използван за обозначаване на определен индивид, или в разширен смисъл обект, който не е индивидуален, но за момента се третира като че ли е такъв или пък погрешно се смята за такъв, като да кажем, някакъв човек. Израз, подобен на „Авторът на *Уейвъри*“, не е име, защото е сложен символ. Той съдържа части, които са символи. Включва три думи², чиито значения вече са зададени, а те съвместно са задали значението на „Авторът на *Уейвъри*“ в единствения смисъл, в който тази фраза има някакво значение. И така, когато значенията на определителния член, „автор“, „на“ и „*Уейвъри*“ вече са фиксирани, то и значението на израза вече е определено, тоест в него няма нищо случайно или конвенционално. В това отношение фразата се различава от „Скот“, защото, когато сте задали значението на всички думи в езика, не сте определили по никакъв начин значението на името „Скот“. И така, ако разбирате английски език, бихте разбрали смисъла на израза „Авторът на

¹ На английски език изразите са *a so-and-so* и *the so-and-so*, които би трябвало да се преведат като „такъв-и-такъв“ „такъвият-и-такъв“, но последното звучи твърде изкуствено на български език. – Бел. пр.

² В оригинала – четири, тъй като определителният член е самостоятелна дума, в българския език тя е морфема. – Бел. пр.

Уейвърай“ дори никога преди това да не сте го чували. От друга страна не бихте разбрали смисъла на „Скот“, ако никога преди това не сте чували думата, тъй като да разбирате нейното значение, означава да знаете към кого тя се отнася.

Понякога ще срещнете хора, които говорят така, сякаш описателните изрази са имена, и ще откриете, че това предполага например, че такова твърдение като „Скот е авторът на *Уейвърай*“ в действителност утвърждава, че „Скот“ и „авторът на *Уейвърай*“ са две имена на един и същ човек. Това е пълна заблуда; преди всичко защото „авторът на *Уейвърай*“ не е име, и на второ място, защото, както много добре можете да видите, ако това беше така, пропозицията би била подобна на „Скот е сър Уолтър“ и тъй като името назовава човека, тя не би зависила от какъвто и да било факт, освен че въпросният човек е бил наречен така. В действителност Скот е бил авторът на *Уейвърай*, дори когато никой не го е наричал по този начин, когато никой не е знаел дали той е такъв, или не, а фактът, че той е бил авторът, е бил физически факт, фактът, че е седял и е писал със собствената си ръка, което няма нищо общо с това, как са го наричали. Тук няма произвол. Не можете да установите с никакъв избор на терминология дали той е авторът на *Уейвърай*, защото в действителност той е решил да го напише и нищо не може да се направи. Това илюстрира как „авторът на *Уейвърай*“ напълно се различава от името. С формални аргументи можете да докажете пределно ясно същото. В „Скот е авторът на *Уейвърай*“, разбира се, „е“ изразява идентичност, тоест същността, чието име е Скот, е тъждествена с авторът на *Уейвърай*. Но когато кажа „Скот е смъртен“, тогава „е“ изразява предикация, която е напълно различна от идентичността. Грешка е да се интерпретира „Скот е смъртен“ като означаващо „Скот е идентичен с един от смъртните“, защото (наред с други причини) няма да можете да кажете какво са „смъртните“ освен с помощта на пропозиционалната функция „x е смъртен“, а това ни връща към предикацията. Не можете да редуцирате „е“ на предикация до другото „е“. Но „е“ в „Скот е авторът на *Уейвърай*“ е „е“ на идентичността, а не на предикацията³.

Ако в дадената пропозиция се опитате да замените „авторът на *Уейвърай*“ с някакво име, да кажем, със „с“, така че тя да се преобразува в „Скот е с“, тогава, ако „с“ не име на Скот, тя би станала неистинна, докато, от друга страна, ако „с“ наименува Скот, тя би станала просто тавтология. Непосредствено очевидно е, че ако „с“ съвпада със „Скот“, то „Скот е Скот“ е просто тавтология. Ако обаче вземете което и да било друго име на Скот, в случай че то се използва *като* име, а не като описание, пропозицията все още ще бъде тавтология. Защото самото име е само средство за насочване към вещи и не участва в това, което твърдите, така че ако едно нещо има две имена, правите точно същото твър-

³ Смесването на двете значения на „е“ е характерно за Хегеловата концепция за тъждество в различието.

гение, независимо кое от тях използвате, при условие че те наистина са имена, а не съкратени описания.

Така че има само две алтернативи. Ако „с“ е име, пропозицията „Скот е с“ е или неистинна, или тавтологична. Обаче „Скот е авторът на *Уейвъраи*“ не е нито едното, нито другото и следователно не съвпада с която и да било пропозиция с формата „Скот е с“, в която „с“ е име. Това е друг начин да се илюстрира фактът, че описанието е напълно различно от името.

Бих искал да изясня казаното по-уточнено, а именно, че ако заместите „Скот“ с друго име на същия индивид, да кажем, „Скот е сър Уолтър“, при условие че „Скот“ и „Сър Уолтър“ се използват като имена, а не като описания, вашата пропозиция е строго тавтология. Когато някой твърди, че „Скот е сър Уолтър“, той има намерение да използва имената като описания. Той би имал предвид, че човекът, наречен „Скот“, е човекът, наречен *Сър Уолтър*, но „човекът, наречен *Скот*“, както и „човекът, наречен *Сър Уолтър*“ са описания. Затова твърдението не е тавтология. То би означавало, че човекът, наречен „Скот“, е тъждествен с човека, наречен „Сър Уолтър“. Нещата напълно се променят, ако използвате изразите като имена. Забелязвате ли, че когато употребявате името, то не участва в утвърждаването. Името е просто средство за изразяване на това, което се опитвате да утвърдите, и когато казвам „Скот е написал *Уейвъраи*“ името „Скот“ не се среща в утвърденото от мен. Аз твърдя нещо за човека, а не за името. И така, когато кажа „Скот е сър Уолтър“, използвайки тези две имена *като* имена, нито „Скот“, нито „Сър Уолтър“ участват в утвърденото, а само човекът, който има тези имена, и затова твърдението е чиста тавтология.

Много важно е да се схванат двете различни употреби на имена или на които и да било други символи: този, в който говорите за символа, и другия, когато го използвате *като* символ, като средство за говорене за нещо друго. Обичайно, когато говорите за вечерята си, не говорите за думата „вечеря“, а за нещо съвсем различно, за онова, което ще ядете. Обикновено употребяваме думите като средство за стигане до нещата и когато ги използваме по този начин, изказването „Скот е сър Уолтър“ е чиста тавтология, точно на същото ниво като „Скот е Скот“.

Казаното ме връща към мисълта, че когато замените „авторът на *Уейвъраи*“ в „Скот е авторът на *Уейвъраи*“ с име на мястото на описанието, получавате загължително или тавтология, или неистина: тавтология, ако го замените със „Скот“ или някое друго име на същия човек, и неистина, ако го замените с нещо друго. Обаче самата пропозиция не е нито тавтология, нито неистинна, което ви показва, че твърдението „Скот е авторът на *Уейвъраи*“ се различава от която и да е пропозиция, която може да се получи от замяната на „авторът на *Уейвъраи*“ с име. Този извод важи и за всяка друга пропозиция, в която се среща изразът „авторът на *Уейвъраи*“. Ако вземете произволна пропозиция, в която той се появява, и го заместите със собствено име независимо дали това име е „Скот“,

или някое друго, ще получите различна пропозиция. Най-общо казано, ако името, което замествате, е „Скот“, вашата пропозиция, ако е била истинна преди това, ще остане истинна, а ако е била неистинна, ще остане неистинна. Въпреки това ще бъде *различна* пропозиция. *Невинаги* тя ще остане истинна или неистинна, както може да се види от примера „Джордж IV е искал да разбере дали Скот е авторът на *Уейвърай*“. Не е вярно, че Джордж IV е искал да разбере дали Скот е Скот. Така че понякога, когато замените описанието на един обект с неговото име, дори истинността или неистинността на пропозицията се променят. При всички положения при заместването получавате различна пропозиция.

На пръв поглед твърдството е нещо доста загадъчно. Когато кажете „Скот е авторът на *Уейвърай*“, вие сте полуизкушени да мислите, че има двама души, единият от които е Скот, а другият – авторът на *Уейвърай*, и се е случило те да съвпадат. Това е очевидно абсурдно, но е един от начините, по които винаги сме склонни да разглеждаме идентичността.

Когато кажа „Скот е авторът на *Уейвърай*“ и „е“ изразява идентичност, причината, поради която тя може да се утвърждава истинно и нетавтологично, се корени във факта, че едното е име, а другото – описание. Или и двете могат да бъдат описания. Когато кажа „Авторът на *Уейвърай* е авторът на *Мартион*“, с това, разбира се, утвърждавам идентичност между две описания.

Следващият пункт, който искам да изясня сега, се състои в това, че когато едно описание (когато казвам „описание“, в последвалата част ще имам предвид *определително* описание) участва в пропозиция, в нея няма съставна част, която да му съответства като цяло. При правилния анализ на пропозицията описанието се разпада и изчезва. С други думи, когато кажа „Скот е авторът на *Уейвърай*“, предположението, че при анализа получавате три съставки – „Скот“, „е“ и „авторът на *Уейвърай*“ – е погрешно. Разбира се, вероятно така бихте подхождали при анализа. Бихте приели, че „авторът на *Уейвърай*“ е сложен израз, който би могъл да бъде разчленен по-нататък, и вероятно, че за начало пропозицията би могла да се раздели на тези три части. Това е напълно погрешно. „Авторът на *Уейвърай*“ изобщо не е съставна част на пропозицията. В действителност не съществува конституент, съответстващ на описателната фраза. Сега ще се опитам да ви го докажа.

Първото и най-очевидно основание е, че може да има смислени пропозиции, отричащи съществуването на „определеният такъв-и-такъв“. „Еднорогът не съществува“ „Най-голямото естествено число не съществува“ – подобни пропозиции са напълно смислени, свършено порядъчни, истинни и благоприлични, а това би било невъзможно, в случай че еднорогът беше конституент на пропозицията, защото е очевидно, че той не би могъл да бъде съставна част от нея, доколкото не съществуват каквито и да било еднорози. Тъй като съставните елементи на пропозициите, разбира се, са същите като съставните елементи на съответстващите им факти и тъй като е факт, че еднорогът не съществува,

то е пределно ясно, че еднорогът не е конституент на гадения факт, защото, ако имаше какъвто и да било факт, на който еднорогът да беше съставна част, щеше да има и еднорог и нямаше да е истина, че той не съществува. Това важи особено в случая с този вид описания. И така, тъй като е възможно „определеният такъв-и-такъв“ да не съществува и все пак пропозициите, в които „определеният такъв-и-такъв“ участва, да се окажат смислени и даже истинни, то е нужно да се опитаме да разберем какво имаме предвид, когато казваме, че „определеният такъв-и-такъв“ съществува.

Появата на глаголни времена е изключително досадна българност, дължаща се на нашата загриженост за практическите дела. Щеше да е много по-приятно, ако нямаше времена, както вярвам, че е на китайски, макар да не знам китайски. Би трябвало да можете да кажете „Сократ съществува в миналото“, „Сократ съществува в настоящето“ или „Сократ съществува в бъдещето“, или просто „Сократ съществува“, без никакви времеви импликации, но езикът за жалост не позволява това. Все пак ще използвам езика по този безвремеви начин: когато кажа „определеният такъв-и-такъв съществува“, не казвам, че той съществува в настоящето, в миналото или в бъдещето, а просто че съществува, без да се предполага каквато и да било обвързаност с време.

„Авторът на *Уейвъри* съществува“: две неща са нужни за това. Преди всичко какво е „авторът на *Уейвъри*“? Това е човекът, който е написал *Уейвъри*, тоест сега стигаме до това, че имате включена пропозиционална функция, а именно: „ x пише *Уейвъри*“, а авторът на *Уейвъри* е човекът, който пише *Уейвъри*, и за да може човекът, който пише *Уейвъри*, да съществува, е необходимо пропозиционалната функция да има две свойства:

1. Трябва да е истинна за *поне едно* x .
2. Трябва да е истинна *най-много* за едно x .

Ако никой никога не е написал *Уейвъри*, то авторът не би могъл да съществува и ако двама души са го написали, авторът не би могъл да съществува. Така че са ви нужни и две свойства: едното, че тя е истинна за поне едно x , и другото, че е истинна най-много за едно x ; и едното, и другото са необходими за съществуването.

Свойството да бъде истинна за поне едно x разгледахме миналия път: тогава го изразих, като казах, че пропозиционалната функция е *възможна*. Затова преминаваме към второто условие, че тя е истинна най-много за едно x , което можете да представите по следния начин: „За което и да било x и y , ако x и y са написали *Уейвъри*, то x е идентично с y “. Последното ни казва, че го е написал най-много един човек. Не се казва, че някой изобщо е написал *Уейвъри*, тъй като, ако никой никога не го беше написал, твърдението все още щеше да бъде истинно. То ни казва само, че най-много един човек го е написал.

Първото от тези условия за съществуване се нарушава в случая с еднорога, а второто – в случая с *жителят на Лондон*.

Можем да обединим тези две условия и да получим комбиниран израз, включващ тяхното значение. Можете да редуцирате и двете до това, че „ x е написал *Уейвъри*“ е еквивалентно на „ x е c “ за което и да било x) е възможно по отношение на c . Мисля, че това е най-простият начин да представите изказването.

Виждате, че то означава да се каже, че има някакво c , можем да не знаем кое е то, такова, че когато x е c , то е истинно, че x е написал *Уейвъри*, а когато x не е c , то е неистинно, че x е написал *Уейвъри*, което се равнява на казването, че c е единственият човек, който е написал *Уейвъри*; и твърдя, че има стойност на c , която го прави истинно. И така, целият този израз, който е пропорционална функция за c , е възможен по отношение на c (в смисъла, обяснен предходния път).

Това имам предвид, когато казвам, че авторът на *Уейвъри* съществува. Изказването „авторът на *Уейвъри* съществува“ означава, че има едно c такова, че „ x е написал *Уейвъри*“ е истинно, когато x е c , и е неистинно, когато x не е c . „Авторът на *Уейвъри*“ като съставна част напълно е изчезнал, така че с твърдението „Авторът на *Уейвъри* съществува“ не казвам нищо за автора на *Уейвъри*. Вместо това имате сложна задача да се справите с пропозиционалните функции и „авторът на *Уейвъри*“ изчезва. Ето защо е възможно да се каже: „Авторът на *Уейвъри* не съществува“. Това не би било възможно, ако „авторът на *Уейвъри*“ беше съставна част на пропозицията, в чийто вербален израз се среща описателната фраза.

Фактът, че можете да разисквате пропозицията „Бог съществува“, е доказателство, че „Бог“, както се използва тук, е описание, а не име. Ако „Бог“ беше име, то никакъв въпрос относно съществуването не би могъл да възникне.

И така, дефинирах какво имам предвид, когато кажа, че един описан предмет съществува. Трябва освен това да обясня какво имам предвид, когато кажа, че един описан предмет има определени свойства. Да предположим, че искате да кажете „Авторът на *Уейвъри* е бил човек“ – това ще бъде представено по следния начин: „(x е написал *Уейвъри*“ е еквивалентно на „ x е c “ за което и да било x и c човек) е възможно по отношение на c “.

Забелязвате ли, че значението, което придадохме преди на „Авторът на *Уейвъри* съществува“, е част от тази пропозиция? То е част от всяка пропозиция, в която „авторът на *Уейвъри*“ има т.нар. от мен „първично участие“. Когато говоря за „първично участие“, имам предвид, че пропозицията за автора на *Уейвъри* не се явява част от някаква по-голяма пропозиция от типа на „Вярвам, че авторът на *Уейвъри* е бил човек“ или „Вярвам, че авторът на *Уейвъри* съществува“. Когато е налице първично участие, тоест когато пропозицията, отнасяща се до него, не е просто част от по-голяма пропозиция, то фразата, която сме дефинирали като значението на „Авторът на *Уейвъри* съществува“, ще бъде нейна част. Когато кажа, че авторът на *Уейвъри* е бил човек, поет, шотландец или нещо друго по пътя на първичното участие, твърдението за неговото съществуване винаги е част от пропозицията. В този смисъл всички тези пропозиции, които

правя относно автора на *Уейвъраи*, имплицират, че авторът на *Уейвъраи* съществува. И така, всяко твърдение, в което едно описание има първично участие, имплицира, че описаният обект съществува. Когато кажа „Настоящият крал на Франция е плешив“, от това следва, че има настоящ крал на Франция. Когато кажа „Настоящият крал на Франция има хубава коса на главата“, от това също следва, че има настоящ крал на Франция. Затова, ако не схванете по какъв начин трябва да се отрече пропозицията, съдържаща описание, ще стигнете до заключението, че нито е вярно, че настоящият крал на Франция е плешив, нито че не е плешив, тъй като, ако изброите всички плешиви хора, както и всички хора, които не са плешиви, той няма да бъде нито измежду едните, нито измежду другите. Единственото открито от мен предположение в съответствие с общоприетите позиции е допускането, че той носи перука. Вие можете да избегнете хипотезата, че носи перука, просто като забележите, че отрицанието на пропозицията „Настоящият крал на Франция е плешив“ няма да бъде „Настоящият крал на Франция не е плешив“, при условие че с нея имате предвид „Има такъв човек като краля на Франция и този човек не е плешив“. Причината за това е, че когато твърдите, че настоящият крал на Франция е плешив, казвате „Има *c*, такова, че *c* понастоящем е крал на Франция, и *c* е плешиво“, а отрицанието не е „има *c* такова, че *c* понастоящем е крал на Франция и *c* не е плешиво“. То е по-сложно. То е: „Или няма *c*, такова, че *c* понастоящем е крал на Франция, или, ако има такова *c*, тогава *c* не е плешиво“. И така, вижгате, че ако искате да отречете твърдението „Настоящият крал на Франция е плешив“, можете да го направите, като отречете, че той съществува, вместо да отречете, че той е плешив. За да отречете твърдението, че настоящият крал на Франция е плешив, което се състои от две части, можете да действате, като отхвърлите всяка една от тях. Можете да отречете едната част, което би ви накарало да предположите, че настоящият крал на Франция съществува, но не е плешив, или другата част, което ще ви доведе до отричането на съществуването на настоящия крал на Франция; и всяко от тези две отрицания ще направи неистинно твърдението „Настоящият крал на Франция е плешив“. Когато кажете „Скот е човек“, няма възможност за двойно отрицание. Единственият начин, по който можете да отречете „Скот е човек“, е да кажете „Скот не е човек“. Но когато има описателна фраза, вие имате двойната възможност за отрицание.

От изключителна важност е да осъзнаете, че „определеният такъв-и-такъв“ не участва в анализа на пропозициите, в чието словесно изрази се среща, така че когато кажа „Авторът на *Уейвъраи* е човек“, „авторът на *Уейвъраи*“ не е субект на тази пропозиция по начина, по който би бил Скот в твърдението „Скот е човек“, когато „Скот“ се използва като име. Не мога удовлетворително да подчертая колко е важен този пункт и колко метафизически грешки получавате, ако не схванете, че твърдението „Авторът на *Уейвъраи* е човек“ не е пропозиция със същата форма като „Скот е човек“. Тя не съдържа съставната част „авто-

рът на *Уейвъраи*“. Значението на казаното е твърде важно по много причини и една от тях е въпросът за съществуването. Както ви посочих последния път, голяма част от философията се основава на идеята, че съществуването е, така да се каже, свойство, което можете да припишете на нещата, и че нещата, които съществуват, притежават свойството съществуване, а нещата, които не съществуват, не го притежават. Това са шуротии независимо дали вземате видове неща, или описани отделни индивиди. Когато например кажа „Омир е съществувал“, аз имам предвид под „Омир“ някакво описание, да кажем, „авторът на Омировите поеми“, и твърдя, че те са били написани от един човек, което е много съмнително; но ако можеше да попаднете на истинския човек, който действително ги е написал (ако предположим, че има такъв човек), да кажете за него, че той е съществувал, би означавало да изкажете нещо безсмислено, не неистинно, а безсмислено, защото само за описаните личности може смислено да се каже, че съществуват. Преходния път посочих грешката в изказването „Хората съществуват, Сократ е човек, следователно Сократ съществува“. Изказването „Омир съществува, това е Омир, следователно това съществува“ съдържа грешка от същия вид. Напълно погрешно е да се твърди „Това е авторът на Омировите поеми и авторът на Омировите поеми съществува, следователно това съществува“. Съществуването може смислено да се утвърждава само там, където е налице пропозиционална функция. Вие можете да твърдите, че „Определеният такъв-и-такъв съществува“, което означава, че има точно едно *c*, което има дадените свойства, но когато срещнете едно *c*, което ги притежава, не можете да кажете, че то съществува, тъй като това е безсмислено: не е неистинно, а няма какъвто и да е смисъл.

Така че индивидите, налични в света, не съществуват, или по-скоро е безсмислено да се каже, че съществуват, и е безсмислено да се каже, че не съществуват. Не можете да кажете това, когато сте им дали имена, а само когато сте ги описали. Когато кажете „Омир съществува“, вие имате предвид, че „Омир“ е описание, което се отнася до нещо. Описанието, когато е напълно изразено, винаги има формата „определеният такъв-и-такъв“.

„Непълни символи“ наричам нещата, подобни на тези описания по това, че се срещат като думи в една пропозиция, но в действителност не са съставни части на правилно анализираната пропозиция. В логиката има много видове непълни символи и те са източници на множество обърквания и погрешни философии, тъй като хората се подвеждат от граматиката. Мислите, че пропозицията „Скот е смъртен“ и пропозицията „Авторът на *Уейвъраи* е смъртен“ имат една и съща форма. Мислите, че и двете са прости пропозиции, приписващи предикат на субект. Това е напълно погрешно: едната от тях е (или по-скоро би могла да бъде), а другата не е. Така наречените от мен непълни символи, подобни на „авторът на *Уейвъраи*“, нямат абсолютно никакво значение в изолация, а придобиват такова само в контекст. Само по себе си името „Скот“ притежава значение. То се от-

нася до определен действителен човек. От друга страна, изразът „авторът на *Уейвърли*“ не е име и сам по себе си не означава абсолютно нищо, защото, когато се използва в пропозициите правилно, те не съдържат никаква съставка, която да му съответства.

Освен описанията има и много други видове непълни символи. Това са класовете, за които ще говорим следващия път, отношенията, взети в екстензия, и т.н. Подобни съвкупности от символи в действителност съвпадат с т.нар. от мен логически фикции и те обхващат практически всички познати обекти от ежедневието: маси, столове, Пикадили, Сократ и т.н. Повечето от тях са или класове, или серии, или серии от класове. Във всеки случай всички те са непълни символи, тоест те са съвкупности, които имат значение само в употреба, но нямат такова сами по себе си.

Ако искате да схванете анализа на света или анализа на фактите или да придобиете някаква представа, какво всъщност има в света, е важно да осъзнаете колко от наличното във фразеологията има природата на непълните символи. Това може да се види много лесно в случая с „авторът на *Уейвърли*“, тъй като „авторът на *Уейвърли*“ не се отнася просто до Скот или до нещо друго. Ако се отнасяше до Скот, то „Скот е авторът на *Уейвърли*“ щеше да бъде същата пропозиция като „Скот е Скот“, а това не е така, тъй като Джордж IV желаел да знае дали първата е истинна и не е желаел да знае дали втората е истинна. Ако „авторът на *Уейвърли*“ не се отнасяше до Скот, то „Скот е авторът на *Уейвърли*“ щеше да бъде неистинно, а това не е така. Затова трябва да заключите, че „авторът на *Уейвърли*“ в изолация не се отнася до абсолютно нищо; а това е характеристиката на непълните символи.

Превод Деница Желязкова, Анна Бешкова

Om Bertrand Russell, *Philosophy of Logical Atomism*, Routledge,
London and New York, 2010

Перформативни изказвания

Джон Л. Остин

I.

Читателят има пълно право да не познава значението на гумата „перформативен“. Това е нова гума, при това нелицеприятна, и може би не означава кой знае какво. Във всеки случай обаче тя притежава предимството да не звучи дълбокомислено. Спомням си, че след като веднъж говорих по тази тема, един слушател коментира: „Знаете ли, нямам ни най-малка представа накъде бие, освен ако евентуално няма предвид просто онова, което казва“. Е, това е, което имам предвид.

Нека разгледаме първоначално появата на проблема. Не е нужно да се връщаме много назад в историята на философията, за да открием философи, които приемат за повече или по-малко очевидно, че единствената работа, единствената интересна работа на всяко изказване [utterance], тоест на всичко, което казваме, е да бъде истинно или поне неистинно. Разбира се, те винаги са знаели, че има и други видове неща, които казваме – неща като заповедни изречения, изрази на желания и възклицания, – някои от които дори са били класифицирали от граматиките, макар и, както изглежда, невинаги да е било лесно да се определи кое от тях към кой клас принадлежи. Въпреки това философите са приели, че онова, от което се интересуват, са само изказванията, които съобщават факти и които, казано с други думи, описват по истинен или неистинен начин ситуации. Напоследък този подход беше поставен под съмнение, както ми се струва, на два етапа.

Най-напред хората започнаха да казват: „Добре, ако тези неща са истинни или неистинни, би трябвало да е възможно да се реши дали са едното или другото, а когато това е невъзможно, те не изпълняват функцията си и са чисто и просто безсмислени“. Този нов подход се оказа доста полезен и чрез него много неща, които вероятно са безсмислени, бяха разкрити като такива. Наистина, не всички видове безсмисленост бяха класифицирани, както ми се струва, адекватно и може би като безсмислени бяха отхвърлени и неща, които в действителност не са такива, но все пак това движение, движението на верификационизма, доведе по свой начин до изключителни постижения.

След това обаче стигаме до втория етап. В крайна сметка ние поставяме граници на количеството безсмислици, които казваме, или поне на количеството безсмислици, които сме готови да си признаем, че казваме. Така възникна въпросът, дали в крайна сметка някои от нещата, които, ако бъдат разгледани като твърдения [statements], са заплашени да бъдат отхвърлени като безсмислици, имат изобщо за цел да бъдат твърдения. Не е ли възможно предназначението им да не е да съобщават факти, а да служат за оказване на влияние върху околните по един или друг начин или за „изпускане на парата“ по един или друг начин? Или може би тези изказвания съдържат най-малкото елементи, които изпълняват такива функции или които например обръщат внимание по някакъв начин (без обаче да правят съответно съобщение) на някоя важна характеристика на обстоятелствата, при които е било направено изказването. Така беше възприето ново мото, това за „различните употреби на езика“, а старият подход, този, който изхожда от твърденията, понякога бива наричан дори „заблуда“, а именно заблудата за описателността [на езика].

Несъмнено има огромен брой употреби на езика. За съжаление напоследък се превърна в навик да призоваваме за помощ все нови и нови употреби с надеждата, че това ще ни измъкне от една или друга добре позната философска бъркотия. Онова, от което се нуждаем повече, е обаче обща рамка, в която да обсъждаме тези употреби. Освен това не смятам, че е редно да се отдаваме на прибързано отчаяние и да говорим, както стана обичайно напоследък, за *безкрайни* употреби на езика. Философите вече започват да го правят, след като изброят, да кажем, седемнадесет такива употреби. Но дори и да имаше десет хиляди употреби на езика, ние пак щяхме да можем да ги изброим в дадено време. В крайна сметка те няма да се окажат повече от видовете бръмбари, които ентомолозите се стараят да опишат. Но каквито и недостатъци да имат тези две движения – това на застъпниците на „верификацията“ и това на застъпниците на „употребата на езика“, – те все пак предизвикаха, както никога не може да отрече, революция във философията и мнозина биха казали, че това е най-благодетелната революция в нейната история. (Което, ако се замислим, не е съвсем нескромна претенция.)

По-нагоду бих искал да изследвам една такава езикова употреба. Бих искал да разгледам един вид изказване, което прилича на твърдение, което и граматично

чекки би следвало да се класифицира очевидно като такова, но което не е нито истинно, нито неистинно и въпреки това не е безсмислено. Изказванията от този вид не включват странни глаголи като „би могло“ или „би било“¹ или любопитни думи като „добро“, които днес се приемат от много философи като сигнал за опасност. Това са съвсем нормални изказвания с обикновени глаголи в първо лице единствено число, сегашно време, изявително наклонение и деятелен залог, но както веднага се забелязва, те не биха могли да бъдат нито истинни, нито неистинни. Освен това, ако някой направи такова изказване, ние бихме казали, че той по-скоро е *извършил* нещо, отколкото че просто е *казал* нещо. Това може и да звучи странно, но примерите, които ще дам, всъщност изобщо не са странни и дори биха могли да се сторят на някого банални. Ето няколко. Нека си представим, че по време на брачна церемония, както е обичайно, кажа: „Приемам“ (тоест приемам тази жена за своя законна съпруга). Или да си представим, че настъпня някого по крака и му кажа: „Извинявам се“. Или да си представим, че държа бутилка с шампанско в ръка и кажа: „Кръщавам този кораб *Кралица Елизабет*“. Или да си представим, че кажа: „Обзалагам се за петак, че утре ще вали“. Във всички тези случаи би било абсурдно да разглеждаме онова, което казвам, като описание на изпълнението на действието, което безспорно е извършено, а именно на действието по обзалагане или кръщаване, или извиняване. По-скоро следва да кажем, че казвайки какво правя, аз извършвам на практика самото действие. Когато кажа „Кръщавам този кораб *Кралица Елизабет*“, аз не описвам церемонията по кръщаване, а извършвам на практика самото кръщение, а когато кажа „Приемам“ (тоест приемам тази жена за своя законна съпруга), аз не правя съобщение относно брака, а го сключвам.

От този вид са изказванията, които ще наричаме *перформативни*. „Перформативен“ е нелицеприятна дума и нова, но както изглежда, в момента не разполагаме с израз, който да върши по-добра работа. До нашия смисъл се доближава най-много, както ми се струва, думата *operative* в нейната [английска] правна употреба. Когато юристите говорят за правни постановления, те различават „встъплението“, в което се изреждат обстоятелствата, при които определено правно действие [*act*] следва да се извърши, от „оперативната“ част, чрез която самото правно действие, което е предмет на постановлението, на практика се извършва. В този смисъл думата „оперативен“ е доста близка до онова, което имаме предвид тук. Изречението „Завеждавам часовника си на брат ми“ би било оперативна клауза и с него се прави перформативно изказване. Думата „оперативен“ има обаче и други употреби, така че е по-добре да въведем нова дума специално за нашите цели.

Тук е възможно да се възрази – дори може би с известно основание, – че от моето схващане излиза, че сключването на брак се състои просто в това да

¹ В оригинала глаголите са *could* и *might*, чиято двойственост трудно се предава на български. – Бел. пр.

кажем няколко гуми, че самото казване на няколко гуми е склучване на брак. Това със сигурност не е така. Думите трябва да се изрекат при подходящи обстоятелства. По-късно ще се върна на тази тема. Има обаче едно допускане, което не бива да се прави в тази връзка, а именно че в такива случаи успоредно с изричането на гумите следва да се извърши и някакво вътрешно, духовно действие [act], което после гумите съобщават. До подобно схващане се стига много лесно поне при трудните и неясни случаи, макар че това може би не е толкова лесно в простите случаи като този на извинението. При даването на обещание – например „Обещавам утре да бъда там“ – се допуска много лесно, че изричането на гумите е просто външният и видим (тоест вербален) знак за извършване на някакво вътрешно духовно действие на обещаване. И това схващане е намерило израз в редица класически произведения. Така Иполит (Еврипид, *Иполит*, 612) казва: „Езикът ми се закле, но сърцето ми – не“ – може би вместо „сърце“ е по-добре да се каже „дух“ или „душа“, но във всеки случай тук се появява някакъв вид заглушен актър. Този вид примери показва, че ако приемем, че изказвания като горните са – истинни или неистинни – съобщения относно вътрешни, духовни действия, ние ще проправим път на лъжесвидетелите, мошениците, дбуженците и под. (така че, ако си придаваме прекалена сериозност по този начин, се достига очевидно до множество нежелателни ситуации). По-добре е може би да се придържаме към старата поговорка „Казана гума – хвърлен камък“.

Въпреки че горните изказвания сами по себе си не съобщават факти и затова сами по себе си не са нито истинни, нито неистинни, все пак чрез тяхното изричане много често се *имплицира*, че определени неща са истинни, а не неистинни (най-малкото в определен смисъл на тази доста разтеглива гума „имплицира“). Например изричайки „Приемам тази жена за своя законна съпруга“ или друга подобна формула от брачната церемония, аз имплицирам, че още не съм женен и нямам жива, психично здрава, неразведена и т.н. съпруга. Въпреки това е важно да се види, че да имплицираме, че едно или друго нещо е истинно, изобщо не е същото, като да казваме нещо, което е истинно само по себе си.

Перформативните казвания следователно не са истинни или неистинни. Те обаче също страдат от характерни за тях недостатъци. Те могат да се окажат неуспешни по специфични начини и това е, което искам да разгледам по-голю. За да разполагаме с общо наименование, ние ще наричаме различните начини, по които едно перформативно изказване може да бъде неудовлетворително, несполуки [infelicities]. Една несполука се появява – тоест едно изказване е несполучливо [unhappy], – когато са нарушени определени прости и ясни правила. Ще спомена някои от тях, а после ще дам примери за някои нарушения.

Най-напред е очевидно, че конвенционалната процедура, която претендираме да следваме чрез нашето изказване, трябва действително да съществува. В дадените по-горе примери това е процедура, която се извършва чрез гуми, а именно вербална процедура по склучване на брак, по правене на заветание и т.н.

Трябва да се има предвид обаче, че съществуват и много невербални процедури, с които могат да се извършат абсолютно същите действия [*acts*], които в горните примери се извършват чрез вербални средства. Също така е добре да не забравяме, че голяма част от нещата, които правим, са най-малкото отчасти от този конвенционален вид. Поне философите се поддават лесно на склонността да приемат, че едно действие [*action*²] е в крайна сметка винаги извършване на някакво физическо движение, докато то обикновено е – поне отчасти – именно въпрос на конвенция.

Първото правило следователно гласи, че конвенцията, на която се позоваваме, трябва да съществува и да бъде приета. Второто правило, което също е съвсем очевидно, гласи, че обстоятелствата, при които претендираме, че се позоваваме на тази конвенция, трябва да бъдат подходящи за това. Ако не се съобразим с обстоятелствата, то действието, което претендираме, че извършваме, ще бъде неуспешно, или както някои биха казали, ще се окаже провал [*misfire*]. Такъв би бил например и случаят, ако не следваме съответната процедура – каквато и да е тя – коректно и цялостно, без пропуски и без спънки. Ако някое от тези правила не е спазено, ние казваме, че действието, което претендираме, че извършваме, ще бъде невалидно, без резултат. Ако това действие е например сключване на брак, ние бихме казали, че сме „преминали формално“ през бракосъчетанието, без в действителност да сме сключили брак.

Ето няколко примера за този вид провали. Да предположим, че живеем в гържава като нашата и желаем да се разведем. Ние можем да се опитаме да застаем пред нашата съпруга по средата на стаята и да кажем на достатъчно висок глас, така че всички да ни чуят: „Развеждам се с теб“. Тази процедура обаче не е приета. Чрез нея няма да успеем да се разведем с нашата съпруга – поне не и в тази гържава или друга като нея. Това е случай, в който конвенцията – както следва да кажем – не съществува или не е приета. Друг пример: нека си представим, че сме на детско празненство, където се разделяме на отбори, и аз кажа: „Избирам Джордж“. Джордж обаче се изчервява и казва: „Няма да играя“. В този случай е ясно, че по една или друга причина не съм успял да взема Джордж в отбора си, било то, защото не съществува конвенция, по която можем да изберем в отбора си хора, които не участват в играта, било то, защото при тези обстоятелства Джордж не е подходящ кандидат за процедурата на избиране. Нека по-нататък разгледаме случая, в който казвам „Назначавам ви за консул“ и тогава се разбира, че вие вече сте назначен – или може би даже се оказва, че вие сте кон. Тук имаме отново несполуката на неподходящите обстоятелства, неподходящите кандидати

² Думата *action* се среща в оригинала само тук и три пъти при отминалия вече пример за кръщаването на кораб. Ето защо, когато в превода се появява думата „действие“, зад нея в оригинала стои по правило думата *act* („акт“). Оттук в края на текста се получава и преводът на *speech-act* като „речево действие“, макар че на български е обичаен преводът „речеви акт“. – Бел. пр.

и т.н. Едва ли са нужни примери за пропуски и спънки: едната страна в брачната церемония казва „Да“, а другата – „Не“; или аз казвам „Обзалагам се за петак“, но никои не казва „Дадено“ и съответно никои не приема облога. Във всички тези и други подобни случаи действието, което претендираме, че извършваме, или възнамеряваме да извършим, не е осъществено.

Има обаче и един друг, доста по-различен начин, по който този вид изказвания може да претърпи неуспех. Много от тези вербални процедури са предназначени за употреба от хора с определени убеждения, чувства или намерения. И ако си служим с някоя от тези формулировки, без да имаме нужните мисли, чувства или намерения, е налице злоупотреба с процедурата; налице е неискреност. Да вземем например израза „Поздравявам те“. Той е предназначен за употреба от хора, които се радват за това, че човекът, към когото се обръщат, е постигнал определен успех, убедени са, че той има личен принос за въпросното постижение, и т.н. Ако кажа „Поздравявам те“, без да се радвам или без да съм убеден, че заслугата е твоя, е налице неискреност. По подобен начин стоят нещата, ако кажа, че обещавам нещо, без да имам ни най-малко намерение да го направя или без да съм убеден, че то е осъществимо. В тези случаи определено нещо не е наред, но то е различно от провала. Тук не бихме казали, че реално не съм обещал нищо, а по-скоро, че съм дал обещание, но то не е било искрено; че съм те поздравил, но поздравът е бил лицемерен. Подобен случай е налице, когато перформативното изказване обвързва говорещия с определено бъдещо поведение, но той не постъпи в бъдещето така, както се очаква от него. Това, разбира се, е напълно очевидно, когато обещаеш нещо и после наруши обещанието си, но има много видове обвързване, при които ситуацията далеч не е толкова ясна, колкото при обещанието. Възможно е например да кажа на някого „Добре дошъл!“ и да го приветствам в дома си или където и да било другаде, а после да се държа с него като с крайно нежелан. В този случай е злоупотребено с процедурата по казване на „Добре дошъл!“ по доста по-различен начин, отколкото това става при простата неискреност.

Сега можем да се запитаме дали списъкът с несполуки е пълен, дали видовете несполуки се изключват взаимно и под. Е, списъкът не е пълен и видовете несполуки не се изключват взаимно – те никога не правят това. Нека допуснем, че тъкмо се готвим да кръстим кораб, притежаваме нужните за това правомощия и замахваме да ударим бутилката в носа му. Точно в този момент обаче изневиделица изскача един подлец, който гравва бутилката от ръцете ни, разбива я в носа и извиква „Кръщавам този кораб *Генералисимус Сталин*“, а за капак на всичко ритва подпорите. Разбира се, по отношение на някои неща сме на едно мнение: ние сме съгласни, че корабът сега със сигурност не се казва *Генералисимус Сталин*, съгласни сме, че случилото се е ужасно неприятно, и т.н., и т.н. Но може би сме на различно мнение по отношение на въпроса, как следва да класифицираме специфичната несполука в този случай. Бихме могли да кажем, че тук е налице една напълно законна и обичайна процедура, но че тя е била приложена при неподходящи

обстоятелства, а именно от неподходящия човек, тоест не от упълномощеното лице, а от подлеца. От друга страна обаче, бихме могли да погледнем на ситуацията по различен начин и да кажем, че това е случай, в който процедурата като цяло не е била проведена коректно, защото съществен елемент от процедурата „кръщаване на кораб“ е това, че кръщаващият трябва най-напред да бъде упълномощен като лице, което следва да извършва кръщението, докато нашият нов приятел не е получил такива пълномощия. Както се вижда, класификацията на несполуките в различни случаи ще бъде вероятно доста сложен въпрос и даже е възможно да се окаже, че в крайна сметка е донякъде произволна. Но, разбира се, юристите, на които се налага да се занимават често с подобен тип проблеми, са въвели всякакви видове технически термини и са формулирали многобройни правила, които им позволяват да класифицират доста бързо онова, което не е било наред в даден случай.

Що се отнася до въпроса, дали този списък е пълен, то отговорът със сигурност е „Не“. Един по-нататъшен начин, по който перформативните изказвания могат да бъдат неуспешни, е налице например в случаите, които най-общо могат да се нарекат „недоразумения“. Събеседникът ми може да не е чул какво казвам или да ме е разбрал погрешно, например да е разбрал, че се отнасям към нещо друго, а не към онова, към което искам да се отнеса, и т.н. И ако оставим настрана по-нататъшните допълнения, които можем да добавим към този списък, тук следва да се отчете и по-общото наблюдение, че при извършването на едно действие, когато употребяваме перформативни изказвания, е възможно да действаме по принуда или да се намираме в друга ситуация, в която не сме напълно отговорни за действията си. Това би било със сигурност някакъв вид несполучливост [unhappiness] – всеки вид липса на отговорност би могъл да се нарече „несполучливост“. Но това, разбира се, е нещо напълно различно от онова, за което говорихме дотук. Вероятно бихме могли да споменем още един клас от случаи, които отново са напълно различни от горните и които се получават от факта, че всяко перформативно изказване – както и всеки друг вид изказване – може да се употреби например в хода на театрално представление или в рамките на виц, или при писането на художествено произведение. При тази употреба намерението ни, разбира се, не е да направим сериозно изказване и затова не може да се каже, че действието, който е свързано с изказването, е извършено сериозно. Когато поетът каже „Върви и улови падаща звезда“ или нещо подобно, той не дава заповед сериозно. Тази употреба не е характерна обаче само за перформативните изказвания, а се наблюдава и при останалите видове.

Това може би е достатъчно за начало. Ние обсъдохме перформативните изказвания и техните несполуки. Така се сдобиохме – както може да се предположи – с два чисто нови инструмента, с които може би ще нахлуем в действителността. Това ни снабди обаче – както се случва винаги – и с две чисто нови ски, с които да се засилим по метафизическата писта. Въпросът е как ще ги използваме.

II.

Досега крачихме решително напред, усещайки как твърдата основа на прегръсдъците се отгърпва под краката ни. Това винаги е госта ободряващо, но как да продължим сега? Читателят очаква сигурно онази част, където ще затънем в калта, онази част, където ще върнем думите си назад. Това ще се случи, но то ще отнеме време. Нека зададем най-напред един съвсем прост въпрос: как можем да сме сигурни, по какво можем да познаем дали едно изказване следва да се класифицира като перформативно, или не? Вероятно имаме усещането, че това би трябвало да е възможно. Очевидно е, че би било госта добре, ако можем да кажем, че за тази цел разполагаме с граматически критерий – някакво граматическо средство, въз основа на което може да се реши дали едно изказване е перформативно. И действително, всички дадени дотук примери имат еднаква граматическа форма; всички те започват с глагол в първо лице единствено число, сегашно време, изявително наклонение и деятелен залог. Разбира се, видът на глаголите не е произволен, но все пак всички те са тъкмо с тази форма. Нещо повече, при използваните от мен глаголи се наблюдава една типична асиметрия между употребата им в това лице и това време и употребата им в друго лице и друго време и тази асиметрия е госта важен ориентир.

Например когато кажем „Обещавам да...“, ситуацията е твърде различна в сравнение със ситуацията, в които казваме „Той обещава да...“ или, в минало време, „Аз обещах да...“. Защото, казвайки „Обещавам да...“, ние извършваме действието на обещаване – ние даваме обещание. В случая *не* съобщаваме как някой извършва това действие, а още по-малко – как някой употребява израза „Обещавам“. Ние използваме този израз на практика и правим обещание. Обратно, ако кажа „Той обещава“ или, в минало време, „Обеща“, аз действително правя съобщение относно едно действие на обещаване, тоест едно действие, при което формулата „Обещавам“ е била употребена; аз съобщавам за действието на обещаване, което той извършва в момента, или за това, което самият аз съм извършил в миналото. Следователно тук има ясна разлика между първо лице единствено число, сегашно време, изявително наклонение, деятелен залог и другите лица и времена. Можем да илюстрираме казаното с характерната случка с малкия Уили, чийто чичо казал, че ще му даде половин крона, ако Уили обещае, че няма да пуши, докато не стане на 55 години. Нетърпеливата майка на Уили казала „Ама, разбира се, че обещава, нали, Уили?“, побутвайки го напред, докато Уили просто си замъчал. Поантата тук е, че само Уили може да даде обещанието, като каже „Обещавам“, а майка му прибързва с твърдението, че той обещава.

Това е тест, с който за определен вид изказвания можем да решим дали те са перформативни, или не. Оттук обаче не следва, че всички перформативни изказвания трябва да приемат тази стандартна форма. Има поне още една стандартна форма, която е също толкова обичайна като горната във всяко

отношение, но при която глаголят не в първо лице, а във второ или трето, а залогът е страдателен. Видът от случаи, който имам предвид, е следният: табелка с надпис „Пътниците се умоляват да пресичат коловоза единствено по моста“ или документ със съдържание „С настоящото бивате упълномощен да направите това и това“. Надписите от този вид са несъмнено перформативни. В практиката те се нуждаят често от подпис, удостоверяващ кой е онзи, който извършва действието на умоляване, упълномощаване или за каквото там става дума. Този вид перформативност се среща, разбира се, предимно в писмена форма, като за него е особено характерна появата на израза „с настоящото“ или възможността за безпроблемното му добавяне.

За съжаление обаче все още не можем да кажем, че всяко изказване, което следва да се класифицира като перформативно, трябва да приема някоя от тези две – както можем да ги наречем – стандартни форми. В крайна сметка бихме получили едно напълно типично перформативно изказване, ако кажем „Нареждам ти да затвориш вратата“. Това изказване удовлетворява всички критерии, защото то не е нито истинно, нито неистинно и с него се извършва действието на нареждане да затвориш вратата. При подходящи обстоятелства обаче бихме могли да извършим абсолютно същото действие, като кажем просто „Затвори вратата“ в повелително наклонение. Или нека си представим, че някой е закачил табелка с надпис „Този бик е опасен“ или просто „Опасен бик“, или само „Бик“. Различава ли се това с необходимост от една подписана по подходящ начин табелка, гласяща „С настоящото бивате предупредени, че този бик е опасен“? Както изглежда, простият надпис „Бик“ може да свърши напълно същата работа като по-подробната формулировка. Разбира се, разликата се състои в това, че ако просто поставим табелка „Бик“, няма да бъде напълно ясно дали това е предупреждение. Табелката може да стои просто за информация или при случай на интерес, както например надписът „Кенгуру“ на клетка в зоологическата градина или надписът „Античен паметник“. Без съмнение естеството на обстоятелствата би ни подсказало, че тук става дума за предупреждение, но това не е казано експлицитно.

С оглед на този провал на граматическите критерии възниква желание да допуснем – и това съвсем не е без основание, – че всяко перформативно изказване би могло да бъде сведено или разширено, или анализирано до една от двете стандартни форми, започващи с „Аз това и това...“ или „Вие (или той) с настоящото това и това...“. Ако тази надежда е оправдана – и тя в известна степен е такава, – бихме могли да се надяваме, че е възможно да съставим списък на всички глаголи, които могат да се появят в тези стандартни форми, а след това да класифицираме видовете действия, които могат да се извършат чрез съответните перформативни изказвания. За тази цел бихме могли да вземем един речник и да приложим споменатия по-горе тест – а именно дали е налице характерната асиметрия между първо лице единствено число, сегашно време, изя-

вително наклонение, деятелен залог и другите лица и времена, – за да установим дали един глагол следва да се включи в нашия списък, или не. След като съставим такъв списък на глаголите, ние ще видим в действителност, че те се подразделят по-нататък на определени, сравнително добре различими класове. Има клас на случаите, в които издаваме присъди и правим оценки от различен вид. Има клас на случаите, в които даваме обещания и се ангажираме по различен начин, като казваме нещо. Има и клас на случаите, в които, казвайки нещо, упражняваме различни права и пълномощия, такива като назначаване, гласуване и пог. Има още един или два сравнително добре различими класа.

Нека предположим, че тази задача е изпълнена. Тогава бихме могли да наречем глаголите от нашия списък „експлицитно перформативни глаголи“, а всяко изказване, което би било сведено до една от стандартните форми – „експлицитно перформативно изказване“. В този смисъл „Нареждам ти да затвориш вратата“ би било експлицитно перформативно изказване, докато „Затвори вратата“ – не; последното е просто едно „първично“ перформативно изказване или както евентуално решим да го наречем. Употребата на повелително наклонение в „Затвори вратата“ предоставя средство, с чиято помощ можем да наредим на някого да затвори вратата, но въпреки това остава неясно дали тук става въпрос за нареждане или за молба, за призив, за настояване, за поjkана, за изкушение или за някое от многото други различно нюансирани действия, които най-вероятно още не биват разграничени в един по-прост примитивен език. Не е нужно обаче да преувеличаваме простотата на примитивните езици. Дори на примитивно ниво има множество средства, с които можем да си послужим, за да покажем кое е действието, което, казвайки нещо, извършваме. Такива са тонът на гласа, интонацията и жестикулацията, но преди всичко можем да се опираме на естеството на обстоятелствата, тоест на контекста, в който изказването се употребява. От обстоятелствата най-често става пределно ясно дали онова, което извършвам, е даване на заповед, или просто – да кажем – подтикване или умоляване на някого. Например ние можем да кажем: „От неговата уста това си беше заповед“. Въпреки всички тези средства обаче налице остават за съжаление немалко двусмисленост и неразграничимост, когато нашите експлицитно перформативни глаголи не се употребяват. Напълно е възможно например, кажа ли „Ще бъда там“, да не стане ясно дали това е обещание, или израз на намерение, или дори прогноза за бъдещото ми поведение, тоест за онова, какво ще се случи с мен. Поне в развитите общества често е съществено за кое действие именно става дума. Това е довело до формирането на експлицитно перформативния глагол, който точно показва кое е действието, доколкото то ме обвързва, по какъв начин и т.н.

Това е тъкмо един от начините, по които езикът се развива в съответствие с общността, на която принадлежи. Социалните обичаи на общността могат да повлияят в значителна степен на факта кои перформативни глаголи са били

формирани и кои – понякога по несъществуващи причини – не. Например ако кажа „Ти си страхливец“, с това е възможно както да те порицавам, така и да те обидя. Тъй като обществото очевидно одобрява порицанието или смърването, ние сме образували формули като „Порицавам те“ или „Правя ти забележка“, които ни позволяват да се справим набързо с желаната работа. Но тъй като, от друга страна, очевидно не одобряваме обиждането, ние досега не сме образували проста формула „Обиждам те“, която би могла да функционира също толкова добре.

Посредством експлицитно перформативните глаголи и някои други средства можем да поясним следователно какво точно е действието, което извършваме, когато казваме нещо. Тук искам да вмъкна обаче едно предупреждение. Трябва да правим разлика между функцията да се пояснява [*making explicit*] какво е извършваното действие и напълно различната ситуация да се *утвърждава* [*stating*] какво е то. Като правим експлицитно перформативно изказване, ние не утвърждаваме какво е действието, а само показваме или поясняваме това. За да видим тази разлика, можем да направим сравнение с един случай, в който конвенционалното действие, което извършваме, не е речево действие, а телесно поведение [*physical performance*]. Нека предположим, че един ген се появявам пред някого и правя дълбок поклон. Е, това е многозначно. Възможно е просто да наблюдавам местната флора, да си връзвам връзката на обувка или нещо подобно. От друга страна, бих могъл и да изразявам почитта си към него. За да отстраня тази многозначност, ние разполагаме със средства като това да си повдигнем шапката, да кажем „Селям“ или нещо подобно, така че оттук да стане напълно ясно, че извършеното действие е конвенционалното действие на изразяване на почит, а не нещо друго. В този случай никой не би казал, че с повдигането на шапката е било утвърдено, че съм извършил действието на проява на почит; това със сигурност не е така; от повдигането на шапката става обаче напълно ясно, че съм направил това. По същия начин, като кажем „Предупреждавам те, че...“ или „Нареждам ти да...“, или „Обещавам да...“, ние не утвърждаваме, че извършваме нещо, а го правим ясно; това е конститутивно за нашето словесно поведение [*verbal performance*], едно поведение от специфичен вид.

Дотук напредвахме така, сякаш има ясна разлика между перформативните изказвания и онова, на което ги противопоставихме – твърденията, съобщенията или описанията. Сега започваме обаче да забелязваме, че това разграничение не е толкова ясно, колкото би могло да бъде. Това е и мястото, където започваме леко да затъваме. Най-напред, разбира се, бихме могли да се усъмним в обсега на нашите перформативни изказвания. Ако се замислим за някои странни видове изрази, които употребяваме в особени ситуации, веднага би възникнал въпросът, дали те удовлетворяват нашите доста неясни критерии за перформативни изказвания. Нека си представим например, че някой извиква „Ура“. Е, това не е нито истинно, нито неистинно и с него се извършва действието на ликуване. Превръщат ли тези обстоятелства израза „Ура“ в перформативно изказване в

нашия смисъл, или не? Или нека си представим, че той казва „Проклятие“. Той извършва действието на ругаене и казаното не е истинно или неистинно. Превръща ли това изречение „Проклятие“ в перформативно изказване? Ние имаме чувството, че това донякъде действително е така, но и че все пак е доста различно. Или нека разгледаме случаите, в които „превръщаме думите в дела“. По отношение на тях също възниква въпросът, дали евентуално не следва да класифицираме казаното като перформативно. Или понякога, когато някой каже „Съжалявам“, възниква въпросът, дали това е същото като „Извинявам се“ – и в този случай, разбира се, ще става дума за перформативно изказване, – или това следва да се схване като истинно или неистинно описание на състоянието на неговите чувства. Ако той беше казал „Чувствам се ужасно заради това“, ние бихме приели, че тук става въпрос за описание на състоянието на неговите чувства. Ако беше казал „Извинявам се“, щяхме да мислим, че това е чисто перформативно изказване, чрез което се извършва ритуалът на извиняване. Но когато той казва „Съжалявам“, остава колебаене между двете възможности. Този феномен е широко разпространен. Ние попадаме често на случаи, в които имаме едно очевидно перформативно изказване и очевидно друг вид изказвания, които са свързани с него и които не са перформативни, а дескриптивни. От друга страна обаче, има и множество изказвания, които се намират между тези два вида и при които не сме съвсем сигурни към кой от тях принадлежат. При някои поводи те, разбира се, биват използвани очевидно по единия начин, при други – по другия, но при трети изглежда, че те добре се наслаждават на двусмислеността.

Нека разгледаме и думите на рефера, който казва „Аут“ или „Край“, или думите на съдебните заседатели, които казват, че намират подсъдимия за виновен. Разбира се, ние казваме, че тук става въпрос за случаи, в които се произнася присъда, прави се преценка и т.н., но въпреки това тези думи се намират в известна връзка с фактите. Те сякаш имат нещо като дълг да бъдат истинни или неистинни и затова, както изглежда, не са чак толкова отдалечени от твърденията. Каже ли реферът „Аут“, то това със сигурност има най-малкото нещо общо с факта, че топката е преминала линията и т.н. От друга страна, можем да обърнем внимание, че „Твърдя, че...“ не изглежда чак толкова различно от „Предупреждавам те, че...“ или „Обещавам да...“. От тези думи със сигурност става ясно, че действието, което извършваме, е това на твърдене, и те функционират в този смисъл по същия начин като „Предупреждавам“ или „Заповядвам“. Но не е ли тогава „Твърдя, че...“ перформативно изказване? Във всеки случай тук отново може да наддее усещането, че изказванията, започващи с „Твърдя, че...“, трябва да бъдат истинни или неистинни, че те са твърдения.

Разсъжденията от този вид са обезсърчителни. Ако погледнем за момент назад към противопоставянето на, от една страна, твърдения срещу – от друга, перформативни изказвания, ще забележим, че безкритично сме възприели в анализа си традиционното разбиране за твърденията. Твърденията съгласно

него трябва да бъдат истинни или неистинни; перформативните изказвания на свой ред трябва да бъдат сполучливи или несполучливи. Последните служат за извършване на нещо, докато с правенето на твърдения, ако е вярно онова, което казахме, не се извършва нищо. Погледнем ли сега назад към това противопоставяне, със сигурност ще го намерим за незадоволително. Разбира се, че твърденията следва да се оценяват с оглед на обстоятелството дали се съгласуват с фактите, или не, а това означава – дали са истинни, или не. Но те са изложени на възможността от несполука не по-малко от перформативните изказвания. В действителност може да се покаже, че при проблемите, на които изследването на твърденията се натъкна в последно време, става въпрос просто за проблеми на несполучливостта. Например беше забелязано, че е много странно да се каже „Котката е на постелката, но не съм убеден в това“. Да се каже нещо подобно, звучи наистина доста нелепо, но то не е противоречиво в себе си. Няма причина, поради която котката не би трябвало да бъде на постелката, без да съм убеден, че това е така. Но как тогава следва да определим какво не е наред с това странно твърдение? Ако си припомним сега концепцията за несполуките, ще видим, че човекът, който прави забележката за котката, се намира до голяма степен в същата позиция като този, който казва „Обещавам да бъда там, но нямам ни най-малко намерение да го направя“. Отново е налице ситуация, в която, разбира се, е напълно възможно някой да обещае да бъде там, без да има ни най-малко намерение да отиде, но има нещо нелепо да се каже това, да се признае открито неискреността на обещанието, което се дава. По същия начин имаме неискреност при човека, който казва „Котката е на постелката, но не съм убеден в това“. Той признава открито своята неискреност и това превръща казаното от него в особен вид безсмислица.

Друг известен пример е този за децата на Джон. Това е случаят, в който приемаме, че някой казва: „Всички деца на Джон са плешиви, но Джон няма деца“. Или може би ситуацията е такава, че някой казва „Всички деца на Джон са плешиви“, докато Джон реално – макар че той не го казва – няма деца. Тези твърдения са създавали големи грижи на изследователите, които ги анализират: трябва ли да кажем, че твърдението „Всички деца на Джон са плешиви“ е безсмислено при споменатите условия? Ако да, то това не прилича ни най-малко на повечето от останалите по-стандартни видове безсмисленост. Ако се върнем назад и разгледаме нашия списък с несполуки, ще видим, че онова, което тук не е наред, е до голяма степен същото като онова, което не е наред, да кажем, в случая, в който сключваме договор за продажба на парцел, без парцелът, към който се отнасяме в договора, да съществува. В случая на продажбата на парцела, която би следвало да се реализира, разбира се, чрез перформативно изказване, ние бихме казали, че продажбата е невалидна – невалидна, защото не се отнасяме към нищо или защото отнасянето [*reference*] е многозначно. По подобен начин можем да видим, че и твърдението за децата на Джон е невалидно, защото в него не се отнасяме към

нищо. И ако човекът каже открито, че Джон няма деца, и същевременно, че те са плешиви, то той ще направи същия вид нелепо изказване като този, който каже „Котката е на постелката, но не съм убеден в това“, или този, който каже „Обещавам това, но нямам намерение да го направя“.

Оттук се вижда, че на проблемите, за които е било забелязано, че засягат твърденията, могат да съответстват точно на проблеми, които са характерни за перформативните изказвания. В крайна сметка, когато твърдим нещо или описваме нещо, или съобщаваме нещо, ние извършваме действие, което с нищо не е по-малко действие от това на заповядване или предупреждаване. Както изглежда, няма основателна причина, поради която би следвало да придобем на твърдението някаква специална и уникална позиция. Разбира се, философите са свикнали да говорят така, сякаш аз или ти или някой друг бихме могли просто да си обикаляме и да твърдим всичко за всичко и сякаш това би било съвсем наред – в тази ситуация има един-единствен малък въпрос: това или онова истинно ли е, или не? Но освен малкия въпрос, дали това е истинно, или не, със сигурност съществува и въпросът, *дали* това е наред. Може ли човек просто да си обикаля и да прави твърдения за всичко произволно? Нека допуснем например, че ти ми казваш: „Тази сумрин се чувствам нещо без настроение“. Тогава аз ти казвам „Не, не се чувстваш така“, на което ти отвърщааш „Какво, по дяволите, искаш да кажеш с това?“, а аз ти отговарям: „А, нищо – просто твърдя, че не се чувстваш така, това истинно ли е, или не?“. И ти казваш: „Чакай малко, като питаш дали е истинно, или не. Въпросът е какво искаш да постигнеш, като правиш твърдения за чувствата на другите? Нали ти казах, че нещо се чувствам без настроение. Ти просто не си в състояние да твърдиш или да кажеш, че не се чувствам така“. Оттук ясно се вижда, че ние не можем просто да правим твърдения за чувствата на другите (макар че, ако искаме, можем да правим предположения за тях); и има много неща, за които не можем просто да правим твърдения, защото не знаем нищо за тях или не сме в състояние да отсъждаме за тях. Онова, което е нужно в случая на твърдението и в този смисъл и при описанието и съобщението, е да ги свалим от високия им пиедестал и да осъзнаем, че те са речеви действия в не по-малка степен от всички други речеви действия, които нарекохме „перформативни“ и обсъдихме като такива.

Нека за момент погледнем от друг ъгъл на първоначалното ни противопоставяне между перформатив и твърдение. Докато разгледахме перформативите, ние говорихме през цялото време така, сякаш перформативните изказвания нямат друга функция освен да бъдат сполучливи, успешни, да не се провалят, да избягват злоупотреби. Това наистина е така, но има и редица други важни неща. Най-малкото в случая на множество изказвания, които с оглед на казаното досега би трябвало да се класифицират като перформативни – случаи, в които казваме „Предупреждавам те, че...“, „Съветвам те да...“ и под., – ще има и други въпроси освен простото питане: беше наред или уместно това като предупреждение

или съвет, беше ли сполучливо? След това сигурно ще последва въпросът, дали съветът е бил добър или разумен, дали предупреждението е било оправдано. Или в случая например на една присъда или преценка въпросът ще бъде дали е било преценено добре, дали присъдата е била обоснована. Това са въпроси, които могат да бъдат решени само тогава, когато се види как съдържанието на присъдата или оценката е отнесено до фактите или до доказателствен материал относно тях. Това означава, че най-малкото една значителна част от перформативните изказвания трябва да бъде оценявана в общото измерение на кореспонденция с фактите. Разбира се, все още може да се каже, че оттук те не стават кой знае колко подобни на твърденията, защото те все още не са истинни или неистинни, така че това е една малка черно-бяла особеност, която отделя твърденията в собствен клас. Да проследим това, би ни отвело твърде далече, но нещата стоят действително така, че колкото повече мислим за истината и неистината, толкова по-често установяваме, че много малко от твърденията, които изобщо изричаме, са просто истинни или просто неистинни. Обикновено е налице и въпросът, дали те са справедливи, или не, дали са уместни, или не, дали са преувеличени, или не. Твърде общи ли са, или са свършено точни, прецизни и т.н.? „Истинно“ и „неистинно“ са просто общи етикети за цял спектър от различни преценки, които по един или друг начин засягат отношението между казаното и фактите. Ако поразчупим възгледите си за истинността и неистинността, ще забележим, че твърденията, когато биват оценени по отношение на фактите, не се различават в крайна сметка чак толкова от съветите, предупрежденията, присъдите и т.н.

Ние виждаме следователно, че да твърдим нещо, означава да извършваме действие точно толкова, колкото и да даваме заповед или да отправяме предупреждение. От друга страна, виждаме, че когато се заповядва, предупреждава или съветва, възниква въпросът, какво е отношението на заповедта, предупреждението или съвета към фактите, което сякаш не е толкова различно от вида на въпроса, който възниква, когато обсъждаме какво е отношението на едно твърдение към фактите. Това означава, както изглежда, че нашето разграничение между перформатив и твърдение значително отслабва и дори се срива в първоначалната си форма. Сега ще направя просто едно предположение как да подходим към ситуацията. Нужно е да се върнем далеч назад, за да разгледаме начините и смислите, в които изобщо да кажем нещо, означава да извършим това или онова, защото, разбира се, това означава винаги да извършваме множество различни неща. И едно нещо, което се получава от този подход, е, че освен интензивно обсъждания в миналото въпрос за *значението* на определено изказване тук се появява и по-нататъшният и различен от него въпрос за – както бихме я нарекли – *силата* на изказването. Значението на думите „Затвори вратата“ може да ни е напълно ясно, без да имаме яснота относно по-нататъшния въпрос дали с тяхната употреба в даден момент се дава заповед, отправя се настойчива

молба или се прави нещо друго. Онова, от което се нуждаем редом със старата теория за значението, е нова теория за всички възможни сили на изказванията, за чието откриване определено би ни помогнал и предложеният списък с експлицитно перформативни глаголи. Изхождайки оттук, се нуждаем по-нататък и от изследване на различните изрази за оценка, които използваме при обсъждането на речевите действия от един или друг вид – заповеди, предупреждения и пог.

Понятията, които разгледахме тук, са следователно това за перформатив, това за несподука, това за експлицитен перформатив и накрая, доста набързо, понятието за сила на изказване. Смя да кажа, че всичко това изглежда малко непродуктивно и малко сложно. Е, допускам, че в известно отношение то наистина е непродуктивно, и допускам, че то всъщност би следвало да бъде продуктивно. Струва ми се обаче, че ако обърнем внимание на тези въпроси, ще можем да изясним поне някои философски грешки; в крайна сметка философията се използва за изкупителна жертва; тя изкарва на показ грешки, които са всъщност грешки на всички нас. Ние дори бихме могли да изясним някои грешки в граматиката, което заслужава може би малко повече уважение.

И действително ли е сложно? Е, добре, малко е сложно. Но животът и истината, и нещата са склонни да бъдат сложни. Не нещата са прости, а философите ги опростяват. Чували сте, предполагам, че свръхпростяването е професионална деформация на философите. В известен смисъл човек може да се съгласи, ако не се промъкваше подозрението, че това е самата им професия.

Превод Атанас Анов, Анна Бешкова и Тодор Полименов

Om J. L. Austin. *Philosophical Papers*.
Oxford: Oxford University Press, 1961, с. 220–239

Значение

Пол Грайс

Разгледайте следните изречения:

Тези пъпки означават (означаваха) шарка.

Тези пъпки не означаваха нищо за мен, но за доктора означаваха шарка.

Новият бюджет означава, че ни предстои тежка година.¹

(1) Не мога да кажа „Тези пъпки означаваха шарка, но той не беше болен от шарка“ и също така не мога да кажа „Новият бюджет означава, че ни предстои тежка година, но такава не ни предстои“. Тоест в случаи като горните от *x* означаваше, че *p*, и *x* означава, че *p*, следва *p*.

(2) От „Тези пъпки означават (означаваха) шарка“ не мога да изведа никакво заключение за това, „какво се има (се е имало) предвид с тези пъпки“²; например нямам право да кажа: „Това, което се има предвид с тези пъпки, е, че той е болен от шарка“. По същия начин не мога да извлека от твърдението за новия бюджет заключението „Това, което се има предвид с новия бюджет, е, че ни очаква тежка година“.

¹ В оригинала: *Those spots mean (meant) measles; Those spots didn't mean anything to me, but to the doctor they meant measles; The recent budget means that we shall have a hard year.* – Бел. пр.

² В оригинала: *what is (was) meant by those spots.* – Бел. пр.

Превеждам английския глагол *mean* по три начина: като „означавам“, като „има предвид“ и като „искам да кажа“. – Бел. пр.

(3) Не мога от „Тези пъпки означаваат шарка“ да изведа никакво заключение, което да сочи, че някой е имал предвид с тези пъпки това и това. *Mutatis mutandis* същото е вярно за изречението за новия бюджет.

(4) За нито един от горните примери не може да се намери преформулировка, в която глаголт „означавам“ е следван от изречение или израз в кавички. Така „Тези пъпки означаваха шарка“ не може да се преформулира като „Тези пъпки означаваха „шарка“ или като „Тези пъпки означаваха „той е болен от шарка“.

(5) От друга страна, за всички примери може да се намери приблизително точна преформулировка, започваща с израза „Фактът, че...“. Например „Фактът, че той имаше тези пъпки, означаваше, че е болен от шарка“ и „Фактът, че новият бюджет беше такъв, означава, че ни очаква тежка година“.

Сега съпоставете досега разглежданите изречения със следните:

Тези три позвънявания на звънеца (в автобуса) означаваат, че автобусът е пълен³.

Онази забележка – „Смит не би могъл без неприятностите и каранниците“ – означаваше, че Смит смята жена си за незаменима⁴.

(1) Мога да използвам първото и да продължа, казвайки: „Но всъщност той не е пълен – кондукторът се е объркал“; мога също да използвам второто и да продължа: „Но всъщност Смит я изостави преди седем години“. Тоест тук от *x означава p* и *x означаваше p* не следва *p*.

(2) Мога да изведа от първото изречение някакво твърдение за това, „какво се има (се е имало) предвид“ с позвъняванията, а от второто – някакво твърдение за това, „какво се има (се е имало) предвид“ с цитираната забележка.

(3) Мога да изведа от първото изречение заключението, че някой (а именно кондукторът) е имал предвид или поне би трябвало да е имал предвид с позвъняванията, че автобусът е пълен. И също така мога да изведа аналогично заключение за второто изречение.

(4) Първото изречение може да бъде преформулирано така, че глаголт „означавам“ да бъде последван от израз в кавички, тоест „Тези три позвънявания на звънеца означаваат „автобусът е пълен“. По същия начин може да се преформулира и второто изречение.

(5) Изречение като „Фактът, че звънецът звънна три пъти, означава, че автобусът е пълен“ не е преформулировка на значението на първото изречение. Може и двете да са верни, но те нямат, дори приблизително, едно и също значение.

Когато изразите „означава“, „означава нещо“, „означава, че“ са използвани по начина, по който са използвани в първата група изречения, аз ще говоря за смисъла или смислите, в които те са използвани, като за *естествени*⁵ смисъл (или смисли)

³ В оригинала: *Those three rings on the bell (of the bus) mean that the 'bus is full.* – Бел. пр.

⁴ В оригинала: *That remark, 'Smith couldn't get on without his trouble and strife,' meant that Smith found his wife indispensable.* – Бел. пр.

⁵ В оригинала: *natural.* – Бел. пр.

на въпросните изрази. Когато тези изрази са използвани по начина, по който са използвани във втората група изречения, ще говоря за смисъла или смислите, в които те са използвани, като за *неестествения*⁶ смисъл (или смисли) на въпросните изречения. Ще използвам съкращението „означава_{NN}“⁷, за да обозначавам неестествения смисъл (или смисли).

Предлагам за удобство да включим в графата на естествените смисли на „означавам“ и такива смисли, за които могат да се дадат примери от вида на: „*A* възнамерява (възнамеряваше) да *направи* това и това (с *x*)“, където *A* е някакъв човек. От друга страна, както показват предходните примери, включвам в графата на неестествените смисли на „означавам“ всички смисли, които се срещат в изречения от вида „*A* има (имаше) предвид нещо с *x*“ или „*A* има (имаше) предвид с *x*, че...“⁸. (Това е свърхстрога, но ще послужи като насока.)

Не твърдя, че всички употреби на „означавам“ попадат лесно, очевидно и подредено в една от двете групи, които разграничих; но мисля, че в повечето случаи би трябвало да бъдем поне сравнително силно склонни да причислим някоя употреба на „означавам“ по-скоро към едната, отколкото към другата група. Въпросът, който се появява сега, е следният: „Какво повече може да се каже за разграничението между случаите, в които бихме казали, че думата е употребена в естествен смисъл, и случаите, в които бихме казали, че думата е употребена в неестествен смисъл?“. Задаването на въпроса, разбира се, няма да ни спре да се опитаме да обясним „значение_{NN}“ чрез един или друг естествен смисъл на „означава“.

Въпросът за разграничението между естествено и неестествено значение е, мисля, това, към което хората се насочват, когато проявяват интерес към разграничението между „естествени“ и „конвенционални“ знаци. Но смятам, че моята формулировка е по-добра. Защото някои неща, които могат да означават_{NN} нещо, не са знаци (например думите не са), а някои не са конвенционални в никой от обичайните смисли (например определени жестове); същевременно някои неща, които означават естествено, не са знаци на това, което означават (срв. примера за новия бюджет).

Искам първо да разгледам накратко и да отхвърля това, което ще нарека каузален тип отговор на въпроса „Какво е значение_{NN}?“. Бихме могли да се опитаме да кажем например, повече или по-малко в съгласие с Ч. Л. Стивънсън^[i], че за да може *x* да значи_{NN} нещо, *x* трябва да има (грубо казано) тенденция да създава някаква (когнитивна или друга) нагласа у дадена аудитория и – когато има говорещ – тенденция да *бъде* създаван *от* тази нагласа, като тези тенденции са зависими от „един отработен процес на обуславяне, съпътстващ употребата на знака в комуникацията“^[ii]. Ясно е, че това няма да свърши работа.

⁶ В оригинала: *non-natural*. – Бел. пр.

⁷ В оригинала: *means_{NN}*. – Бел. пр.

⁸ Английският глагол *mean* означава(освен „означавам“) също и „възнамерявам“ и „имам предвид“. Бел. пр.

(1) Нека разгледаме случай, в който едно изказване, ако то изобщо може да се окачестви като означаващо_{NN} нещо, е дескриптивно или информативно и следователно съответната нагласа ще бъде когнитивна, например убеждение. (Използвам „изказване“ като неутрална дума за всеки кандидат за значение_{NN}; думата има удобна гвусмисленост – може да значи действие или обект.) Няма съмнение, че много хора са склонни да обличат фрак, когато възнамеряват да отидат на танци, както няма съмнение, че много хора, когато видят някого, облечен във фрак, биха заключили, че въпросният човек възнамерява да отиде на танци. Удовлетворява ли ни да кажем, че обличането на фрак означава_{NN}, че човекът възнамерява да отиде на танци (или изобщо че означава_{NN} нещо, каквото и да било)? Очевидно не. Безполезно е да се обръщаме към определението „зависещ от един отработен процес на обуславяне...“. Защото, ако това означава единствено, че реакцията при вида на облечен във фрак човек е по някакъв начин научена или усвоена, от това не следва, че настоящият случай не е случай на значение_{NN}. Но ако трябва да вземем на сериозно втората част от определението („съпътстващ употребата на знака в комуникацията“), тогава обяснението на значението_{NN} е очевидно кръгово. Със същия успех бихме могли да кажем „X има значение_{NN}, ако е използвано в комуникация“, което, макар и вярно, не ни помага.

(2) Ако това не е достатъчно, има една трудност – според мен наистина е същата трудност, – която Стивънсън разпознава: как ще можем да избегнем например да се каже, че „Джоунс е висок“, е част от това, което се има предвид с „Джоунс е атлет“, след като има тенденция, когато кажеш на някого, че Джоунс е атлет, това да го накара да смята, че Джоунс е висок. Стивънсън тук прибегва към лингвистични правила, а именно едно правило на езика, което разрешава „атлетите да са небисоки“. Това е все едно да кажем, че не ни е забранено с правило да говорим за „невисоки атлети“. Но защо не ни е забранено? Не защото това не е неправилно граматически, нито защото не е учтиво и т.н., а вероятно защото не е безсмислено (или – ако това е твърде силно – не нарушава правилата на значението за въпросните изрази). Но това, изглежда, ни въвлеча в друг кръг. Нещо повече, ако е основателно да се позоваваме на правила, за да разграничим какво се има предвид от това, което се подразбира, ще ни се иска да попитаме защо това позоваване не е било направено по-рано – в случая със стенанията например, за обяснението на които Стивънсън за пръв път въвежда определението за зависимостта от обуславяне.

Друг недостатък на една каузална теория от току-що изложения тип, изглежда, е това, че дори да я приемем такава, каквато е, ние ще сме снабдени с анализ само на твърденията за *стандартното* значение, или на значението по принцип на един „знак“. Не се дава никаква възможност за занимание с твърдения за това, какво има предвид един конкретен говорещ или пишещ човек с даден знак в конкретна ситуация (което може да е доста далеч от стандартното значение на знака); нито пък е ясно как теорията би могла да се адаптира, за да се направят

това възможно. Можем дори да прогължам критиката и да настояваме, че каузалната теория пренебрегва факта, че значението (по принцип) на един знак трябва да се обяснява с това, какво имат (или би трябвало да имат) предвид със знака тези, които го употребяват, в конкретна ситуация; и също така, че това второ понятие, което не е обяснено от каузалната теория, е в действителност основното. Аз съм на страната на тази по-радикална критика, макар и да съм наясно, че въпросът е спорен.

Не предлагам за разглеждане други теории от типа на „каузално-тенденциозните“. Подозирам, че такава теория не би могла да избегне трудностите, подобни на тези, които посочих, без напълно да изостави претенцията си да се нарежда сред теориите от този тип.

Сега ще поема в една различна и, навявам се, по-обещаваща посока на мислене. Ако можем да хвърлим светлина върху значението на

„ x означаваше_{NN} нещо (в една конкретна ситуация)“ и
 „ x означаваше_{NN}, че така и така (в една конкретна ситуация)“

и на

„ A имаше предвид_{NN} нещо с x (в една конкретна ситуация)“ и
 „ A имаше предвид_{NN} с x , че така и така (в една конкретна ситуация)“,

основателно бихме могли да очакваме това да ни помогне с

x означава_{NN} (извънвремево) нещо (че така и така)
 A има предвид_{NN} (извънвремево) с x нещо (че така и така)

и с обяснението на „означава същото като“, „разбира“, „следва“ и т.н. Нека за момент си представим, че трябва да се занимаваме единствено с изказвания, които могат да бъдат информативни или дескриптивни.

Една първа възможност би било да предположим, че „ x означаваше_{NN} нещо“ ще е вярно, ако човекът, който е изказал x , го е изказал с намерението да породи убеждение в някаква „аудитория“ и да се каже какво е било това убеждение, би било да се каже какво е означавало_{NN} x . Това няма да свърши работа. Аз бих могъл да оставя носната кърпичка на B в близост до място, където е извършено убийство, с цел да породя у следователя убеждението, че B е убиецът; но няма да можем да кажем, че кърпичката (или това, че съм я оставил там) значи_{NN} нещо или че аз съм имал предвид_{NN} с оставянето ѝ, че B е убиецът. Ясно е, че трябва поне да добавим, че за да значи_{NN} нещо, x не само трябва да е било „изказано“ с намерението да породи определено убеждение, но също така този, който го изказва, трябва да е имал намерението „аудиторията“ да разпознае намерението зад изказването.

Това, макар може би да е по-сполучливо, не е достатъчно добро. Да разгледаме следните случаи:

(1) Ирог показва на Саломе главата на св. Йоан Кръстител на погнос.

(2) Детето се чувстваше зле и остави майка си да види колко е бледо (надявайки се, че тя ще си направи изводите и ще помогне).

(3) Оставам порцелановия сервиз, който дъщеря ми счуци, разпръснат наоколо, за да види жена ми.

Тук, изглежда, имаме случаи, които удовлетворяват дадените досега условия за значение_{NN}. Например Ирог е имал намерение да накара Саломе да повярва, че св. Йоан Кръстител е мъртъв, и без съмнение също така е имал намерение Саломе да разпознае, че е имал намерението да я накара да повярва, че св. Йоан Кръстител е мъртъв. Подобно е при другите случаи. Все пак съм убеден, че не бихме могли да кажем, че тук имаме случай на значение_{NN}.

Това, което искаме да открием, е разликата между, да речем, „умишлено и открито да оставиш някой да разбере“ и „да кажеш“ и между „да накараш някого да мисли“ и „да кажеш“.

Изходът е може би следният. Да сравним следните два случая:

(1) Показвам на господин X снимка на господин Y, демонстриращ неподобаваща интимност към госпожа X.

(2) Рисувам картинка на господин Y, в която той се държи по този начин, и я показвам на господин X.

Откривам, че ми се иска да отрека, че в (1) снимката (или това, че я показвам на господин X) изобщо е означавала_{NN} нещо; но пък ми се иска да потвърдя, че в (2) картинката (или това, че я рисувам и показвам) е означавала_{NN} нещо (че господин Y е бил неподобаващо интимен) или поне че аз съм имал предвид_{NN} с нея, че господин Y е бил неподобаващо интимен. Каква е разликата между двата случая? Със сигурност, че в случай (1) това, дали господин X разпознава моето намерение да го накарам да вярва, че има нещо между господин Y и госпожа X, е (повече или по-малко) урелевантна към постигането на желания резултат чрез снимката. Господин X би бил подтикнат от снимката поне да подозира госпожа X дори и вместо да му я бях показал, я бях оставил случайно в стаята му; и аз (когато показвам снимката) съм наясно с това. Но резултатът от показването на картинката на господин X ще е различен в зависимост от това, дали той смята, че имам намерение да го информирам (да го накарам да повярва нещо) за госпожа X, а не просто си граскам или правя опит да създам произведение на изкуството.

Но сега изглежда, че ако приемаме това обяснение, сме попаднали на друга трудност. Защо? Нека да разгледаме, да речем, намръщването. Ако се намръщия спонтанно, в нормалния ход на събитията, някой, който гледа към мен, би могъл с право да вземе моето намръщване за естествен знак за неудоволствие. Но ако се намръщия умишлено (за да споделя неудоволствието си), може да се очаква, че някой наблюдател, в случай че разпознае намерението ми, *нак* ще заключи, че изпитвам неудоволствие. Не трябва ли тогава да кажем – след като не може да се очаква каквато и да било разлика в реакцията на наблюдателя независимо от

това, дали той схваща моето намръщване като спонтанно, или като направено с намерението да бъде информативно, – че моето (умишлено) намръщване *не* означава_{NN} нищо? Смятам, че тази трудност може да се преодолее; защото, макар и по принцип едно умишлено намръщване да може да има същия ефект като едно спонтанно намръщване, може да се очаква, че то (умишленото) ще има същия ефект само *в случай*, че аудиторията го схване като направено с намерението да изрази неудоволствие. Тоест ако махнем разпознаването на намерението, оставяйки останалите обстоятелства (включително разпознаването на намръщването като умишлено), тенденцията да се създава убеждение с намръщването трябва да се счита за разколебана или унищожена.

Вероятно можем да обобщим какво е необходимо, за да се каже, че *A* има предвид нещо с *x*, по следния начин. *A* трябва да има намерение да създаде с *x* убеждение у дадена аудитория и също така трябва да има намерението изказването му да се разпознае като направено с това намерение. Тези намерения обаче не са независими; *A* има намерение разпознаването да изиграе роля в създаването на убеждението; ако това не стане, изпълнението на намеренията на *A* няма да бъде правилно осъществено. Нещо повече, намерението на *A* разпознаването да изиграе тази роля предполага според мен, че той приема, че има вероятност то наистина за изиграе тази роля, че той не смята за сигурно това, че убеждението ще се създаде у аудиторията независимо дали намерението зад изказването е разпознато, или не. Накратко, вероятно, можем да кажем, че „*A* има предвид_{NN} нещо с *x*“ е в общи линии еквивалентно на „*A* направи изказването *x* с намерението да създаде убеждение посредством разпознаването на това намерение“. (Изглежда сякаш това съдържа рефлексивен парадокс, но всъщност не е така.)

Сега вероятно е време да спрем да се преструваме, че трябва да се занимаваме само с „информативни“ случаи. Нека започнем с някои примери за императиви или квазиимперативи. В стаята ми има много алчен човек и аз искам той да си отиде, затова хвърлям банкнота от една лира през прозореца. Има ли тук изказване със значение_{NN}? Не, защото с победението си не съм имал намерение неговото разпознаване на целта ми да спомогне да го накарам да си отиде. Това е паралелен случай на този със снимката. Ако, от друга страна, бях посочил към вратата или го бях побутнал малко, тогава победението ми би могло с право да бъде смятано за представляващо смислено_{NN} изказване само защото съм имал намерение разпознаването на намерението ми да спомогне за ускоряването на замиването му. Друга двойка случаи би била (1) полицай, който спира кола, заставайки на пътя ѝ, и (2) полицай, който спира кола с махване.

Или – за да се обърнем за кратко към един друг тип случаи – ако като изпитващ скъсам някого, мога да му причиня оскърбление, възмущение или унижение; и ако съм отмъстителен, мога да имам намерение да предизвикам този ефект и дори да имам намерение той да разпознае намерението ми. Но не бих бил склонен да кажа, че с късането му съм имал предвид_{NN} нещо. От друга страна, ако нарочно

подмина някого на улицата, без да го поздравя, се чувствам склонен да причисля този случай към случаите на значение_{NN} и ми изглежда, че тази склонност забвисти факта, че не бих могъл да очаквам от него да бъде оскърбен (възмутен, унижен), освен ако не е разпознал намерението ми да го засегна по този начин. (Срв. ако колежът ми ми спре изцяло заплатата, бих ги обвинил, че ме разоряват, ако я намалят само е една лира, бих ги обвинил, че ме обиждат; за някои по-големи суми може би няма да знам точно какво да кажа.)

Вероятно вече можем да направим следните обобщения:

(1) „*A* имаше предвид_{NN} нещо с *x*“ е (в общи линии) еквивалентно на „*A* имаше намерение изказването на *x* да произведе някакъв ефект у дадена аудитория чрез разпознаването на това намерение“ и можем да добавим, че да се попита какво *A* е умал предвид, е да се попита за уточнение на желанния ефект (макар че, разбира се, може невинаги да е възможно да се даде точен отговор, включващ „че“ изречение, например „убеждение, че...“).

(2) „*x* означаваше нещо“ е (в общи линии) еквивалентно на „Някой имаше предвид_{NN} нещо с *x*“. Тук отново ще има случаи, в които това няма да проработи. Чувствам се склонен да кажа, че (за светофарите) включването на червено означаваше_{NN}, че движението трябва да спре, но би било много неестествено да се каже: „Някой (например общината) имаше предвид_{NN} с включването на червената светлина, че движението трябва да спре“. Все пак, изглежда, че има *някакъв* вид отнасяне към нечи намерения.

(3) „*x* означава_{NN} (извънвремето), че така и така“ би могло на първо време да бъде приравнено към някое твърдение или дизюнкция от твърдения за това, какво „хората“ (неопределено) имат намерение (с допълнителни уточнения за „разпознаване“) да осъществят с *x*. Ще кажа нещичко по този въпрос.

Ще свърши ли работа всеки вид преднамерен ефект, или може да има случаи, в които един ефект е преднамерен (с изискваните уточнения) и все пак не ни се иска да говорим за значение_{NN}? Да предположим, че открива човек, който е устроен така, че когато му кажа да се изчервява или да се разболява от някоя физическа болест всеки път, когато изсумтя, от този момент нататък, когато разпознае сумтенето (и с него намерението ми), той действително се изчервява или се разболява от болестта. Бихме ли могли да кажем, че сумтенето е означавало_{NN} нещо? Не мисля. Това сочи към факта, че за да има *x* значение_{NN}, желаният ефект трябва да бъде нещо, което в някакъв смисъл е под контрола на аудиторията, или че в някакъв смисъл на „основание“ за аудиторията разпознаването на намерението за *x* е основание, а не просто причина. Може да изглежда, че тук има някаква игра на думи („основание за вярване“ и „основание за извършване“), но не мисля, че това е сериозно. Защото, макар и от някаква гледна точка без съмнение въпросите за основанията за вярване да са въпроси за свидетелства и затова да са доста различни от въпросите за основания за действие, все пак да се разпознае намерението на някой, който прави изказването *x* (дескриптивно изказване), да

има основание за вярване, че нещо е така и така, прилича поне малко на „имане на мотив за“ приемане, че нещо е така и така. Решенията „че“, изглежда, включват решения „да“ (и затова можем „да откажем да повярваме“ и също да бъдем „заставени да вярваме“). (Случаят с подминаването без поздрав се нуждае от малко по-различно разглеждане, защото не можем в никакъв разбираем смисъл да „решим“ да бъдем обигдени, но можем да откажем да бъдем обигдени.) Тогава изглежда сякаш желаният ефект трябва да бъде нещо под контрола на аудиторията или поне от *вида* неща, които са под контрола ѝ.

Една забележка, преди да преминем към едно-две възражения. Смятам, че следва от това, което казах за връзката между значение_{NN} и разпознаване на интенцията, че (доколкото съм прав) само това, което мога да нарека първична интенция на говорещия, се отнася към значението_{NN} на едно изказване. Защото, ако направя изказването x , възнамерявайки (с помощта на разпознаването на това намерение) да предизвикам даден ефект E и имам намерение този ефект E да доведе по-нататък до ефект F , тогава, доколкото появата на F зависи единствено от E , не мога да разгледам F за зависим дори в най-малка степен от разпознаването на моето намерение да предизвикам E . Тоест ако (да речем) имам намерение да накарам един човек да направи нещо, като му дам някаква информация, не може да се смята за релевантно към значението_{NN} на изказването ми описанието на това, което имам намерение да го накарам да направи.

Сега може да се повдигне въпрос за моята употреба, доста свободна, на думи като „намерение“ и „разпознаване“. Трябва да заявя липсата на каквото и да било намерение да населявам речевия ни живот с кохорти сложни психологически явления. Не се надявам да реша никакви философски загадки за намеренията, но искам накратко да приведа доводите си за това, че не се появяват никакви особени трудности от употребата ми на думата „намерение“ във връзка със значението. Първо, ще има случаи, в които изказването е придружено или предшествано от съзнателен „план“, или експлицитна формулировка на намерението (например заявявам как ще използвам x или се питам как да „обясня нещо, така че да бъде разбран“). Наличието на такъв експлицитен „план“ очевидно говори много убедително в полза на това, че намерението на правещия някакво изказване (това, което той има предвид) е „планирано“; макар и, мисля, да не го доказва откъдето всякакво съмнение; например даден говорещ, който е заявил намерение да използва познат израз по нетрадиционен начин, би могъл, без да иска, да се върне към традиционната употреба. Същото важи и за неезикови случаи: ако попитаме за намерението на даден вършител на действие, предварителното заявяване на намерение ще е от голямо значение; и все пак някой може да планира например да изхвърли писмо в кошчето и въпреки това да го отнесе до пощенска кутия; в момента, когато посяга да го направи, той може да се „осъзнае“ и да каже *или* „Нямах изобщо намерение да правя това“, *или* „Предполагам вероятно всъщност съм имал намерение да пусна писмото“.

Експлицитно формулирани лингвистични (или квазилингвистични) намерения са без съмнение сравнително редки. Поради липсата им ще изглежда, че разчитаме много на същия вид критерии, на които разчитаме в случая с нелингвистичните намерения, когато има обща употреба. За човек, който прави изказване, се смята, че има намерение да сподели това, което обикновено се споделя (или обикновено се възнамерява да се сподели), и ни трябва сериозна причина, за да приемем, че една конкретна употреба се отклонява от общата употреба (например че той никога не е знаел или е забравил общата употреба). Подобно е и в нелингвистичните случаи: смята се, че имаме намерение да предизвикаме нормалните последици от действията ни.

Отново, в случаите, в които има съмнения, да кажем, за това, кое от две или повече неща има намерение да сподели някой, който прави изказване, най-често се обръщаме към контекста (лингвистичен или друг) на изказването и питаме коя от алтернативите би имала отношение към другите неща, които той казва или прави, или кое намерение в дадена ситуация би съответствало на някаква цел, която той очевидно има (например човек, който вика за помпа при пожар, надали иска велосипедна помпа). Нелингвистичните паралели са очевидни: контекстът е критерий за решаване на въпроса, защо човек, който тъкмо е сложил цигара в устата си, е сложил ръка в джоба си; отношението към очевидна цел е критерий в установяването на това, защо даден човек бяга от бик.

В определени лингвистични случаи питаме човека, след като се е изказал, за намеренията му и в някои от тези случаи (най-трудните случаи, например когато философ е помолен да обясни значението на неясен пасаж в някое от произведенията си) отговорът не се основава на това, което той помни, а по-скоро е решение, решение за това, как това, което е казал, трябва да се приема. Не мога да намеря нелингвистичен паралел, но случаят е толкова специфичен, че това не изглежда особено значимо.

Всичко това е съвсем очевидно; но да се покаже, че критериите за преценяване на лингвистичните намерения са много подобни на критериите за преценяване на нелингвистичните намерения, със сигурност е същото като да се покаже, че лингвистичните намерения са много подобни на нелингвистичните.

Превод Велислава Тодорова

Om Paul Grice. Meaning. – In: *The Philosophical Review*, 66: 377–88, 1957

Бележки

[¹] *Ethics and Language* (New Haven, 1944), ch. 3.

[²] *Ibid.*, p. 57.

Интенция и конвенция в речевите актове

Питър Стросън

I.

В тази статия искам да разгледам някои въпроси, свързани с понятията на Дж. Л. Остин за илокутивна сила на изказването и за илокутивен акт, извършван от говорещия при правене на изказване¹.

Съществуват два предварителни въпроса, които трябва да спомена, дори и само за да ги отстраня от дискусията. Остин противопоставя наричаното от него „нормална“ или „сериозна“ употреба на речта с това, което назовава „избледняла“ или „паразитна“ употреба. Неговата доктрина за илокутивна сила се отнася същностно за нормалната или сериозната употреба на речта, а не, или не директно, за избледнялата или паразитна употреба. Не казвам, че дистинкцията между нормалната или сериозна употреба на речта и вторичните употреби, наричани от него „избледнели“ или „паразитни“, е дотолкова ясна, че да не изисква допълнително разглеждане; тук обаче ще приема, че съществува подобно разграничение, което си заслужава да бъде прокарано, и няма да го разглеждам повече.

Втората ми предварителна бележка засяга друга дистинкция, или двойка дистинкции на Остин. Остин разграничава илокутивната сила на едно изказване от това, което нарича негово „значение“, и разграничава илокутивните от локутивните актове, извършвани при правене на изказване. Вторият термин

¹ Всички референции, освен ако не е посочено друго, са към *How To Do Things with Words*, Oxford, 1962.

на всяка от тези дистинкции може да породи съмнение. Може да ни се стори, че Остин не е изяснил какви точно абстракции от тоталния речеви акт има намерение да направи посредством понятията си за значение и локутивен акт. Макар и това да е въпрос, по който имам мнение, той няма да бъде предмет на тази статия. Каквито и съмнения да притежаваме относно понятията на Остин за значение и локутивен акт, за настоящите цели е достатъчно да можем да кажем, както, смятам, очевидно можем, следното за тяхното отношение към понятието за илокутивна сила. Значението на едно (сериозно) изказване, както то се мисли от Остин, винаги съдържа някакво ограничение на своята възможна сила, а понякога – както например в някои случаи, при които се използва експлицитна перформативна формула като „Извинявам се“, значението на едно изказване може да изчерпва неговата сила, тоест възможно е в силата да няма нищо повече от съдържащото се в значението; но много често значението, макар и да ограничава, не изчерпва силата. По сходен начин понякога е възможно да няма какво повече да се каже за илокутивната сила на едно изказване от това, което вече знаем, когато знаем какъв локутивен акт е бил извършен; но много често има какво повече да се знае за илокутивната сила на едно изказване от това, което знаем, знаейки какъв локутивен акт е бил извършен.

Толкова за тези две предварителни бележки. Сега ще прогължа със събиране от текста на някои индикации относно това, какво има предвид Остин под сила на изказване и какво – под илокутивен акт. Тези две понятия не са толкова тясно свързани, така че знанието на силата на едно изказване да е тъждествено на знание за това, какъв точно илокутивен акт действително е бил извършен с него. Тъй като, ако едно изказване с илокутивна сила, да кажем, на предупреждение не бъде разбрано по този начин (тоест като предупреждение) от публиката, към която е отправено, тогава (се твърди, че) не може да бъде казано, че илокутивният акт на предупреждение действително е бил извършен. „Извършването на илокутивен акт включва гарантиране на разбирането“, тоест включва „пораждане на разбиране на значението и силата на локуцията“ (с. 115–116)². Вероятно можем да изразим отношението, като кажем, че знанието за силата на едно изказване е тъждествено на знание какъв илокутивен акт, ако изобщо има такъв, действително е бил извършен с него. Остин дава много примери и списъци с гуми, които ни помагат да формираме най-малкото достатъчна интуитивна представа, какво се има предвид под „илокутивна сила“ и „илокутивен акт“. Освен тях той ни дава и някои общи указания към тези идеи, които могат да бъдат групирани под четири категории, както следва:

1. При условие че знаем (в смисъла на Остин) значението на едно изказване, може все пак да възникне и допълнителният въпрос, *как казаното е било или предвид от говорещия или как изречените думи са били употребени, или как трябва или е*

² По-късно ще посоча нуждата от квалифициране на тази доктрина.

трябвало да бъде разбрано изказването (с. 98–99). Знанието на илокутивната сила на едно изказване изисква отговор на този допълнителен въпрос.

2. Един локутивен акт е акт *на* казване на нещо; един илокутивен акт е акт, който извършваме *с* казването на нещо. Той е това, което *правим*, *с* казването на това, което *казваме*. Остин по никакъв начин не разглежда това определение като удовлетворителен мест за идентифициране на видовете илокутивни актове, тъй като, ако то се приеме, биха се допуснали много видове актове, които Остин иска да изключи от класа (с. 99 и Лекция X).
3. Достатъчно, макар и да не смятам за необходимо условие гаден глагол да бъде име на *вид* илокутивен акт е той да се явява в първо лице, сегашно време, изявително наклонение, това, което Остин нарича, експлицитен перформатив. (Ще предпоставя, че последното понятие е познато и ясно.)
4. Илокутивният акт е „конвенционален акт; акт извършен като съответстващ на конвенция“ (с. 105). Като такъв той трябва да бъде рязко противопоставен на предизвикването на определени ефекти, преднамерени или не, посредством гадено изказване. Това продуциране на ефекти, макар и също често да може да бъде приписано *като акт* на говорещия (неговия *пералокутивен* акт), не е по никакъв начин конвенционален акт (с. 120–121). Остин се връща многократно към „конвенционалната природа“ на илокутивния акт (с. 103, 105, 108, 115, 120, 121, 127) и също така говори за „конвенции на илокутивната сила“ (с. 114). Наистина, той отбелязва (с. 120–121), че макар актове, които правилно да могат да бъдат наречени със същите имена като илокутивните актове, например актове на предупреждение, могат да бъдат осъществени невербално, без употребата на думи, и все пак, за да бъдат наречани основателно с тези имена, подобни актове трябва да бъдат *конвенционални* невербални актове.

II.

Ще приема, че притежаваме достатъчна яснота относно предложеното приложение на понятията на Остин за илокутивна сила и илокутивен акт, за да можем да критикуваме, позовавайки се на случая, неговите общи доктрини относно тях. За начална точка на изследването ще взема последната от по-горе изброените общи доктрини – доктрината, че е въпрос на конвенция дали гадено изказване има такава и такава сила. Обикновено тази доктрина се утвърждава без каквито и да било уговорки. Но един път се появява интересно нейно по-точно формулиране. Остин казва, че за употребата на език с определена илокутивна сила „може... да се каже, че е *конвенционална* в смисъл, че най-малкото би могла да бъде направена явна чрез перформативна формула“ (с. 103). Бележката притежава определена тежест, доколкото е първото експлицитно твърдение за конвенционалната природа на илокутивния акт. Ще се върна към нея по-късно.

Междувременно нека разгледаме доктрината в нейната по-обща форма. Защо Остин казва, че илокутивният акт е конвенционален акт, акт, извършван в съответствие с конвенция? Първоначално трябва да спомена, или неутрализирам,

два възможни източника на объркване. (Това би могло да изглежда като прекалена предпазливост. Извинявам се на тези, които го виждат по този начин.) Първо, можем да се съгласим (или да не дискутираме), че всеки речеви акт е като такъв поне отчасти конвенционален акт. Извършването на всеки *речеви* акт включва най-малкото съобразяване или използване на някакви *лингвистични* конвенции, а всеки илокутивен акт е речеви акт. Но е пределно ясно, че Остин няма предвид това, обявявайки илокутивния акт за конвенционален. Ние трябва да се обърнем, би казал Остин, към лингвистични конвенции, за да определим какъв *илокутивен* акт е бил осъществен с правенето на изказването, за да определим какво е *значението* на изказването. Доктрината, пред която сега сме изправени, е допълнителната доктрина, че там, където силата *не* се изчерпва от значението, фактът, че гадено изказване притежава допълнителната неизчерпана сила, е също въпрос на конвенция; или там, където тя се изчерпва от значението, фактът, *че* е така, е въпрос на конвенция. Определен илокутивен акт – да кажем, на предупреждение – не е конвенционален просто доколкото е речеви акт. Един невербален акт на предупреждение е, твърди Остин, конвенционален по същия начин, по който илокутивният, тоест вербалният, акт на предупреждение е конвенционален.

Второ, трябва да отхвърлим като ирелевантен факта, че правилно може да се каже, че е въпрос на конвенция един акт на, да кажем, предупреждение, да бъде коректно наричан по този начин. Защото, ако това се смяташе за основание да казваме, че илокутивните актове са конвенционални актове, тогава всеки правилно описан акт изобщо би бил конвенционален.

Твърдението, че илокутивната сила е въпрос на конвенция, може лесно да се види като правилно в множество случаи. Тъй като много видове човешки взаимоотношения, включващи реч, са ръководени и отчасти конституирани от това, което лесно разпознаваме като установени конвенции на процедура в допълнение към конвенциите, управляващи *значенията* на изказванията ни. Така фактът, че гумата „виновен“ е произнесена от председателя на съдебните заседатели в съдебната зала в подходящия момент, конституира неговото изказване като акт на обявяване на присъда; и че това е така, е със сигурност въпрос на конвенционалните процедури в правото. По сходен начин е въпрос на конвенция, че ако подходящият рефер обяви гаден батсман за „отстранен“, с това той извършва акт *по отстраняване на играча*, който никога друг играч или зрител, извиквайки „Вън!“, не може да извърши. Остин дава други примери и несъмнено биха могли да бъдат приведени още много повече за случаи, при които ясно съществуват формулируеми конвенции, свързани с обстоятелствата на изказване, такива, че изказване с определено значение, произнесено от подходящата личност при подходящите обстоятелства, притежава силата, която притежава, *доколкото* съответства на тези конвенции. Примери за илокутивни актове, за които това важи, могат да бъдат открити не само в сферата на социалните институции, притежаващи правен смисъл (като брачна церемония и самите съдилища), или в

сферата на дейности, управлявани от определен набор от правила (като крикета и игрите изобщо), но и в много други отношения в човешкия живот. Актът на *представяне*, извършен посредством произнасяне на думите „Това е господин Смит“, може да бъде счетен за акт, извършен в съответствие на конвенция. За акта на предаване, извършен с изричането на *Kamerad* и захвърляне на оръжието, когато към вас е насочен байонет, може да бъде казано, че е (че е станал) акт, извършен в съответствие на приета конвенция, конвенционален акт.

Но изглежда също толкова ясно, че макар обстоятелствата на изказване да са винаги релевантни за определянето на илокутивната сила на дадено изказване, има много случаи, при които илокутивният акт се осъществява не в съответствие с приета *конвенция* от какъвто и да било вид (различна от тези лингвистични конвенции, помагащи ни да фиксираме значението на изказването). Тоест изглежда ясно, че има много случаи, при които илокутивната сила на едно изказване, макар и не изчерпана от неговото значение, не се дължи на никакви *конвенции*, различни от тези, които ни помагат да му дадем неговото значение. Със сигурност могат да съществуват случаи, в които изричането на думите „Легът там е много тънък“, отправени към кьнкьор, да е изказване на предупреждение (казване на нещо със *силата* на предупреждение), без изобщо да съществува някаква формулируема конвенция (различна от конвенциите, свързани с природата на *локуционния* акт), такава, че за акта на говорещия да може да бъде казано, че е акт, извършен в съответствие с тази конвенция.

Ето и друг пример. Можем лесно да си представим обстоятелства, при които изказване на думите „Не отивай“ би било правилно описано не като искане или заповед, а като настойчива молба. Не желая да отричам, че е възможно да съществуват конвенционални пози или процедури за умоляване: можем например да коленичим, да протегнем ръце и *да кажем* „Умолявам ви“. Но искам да отрека, че един акт на умоляване може да бъде осъществен само в съответствие с някакви подобни конвенции. Това, което прави думите на *X* към *Y* *молба* да не отива, е нещо – без съмнение достатъчно сложно, – отнасящо се до ситуацията на *X*, отношението към *Y*, гържане и настояща интенция. Тук има въпроси, които трябва да дискутираме по-късно. Но предположението, че винаги и необходимо съществува спазена конвенция, би било подобно на предположението, че не биха могли да съществуват любовни отношения, които не следват модела, даден в *Roman de la Rose*, или че всеки спор между хората трябва да следва модела, уточнен в речта на Тачстоун за спрехавите реплики и директната лъжа.

Друг пример. В процеса на философска дискусия (или в този аспект, дебат относно политика) един от говорещите *повдига възражение* срещу казаното от предишния говорител. *X* казва, че (или предлага) *p*, а *Y* *възражава*, че *q*. Изказването на *Y* има силата на възражение срещу твърдението, че (или предложението) *p* на *X*. Но къде е конвенцията, която го конституира като възражение? Това че изказването на *Y* притежава силата на възражение, може отчасти да лежи в ха-

рактера на диспута и на твърдението (или предложението) на X и със сигурност лежи отчасти и във *възгледа* на Y по тези въпроси, в отношението, което той приема, че предлагането на q има към доктрината (или предложението) p . Но макар и да е възможно, не е необходимо в това да е въввлечена конвенция, различна от тези лингвистични конвенции, които ни помагат да фиксираме значенията на изказванията.

Не мисля, че е необходимо да се дават още примери. Изглежда напълно ясно, че ако приемем изразите „конвенция“ и „конвенционален“ най-малкото по най-естествения начин, доктрината за конвенционалната природа на илокутивния акт няма всеобща валидност. Някои илокутивни актове са конвенционални; други не са (освен в степеня, в която са локутивни актове). Защо тогава Остин многократно твърди обратното? Малко вероятно е той да е допуснал елементарната грешка да прави обобщение от някои случаи към всички. Много по-вероятно е да е бил движен от някаква друга, и фундаментална, характеристика на илокутивните актове, която трябва да е наша работа да открием. Дори и да бихме могли да решим, че описанието „конвенционален“ не е употребено правилно, можем да предположим, че си струва усилието да потърсим основание за неговото използване. Тук можем да си припомним онази странна формулирана бележка, че за извършването на илокутивен акт или за използването на изречение с определена илокутивна форма „може да се каже, че е конвенционално в смисъл, че най-малкото *би могло* да бъде направено експлицитно посредством перформативна формула“ (с. 103). По отношение на това можем, първо, и с право, да бъдем склонни на коментара, че не съществува подобен *смисъл* на „конвенционален“, че ако това е *смисъл* за каквото и да било с тази цел, той е смисъл на „*възможност* да бъде конвенционален“. Но въпреки че това е подходящ коментар на бележката, не би трябвало просто да я отхвърлим с този коментар. Каквото и да кара Остин да нарича илокутивните актове изобщо „конвенционални“, то би трябвало да е тясно свързано с това, което в актове като предупреждение, умоляване, извинение, съветване обяснява факта, че *те* най-малкото *биха могли* да бъдат направени експлицитно посредством употребата на съответстваща перформативна форма в първо лице. Така че трябва да зададем въпроса, какво в тях обяснява този факт. Очевидно няма да е достатъчно просто да отговорим, че *те* са актове, които могат да бъдат извършвани чрез използването на думи. Такива са много (перлокуционни) актове като убеждаване, разубеждаване, алармиране, забавляване, за които, както Остин подчертава, не съществува съответстваща *перформативна* формула в първо лице. Следователно се нуждаем от допълнително обяснение.

III.

Мисля, че едно понятие, което може да ни е от помощ на този етап, е понятието, въведено от Х. П. Грайс във важната му статия върху *Значението* (*Philosophical Review*, LXVII, 1957), viz. понятието за *неестествено означаване на нещо чрез изказване от страна на някого*. Понятието не е приложимо единствено за речевите актове – тоест за случаи, където това, чрез което някой неестествено означава нещо, е *лингвистично* изказване. То е с по-широко приложение. Но би било по-удобно да наречем това, чрез което някой, *S*, неестествено означава нещо, *изказване на S*. Обяснението на въведеното понятие е дадено посредством понятието за интенция³. *S* неестествено означава нещо чрез едно изказване *x*, ако *S* има интенцията (*i*₁), изказвайки *x*, да породи определена реакция (*r*) в публика (*A*) и има интенция (*ii*₂) *A* да разпознае интенцията (*i*₁) на *S* и има интенцията (*i*₃) това разпознаване от страна на *A* на интенцията (*i*₁) на *S* да функционира като основанието на *A* или като част от основанието за реакцията *r*. (Думата „реакция“, макар в някои отношения по-удобна от „ефект“ на Грайс, не е идеална. Тя е предназначена да отрази когнитивни и афективни състояния или отношения, както и действия.) Очевидно важна особеност на тази дефиниция е, че осигуряването на реакция *r* се очаква да бъде опосредствано от осигуряването на друг (и винаги когнитивен) ефект върху *A*; viz. разпознаването на интенцията на *S* да гарантира реакция *r*.

Анализът на Грайс на собственото му понятие е доста сложен. Но смятам, че един кратък размисъл показва, че той не е достатъчно сложен за неговата цел. Без съмнение анализът на Грайс се предлага като анализ на ситуация, в която дадена личност се опитва, във фундаментален за всякаква теория на значението смисъл на думата „комуникира“, да комуникира с другата личност. Но е възможно да си представим ситуация, при която трите условия на Грайс биха били удовлетворени от някоя личност *S*, и въпреки това, в този важен смисъл на „комуникира“, да не би могло да се каже за *S*, че се опитва да комуникира посредством изговарянето на *x* с личността *A*, в която се опитва да породи реакцията *r*. Продължавам с описание на подобна ситуация.

S има интенцията да породи в *A* вярването, че *p* посредством определено действие; така че той удовлетворява условие (*i*₁). Той подрежда убедително изглеждащи „свидетелства“, че *p* на място, в което *A* трябва да го види. Той прави това, знаейки, че *A* го наблюдава, но *знаейки също, че A не знае, че S знае, че A го наблюдава*. Той осъзнава, че *A* не би приел *подредените* „свидетелства“ като истински или естествени свидетелства, че *p*, но и осъзнава и всъщност има интенцията *A* да приеме неговата подредба на свидетелствата като основание да мисли, че той, *S*, има интенцията да породи в *A* вярването, че *p*. Тоест той има интенцията *A* да разпознае неговата (*i*₁) интенция. Така *S* удовлетворява

³ Използваме „намерение“ и „интенция“ като синоними. – Бел. пр.

условие (i_2). Той знае, че A притежава общи основания да мисли, че S не би желал да го накара него, A , да мисли, че p , освен ако на S не е известно, че p ; и следователно че установяването от страна на A на неговата (на S) интенция да породи в A вяръването, че p , всъщност ще изглежда за A достатъчно основание да повярва, че p . И той има интенцията установяването на неговата интенция (i_1) от страна на A да функционира именно по този начин. Така че той удовлетворява и условие (i_3).

Следователно S удовлетворява всички условия на Грайс. Но това очевидно не е случай на опит за *комуникация* в смисъла, който (мисля, е коректно да предпоставим) Грайс се опитва да изясни. A наистина ще разбере, че S се опитва да предизвика в него, A , осъзнаването на някакъв факт; но той не би приел, че S се опитва, в разговорен смисъл, да „го уведоми“ за нещо (или да му „каже“ нещо). Но ако S поне не накара A да го разбира (него, S) като опитващ се да го (него, A) уведоми за нещо, той не е успял да комуникира с A ; и ако, както в нашия пример, той дори не се е *опитал* да създаде такова разбиране, тогава той дори не се е *опитал* да комуникира с A . Изглежда минимум допълнително условие за неговия опит да направи това, той не само да има интенцията A да разпознае неговата интенция да накара A да мисли, че p , но също така да *има интенцията A да разпознае неговата интенция да накара A да разпознае неговата интенция* да накара A да мисли, че p .

Бихме могли да се приближим повече до комуникационната ситуация, ако променим примера, като предпоставим, че е не само ясно както за A , така и за S , че A наблюдава S , но и че и на двамата им е ясно, че им е ясно и на двамата. Ще се задоволя обаче с извеждането от действително разгледания случай на извода, че към условията на Грайс трябва да прибавим допълнителното условие S да притежава и още една интенция (i_4) – A да разпознае неговата интенция (i_2). Възможно е да се представи допълнителен аргумент, че дори добавянето на това условие не е *достатъчно* да превърне случая в случай на опит за комуникация. Но за момента ще се задоволя с факта, че тази добавка е най-малкото необходима.

Сега вероятно очаквахме от статията на Грайс обяснение на това, какво е за A да *разбира* нещо чрез изказване x , обяснение, допълващо обяснението, какво е за S да *има предвид* нещо чрез изказване x . Грайс на практика не дава подобно обяснение и аз ще предложа начин за поне частично запълване на тази липса. Казвам „поне частично“, защото несигурността относно достатъчността на дори модифицираните условия за това S неестествено *да означава/има предвид* нещо чрез изказване x е рефлектирана в съответстваща несигурност по отношение на достатъчността на условията за разбирането на A . Но отново за момента можем да се задоволим с необходими условия. Така че предлагам, че за A (в подходящия смисъл на „разбира“) да разбира *нещо* под изказване x е необходимо (и вероятно достатъчно) да съществува *някаква* сложна интенция с описаната по-горе форма на (i_2), която A приема, че S има, и че за A да разбира изказването правилно, е необходимо A да приеме, че S има *сложната* интенция с форма (i_2), която S дейст-

вителима има. С други думи, за да разбира A изказването правилно, интенция (i_4) на S и следователно неговата интенция (i_2) трябва да бъдат изпълнени. Разбира се, от изпълнението на тези интенции не следва, че неговата интенция (i_1) е изпълнена; нито следователно че е изпълнена и неговата интенция (i_3).

Изглежда именно в тази точка можем да се надяваме да открием възможна връзка с терминологията на Остин за „гарантиране на разбиране“. Ако наистина открием такава свързаност, ние също така откриваме и възможна отпратна точка за поне частичен анализ на понятията за илокутивна сила и илокутивен акт. Тъй като осигуряването на разбиране е осигуряване на разбиране на (значението и) илокутивната сила; а гарантирането на разбиране на илокутивната сила, казва Остин, е същностен елемент за успешността на илокутивния акт. Вярно е, че на тази доктрина на Остин може да се възрази⁴. Тъй като със сигурност даден човек може например да е оставил таква и таква наследство или дарение дори и ако никога никога не прочете завещанието му или документа за дарение. Можем да бъдем изкушени вместо горното да кажем, че най-малкото *целта*, ако не постигането на гарантиране на разбиране е същностен елемент в осъществяването на илокутивен акт. Срецу това също има възражение. Не би ли могъл човек действително да е направил дарение в подходяща форма и да е изпитал известно удовлетворение от мисълта, дори и да не очаква този факт някога да стане известен? Но това възражение може да ни накара единствено да направим поправка, която така или иначе сме длъжни да направим⁵, *viz.* че целта, ако не постигането, на гарантиране на разбиране е същностно *стандартен, ако не непроменлив*, елемент в осъществяването на илокутивен акт. Следователно анализът на целта по гарантиране на разбиране остава същностен елемент в анализа на понятието за илокутивен акт.

IV.

Нека тогава направим една предварителна идентификация – която по-късно ще бъде уточнена и ревизирана – на понятието на Остин за схващане с това поне частично анализирано понятие за разбиране (от страна на публиката), което току-що въведох като допълващо понятието на Грайс за неестествено означаване на нещо посредством изказване. Тъй като понятието за разбиране от страна на публиката е въведено чрез по-пълен (макар и частичен) анализ от всеки друг, който Остин дава на схващането, то идентификацията е еквивалентна на предварителен (и частичен) анализ на понятието за разбиране и следователно на понятията за илокутивен акт и илокутивна сила. Ако идентификацията беше

⁴ Възраженията, които следват, дължа на професор Харт.

⁵ Тъй като един илокутивен акт *може* да бъде извършен *натъпно* неинтенционално. Вж. примера за реконтра в бриджа, с. 166.

правилна, тогава би следвало, че казването на нещо с определена илокутивна сила е най-малкото (в стандартния случай) притежание на определена сложна интенция с формата (i_4), описана в изложението и модифицирането на доктрината на Грайс.

След това проверяваме адекватността и обяснителната сила на този частичен анализ, като видим доколко той помага за обяснение на групи особености, засягащи илокутивните актове от доктрината на Остин. Ще приложим този тест за два момента. Първият, в който Остин твърди, че произвеждането на изказване с определена илокутивна сила е конвенционален акт, в този неконвенционален смисъл на „конвенционален“, който той изяснява посредством обща възможност да бъде направен експлицитен с помощта на експлицитно перформативна формула. Другият е този, в който Остин разглежда възможността за обща характеристика на илокутивния акт като нещо, което *правиш*, с казването на това, което казваме. Той отбелязва неудовлетворителността на тази характеристика, позволяваща признаването за илокутивни актове на актове, които не са такива; и можем да видим дали предложеният анализ помага за обяснение на изключването от класа на илокутивни актове на актовете, които попадат под тази характеристика, но които Остин желае да изключи.

Първо тогава ще се заемем с общата възможност даден илокутивен акт да бъде извършен с помощта на неговата експлицитно перформативна формула. Обяснението на тази особеност на илокутивните актове има две фази; то се състои първо от общ и след това от специален въпрос по отношение на интенцията. Първият въпрос може да бъде изразен грубо, като кажем, че обикновено човек може да говори за своята интенция при извършването на действие с вид власт, която той не би могъл да има в предсказването на неговия резултат. Това, за което той има интенция в правенето на нещо, зависи от него по начин, по който резултатите от неговото действие не зависят, или поне не единствено от него. Но тук ни интересува не просто коя да е интенция да се постигне някакъв резултат чрез действие, а много специален вид случай. Интересува ни случаят, при който съществува не просто интенция да се породи определена реакция в дадена публика, а интенция тази реакция да бъде породена посредством разпознаване от страна на публиката на интенцията да се породи тази реакция, това разпознаване да служи като част от основанието, което публиката има за своята реакция, и интенцията това разпознаване да се случи сама да бъде обект на интенция за разпознаване. Следователно говорещият не само притежава общата власт относно предмета на своята интенция, притежаван от всеки агент; той също така притежава и мотив, неотделим от природата на неговия акт – да направи тази интенция ясна. Защото той не би гарантирал разбиране на илокутивната сила на неговото изказване, не би успял да извърши акта на комуникация, който възнамерява да осъществи, освен ако неговата сложна интенция не бъде схваната. Сега очевидно, за да бъде начинанието изобщо възможно, трябва да съществуват или той трябва да намери средства да се направи интенцията

ясна. Ако съществува някакво конвенционално лингвистично средство за постигане на това, говорещият има както правото, така и мотива да използва това средство. Едно подобно, понякога налично средство, което се приближава в голяма степен до използването на експлицитната перформативна форма, би било към съдържанието на съобщението да се прибави или приложи това, което изглежда като изясняващ силата *коментар* върху него, който би могъл или не би могъл да притежава формата на себеприписване. Така имаме фрази като „Това е само предложение“ или „Само предлагам“; или отново „Това беше предупреждение“ или „Предупреждавам ви“. За използването на тези фрази, повтарям, говорещият притежава *властта*, притежавана от всеки при говоренето за предмета на неговите интенции, както и *мотива*, който се опитам да покажа е неотделим от акта на комуникация.

От подобни на тези фрази – които притежават *на външен вид* характера на коментари върху различни от тях изказвания – към експлицитната перформативна формула крачката е съвсем малка. Основанието ми за *квалифициране* на бележката, че подобни фрази имат характера на коментари върху различни от тях изказвания, е следното. Разглеждаме случая, при който приложеният квазикоментар е адресиран към същата публика като тази на изказването, за което той е квазикоментар. Тъй като той е *част* от насочената към публиката интенция да се направи ясен характерът на изказването на говорещия като например предупреждение и тъй като приложеният квазикоментар директно съдейства на тази интенция, е по-добре случаят да бъде разглеждан независимо от видимостите *не* като случай, в който имаме две изказвания, едното коментиращо другото, а като случай на един единен речеви акт. Грубо казано, прибавянето на квазикоментара „Това беше предупреждение“ е *част* от цялостния акт на предупреждаване. Следствието от кратката стъпка към експлицитно перформативната формула е просто привеждане на явленията в съответствие с реалността. Когато тази кратка стъпка се направи, вече нямаме, дори привидно, две изказвания, едното – коментар на другото, а единично изказване, в което перформативният глагол в първо лице *открито* притежава този особен логически характер, за който Остин с право говори толкова много и който в настоящия контекст бихме могли да изразим, като кажем, че глаголят служи не точно за *приписване* на интенция на говорещия, а по-скоро, с думите на Остин, за *експлицитиране* на типа комуникационна интенция, с която говорещият говори, на типа сила, притежавана от изказването.

Може да се каже за горното, че е дедукция на общата възможност и полза на експлицитно перформативната формула за случаите на илокутивни актове, които по същество не са конвенционални. Би могло да се възрази, че дедукцията не успява да покаже, че интенциите, направени експлицитни чрез използването на перформативни формули, *изобщо* трябва да бъдат точно с описаната сложна форма, и следователно не успява да обоснове твърдението, че именно този вид

интенция лежи в сърцевината на всички илокутивни актове. И наистина, ще видим, че това твърдение би било погрешно. Но преди да дискутираме защо, ще направим допълнително приложение на анализа във втория споменат от мен местови момент. Тоест ще видим каква е неговата обяснителна сила на това, защо някои от нещата, които можем да *правим*, с казването на това, което казваме, не са илокутивни актове и не биха могли да бъдат направени експлицитни чрез употребата на перформативната формула.

Сред споменатите от Остин неща, които бихме могли да извършваме, като казваме неща, но които не са илокутивни актове, ще разгледам двата примера на (1) перчене и (2) намекване. Когато се перчим, ние със сигурност се опитваме да предизвикаме ефект върху публиката: ние говорим наистина за ефект; опитваме да впечатлим, да породим реакция на възхищение. Но осигуряването на ефект *посредством* разпознаване на интенцията той да бъде осигурен не е част от интенцията. Осигуряването на разпознаване на интенцията да произведем ефекта изобщо не е част от цялостната ни интенция. Напротив, разпознаването на интенцията би могло да попречи на осигуряването на ефекта и да поощри обратен ефект, например на отбращение.

Това ни води до друга обща тема, която не е експлицитно разглеждана от Остин, но удовлетворително обяснена от дискутирания анализ. Казвайки на дадена публика това, което действително казваме, ние много често имаме интенцията не само да предизвикаме първичната реакция *r* посредством разпознаването от страна на публиката на интенцията да се предизвика тази реакция, но и да предизвикаме допълнителни ефекти чрез пораждането на първичната реакция *r*. Така моята допълнителна цел, когато ви информирам, че *p* (тоест целейки да предизвикам във вас първичната когнитивна реакция на знание или вярване, че *p*), може да бъде да ви накарам да възприемете определена линия на поведение или определено отношение. Следователно казвайки това, което казвам, част от това, което *правя*, е опит да повлияя на вашите отношения или поведение по определен начин. Тази част от това, което *правя* при казването на това, което казвам, допринася ли за определяне на характера на извършвания от мен илокутивен акт? И ако не, защо не? Ако приемем първия въпрос точно както е въведен и поставен, отговорът му е „Не“. Основанието за отговора следва от анализа. Нямаме сложна интенция (i_4) за разпознаване на интенция (i_2) за разпознаване на интенция (i_1) за пораждане на допълнителен ефект; тъй като произвеждането на допълнителен ефект посредством разпознаване на нашата интенция той да бъде породен не е част от нашата интенция; пораждането в публиката на вярване, че *p* е предназначено само да бъде средството, чрез което нейното отношение или поведение трябва да бъде повлияно. Осигуряваме разбиране, извършваме търсения от нас акт на комуникация, ако публиката ни разбере като *информиращи* я, че *p*. Макар и да е вярно, че казвайки това, което казваме, ние всъщност *опитваме* да породим допълнителния ефект – то е част от това, което *правим* независимо

дали ще успеем да породим ефекта, или не – все пак това не влиза в определението на илокутивния акт. На този случай трябва да противопоставим случая, при който, вместо да целим първична реакция и допълнителен ефект, като последният се осигурява единствено посредством първия, нашата цел е сложна първична реакция. Така в случая, при който аз не просто ви информирам, а ви предупреждавам, че *p*, сред интенциите, за които имам интенцията да разпознаете (и имам интенцията да ги разпознаете като обект на интенция да бъдат разпознати) са не само интенцията да осигуря вашето вярване, че *p*, но и интенцията да осигуря вашата бдителност по отношение *p*-опасностите. Разликата (една от разликите) между перченето и предупреждаването е, че вашето разпознаване на интенцията ми да ви накарам да внимавате може съществено да допринесе за бдителността ви, докато вашето разпознаване на интенцията ми да ви впечатля е малко вероятно да допринесе за това да ви впечатля (или поне не по начина, по който съм имал интенцията да го направя)⁶.

По различна причина намекването не е вид илокутивен акт. Същностна характеристика на интенциите, изграждащи илокутивния комплекс, е тяхната откритост. Те притежават, бихме могли да кажем, същностна възможност да бъдат приписани. В едно отношение това е логически озадачаваща особеност. Вече отбелязахме как трябваше да посрещнем заплахата от контрапример за анализа на Грайс на комуникативния акт посредством три типа интенции – (i_1), (i_2) и (i_3) – с прибавянето на допълнителна интенция (i_4) интенцията (i_2) да бъде разпозната. Но нямаме доказателство, че полученото разширено множество от условия е пълен анализ. Изобретателността би могла да ни покаже, че не е; и пътят към регресивна серия от интенции интенциите да бъдат разпознати изглежда открит. Макар и да не смятам, че в това има нещо с необходимост неприемливо, то със сигурност ни посочва, че пълното и окончателно множество от условия, търсено в конвенционален анализ, не е лесно и сигурно постижимо в тези термини. Ето защо казвам, че въпросната особеност е логически объркваща. Същевременно тя ни позволява лесно да отхвърлим намекването като кандидат за статуса на тип илокутивен акт. Целият смисъл на намекването е публиката да *подозира*, но не повече от това да подозира, наличието на интенция да се породи или разкрие определено вярване. Интенцията, която имаме при намекването, е същностно неподлежаща на приписване.

Нека сега погледнем какво имаме. Временно поставихме като необходимо условие за осигуряване на разбиране на илокутивната сила на едно изказване говоре-

⁶ Вероятно опитът да се впечатли някой понякога притежава илокутивен характер. Тъй като бих могъл да се опитвам да ви впечатля с моята *безочливост*, имайки интенцията вие да разпознаете тази интенция и имайки интенцията нейното разпознаване от ваша страна да функционира като част от вашето основание да бъдете впечатлен и т.н. Но в такъв случай аз не *просто* се опитвам да ви впечатля; аз ви *подтиквам* да бъдете впечатлен. Дълга това наблюдение на господин Б. Ф. Макгинес.

цията да успее да накара публиката да приеме, че когато се изказва, той притежава сложна интенция от определен вид, viz. интенцията публиката да разпознае (и да разпознае като обект на интенция да бъде разпозната) неговата интенция да породи определена реакция в публиката. Това предложение притежава, както току-що видяхме, определени обяснителни достойнства. Въпреки това не можем да претендираме, че то има обща приложимост дори и като частичен анализ на понятията за илокутивна сила и илокутивен акт. Нека разгледаме някои от причините защо не можем.

V.

По-рано отбелязах, че думите „Не отивайте“ могат да притежават силата, *inter alia*, на искане или на молба. И в двата случая първичната интенция на изказването (ако предположим, че думите са изказани със *сигурност* „Не отивайте там“) е да се накара човека, към когото са адресирани, да остане където се намира в момента. Неговото оставане там, където се намира, е търсената първична реакция. Но единствените други интенции, споменати в нашата схема на частичен анализ, са свързани пряко или непряко с разпознаване на първичната интенция. Следователно как в термините на нашата схема можем да обясним вариацията на илокутивна сила между исканията и молбите?

Този въпрос, изглежда, не поставя особена трудност пред схемата. Изглежда, тя просто изисква допълнение и развитие. *Умоляването* например е въпрос на опит да се осигури първична реакция не само посредством разпознаването от страна на публиката на интенцията тя да бъде осигурена, но и чрез разпознаването от страна на публиката на сложно отношение, от което тази първична интенция е неразделна част. Желанието някой да остане може да бъде изпитвано по различни начини: страстно или слабо, уверено или отчаяно; и по различни причини би могло част от интенцията на говорещия да бъде осигуряване на разпознаване относно това, *как* го изпитва. Най-очевидната причина, в случая на умоляването, е вярването, или надеждата, че подобно разкритие е по-вероятно да осигури осъществяването на първичната интенция.

Но можем не само да искаме и молим; можем и да *заповядваме* някой да остане там, където е. Думите „Не отивай“ могат да притежават илокутивната сила на заповед. Не можем ли просто да намерим място в нашата схема за *тази* вариация на илокутивна сила? Е, да, бихме могли да ѝ намерим място; макар и не толкова просто. Можем да кажем, че човек, който издава заповед обикновено, има интенцията неговото изказване да осигури определена реакция, че той има интенция тази интенция да бъде разпозната и нейното разпознаване да бъде основание за реакцията, че той има интенцията изказването да бъде разпознато като направено в определен социален контекст, такъв, че определени социални правила или конвенции важат за правене на изказвания в този контекст, и такъв,

че определени следствия могат да са резултат на неосигуряването на първичната реакция, че той има интенцията *тази* интенция също да бъде разпозната, и накрая, че той има интенцията разпознаването на тези последни особености да функционира като елемент в основанията за реакцията от страна на публиката.

Очевидно в този случай, за разлика от случая на умоляването, схемата трябва да бъде разширена, за да се направи място за експлицитна референция към социална конвенция. С известно усилие тя може да бъде разширена по този начин. Но колкото по-дълбоко напредваме в областта на институционализираните процедури, толкова усилието става твърде голямо, за да може схемата да го понесе. От една страна, една от нейните основни характеристики – *viz.* референцията към интенция да осигури определена реакция в публиката (отвъд осигуряването на разбиране) – трябва да бъде изоставена. От друга – референцията към социални конвенции на процедура придобива много по-голяма важност. Помислете за рефер, изваждащ от игра батсман, съдебни заседатели, обявяващи присъда за виновност, съдия, произнасящ присъда, играч на бридж, обявяващ реконтра, свещеник или гържавен служител, обявяващ гвойка за съпруг и съпруга. Можем ли да кажем, че първичната интенция на рефера е осигуряване на определена реакция (да кажем, оттегляне на резервната скамейка) в определена публика (да кажем, батсмана), на съдебните заседатели да осигурят определена реакция (да кажем, произнасяне на присъда) в определена публика (да кажем, съдия) и после да изградим остатъка на обяснението ни около това, както направихме, с известно усилие, в случая със заповедта? Не е правдоподобно. Дори не е възможно в друг освен формален смисъл да се изолира измежду всички участници в процедурата (съдебно дело, брачна церемония, игра), на която изказването принадлежи, определена публика, към която може да се каже, че изказването е адресирано.

Означава ли това, че предложеният от мен подход за изясняване на понятието за олокутивна сила е напълно погрешен? Не мисля така. По-скоро трябва да разграничим типове случаи; и тогава да видим какво, ако има такова изобщо, е общото за всички разграничени типове. Това, което първоначално взехме от Грайс – с модификации, – е най-малкото частично, аналитично обяснение на акт на комуникация, акт, който наистина би могъл да бъде извършен невербално и въпреки това да проявява всички същностни характеристики на (невербален) еквивалент на олокутивен акт. Ние постигнахме повече от това. Тъй като обяснението ни дава възможност да разберем как подобен акт може да бъде лингвистично конвенционализиран до степен, в която олокутивната сила е изчерпана от значението (в смисъла на Остин); и в това разбиране ключова роля играе понятието за напълно открита или по същество възможна да бъде призната интенция. Очевидно в тези случаи самият олокутивен акт не е *същностно* конвенционален акт, акт, извършен в съответствие с конвенция; възможно е актът да е конвенционален, извършен в съответствие с конвенция, само доколкото *средствата за извършването му* са конвенционални. Говорейки само за тези

конвенционални средства, които са също така *лингвистични* средства, степенята, в която актът е акт, извършен в съответствие с конвенции, може да забвси единствено от степенята, в която конвенционалното лингвистично значение изчерпва илокутивната сила.

От другия край на скалата – края, от който, можем да кажем, Остин започва – имаме илокутивни актове, които *са* същностно конвенционални. Споменатите преди малко примери могат да послужат и тук – сключване на брак, реконстриране, отстраняване от игра, обявяване на присъда, произнасяне на присъда. Подобни актове не биха могли да съществуват извън ръководени от правила или конвенции практики и процедури, от които те по същество са част. Нека вземем стандартния случай, в който участниците в процедурите знаят правилата и ролите си и се опитват да играят играта, а не да я провалят. Представят им се поводи, при които те трябва или могат да извършат илокутивен акт, който е част или допълва практиката или процедурата като цяло; а понякога трябва да вземат решение сред ограничен обхват алтернативи (например да се пасува или да се обяви реконстра, да се произнесе присъда за затвор за определен период, който не надхвърля определена граница). Между случая на подобни актове и случая на илокутивния акт, който по същество не е конвенционален, съществуват едно важно сходство и едно важно различие. Сходството се открива във факта, че в случая на изказване, принадлежащо на ръководена от конвенция практика или процедура, изказването на говорещия обикновено е подчинено на *интенцията* да способства или повлияе на курса на въпросната практика по някой от отворените алтернативни пътища, и на интенция да бъде разпозната като подчинена на тази интенция. Нямам предвид, че подобен акт *никога* не би могъл да бъде извършен *неинтенционално*. Възможно е даден играч да позволи да му се изплъзне думата „реконстра“, без да *иска* да обяви реконстра; но ако обстоятелствата са подходящи и играта – стриктна, тогава той *е* обявил реконстра (или може да *се смята* за реконстрирал). Но играч, вършещ постоянно подобно нещо, не би бил поканен да играе отново с изключение може би от страна на измамници. В отсъствие на подходяща интенция формите могат да поемат контрола; но когато го правят, случаят е *същностно* девиантен или нестандартен. Това е налице и в стандартния случай, тоест присъства същият елемент на напълно открита и възможна за приписване интенция както в случая на акт, който същностно не е конвенционален.

Различието е по-сложен въпрос. При тези случаи имаме акт, който е конвенционален по два свързани начина. Първо, ако нещата вървят в съответствие с правилата на въпросната процедура, актът по развитие на практиката по желания начин е акт, изискван или позволен от тези правила, акт, извършен като попадащ под правилата. Второ, актът бива идентифициран като акта, който е, именно защото е извършен от изказването с конвенционална за извършването на този акт форма на думи. Следователно изказването на говорещия не само е

подчинено на *интенцията* да способства или да повлияе на курса на въпросната практика по определен конвенционален начин; в отсъствието на нарушение на конвенционалните условия за развитие на процедурата по този начин изказването не може да не успее да го осъществи.

И тук се изправяме пред контраста между двата вида случаи. В случая на илокутивен акт, който не е същностно конвенционален, актът на комуникация се осъществява, ако е осигурено *разбиране*, ако изказването се приема като направено със сложната открита интенция, с която е направено. Но дори и когато актът на комуникация е извършен, напълно откритата интенция, лежаща в сърцевината на интенционалния комплекс, би могла *без каквото и да било нарушение на правилата или конвенции* да бъде възпрепятствана. Възможно е просто да не се появява реакция на публиката (вярване, действие или отношение). При изказване, което е част от изцяло ръководена от конвенции процедура, положението е различно. При условие че разбирането е осигурено, всяко възпрепятстване на напълно откритата интенция на изказването (интенцията процедурата да бъде развита по определен начин) трябва да бъде възможно да бъде приписано на нарушение на правило или конвенция. Спазващият конвенциите говорещ може, приписуемо, да има интенцията да развие процедурата по начин, по който настоящият му лингвистичен акт е конвенционално подходящ, *само* ако той приема, че конвенционалните условия за подобно развитие са удовлетворени, и следователно приема, *че неговото изказване не само ще разкрие интенциите му, но и ще им осигури ефект*. Нищо паралелно на това не съществува в случая на илокутивния акт, който не е същностно конвенционален. И в двата случая, можем да кажем, говорещите поемат отговорността да направят своите интенции открити. В единия случай (случай на конституирана от конвенции процедура) говорещият, който използва експлицитно перформативна форма, поема отговорността да направи своята открита интенция ефективна. Но при другия случай говорещият не може в самия речеви акт експлицитно да поеме подобна отговорност. Защото не съществуват условия, които могат конвенционално да гарантират ефективността на неговата открита интенция. Дали тя предизвиква ефект, или не е нещо, зависи от неговата публика. Следователно в единия случай експлицитно перформативната форма *би тогава* да бъде име на самия извършван акт ако и само ако откритата интенция на говорещия е ефективна; но в другия случай тя не би могла да бъде име на този акт. Но, разбира се – и ще се върна към тази мисъл, – рязкото противопоставяне, което очертах тук между два крайни типове случаи, не трябва да ни пречи да видим съществуването на междинни случаи.

Актове, принадлежащи на конституирани от конвенции процедури от токущо посочения от мен вид съставляват важна част от човешката комуникация. Но те не съставляват цялата, нито, можем да помислим, най-фундаменталната ѝ част. Би било грешка те да се приемат за модел на разбиране на понятието за

илокутивна сила изобщо, както Остин вероятно показва известна тенденция да прави както когато настоява, че илокутивният акт е същностно конвенционален, така и когато свързва това твърдение с възможността актът да се направи експлицитен чрез употребата на перформативната формула. Също така би било грешка, както видяхме, да се генерализира обяснението на илокутивната сила, извлечено от анализа на Грайс; тъй като това би довело до погрешното твърдение, че сложната открита интенция, проявявана във всеки илокутивен акт, винаги включва интенцията да се осигури дадена определена реакция или отговор в публиката отвъд тази, която с необходимост е осигурена, когато бъде разбрана илокутивната сила на изказването. Въпреки това вероятно от нашето разглеждане на двата противопоставени типове случаи бихме могли да извлечем нещо общо и за двата, както и за останалите типове между тях. Защото илокутивната сила на дадено изказване е същностно нещо, подчинено на интенцията да бъде разбрана. А разбирането на силата на едно изказване във всички случаи включва разпознаването на това, което би могло свободно да бъде наречено „насочена към публиката интенция“ и разпознаването ѝ като напълно открита, като подчинена на интенция да бъде разпозната. Вероятно този факт лежи в основата на общата възможност за експлицитната перформативна формула; макар и, както видяхме, в случая на конституирани от конвенции процедури съществуват важни външни фактори.

След като веднъж този общ елемент във всички илокутивни актове стане ясен, можем с готовност да признаем, че типовете на насочена към публика интенция могат да бъдат разнообразни и също така, че различни типове могат да бъдат представлявани от едно и също изказване.

Противопоставих остро тези случаи, при които откритата интенция е просто да се развие определена и ръководена от конвенции практика (например игра) по определен начин, осигурен от конвенциите или правилата на практиката, на онези случаи, при които откритата интенция включва тази по гарантирането на определена (когнитивна или практическа) реакция в дадена публика отвъд реакцията, осигурена с необходимост, когато е осигурено разбиране. Но в остротата на това противопоставяне има нещо подвеждащо; и със сигурност би било неправилно да предположим, че всички случаи попадат ясно и безпроблемно под единия или другия от тези два класа. Говорещ, чиято работа е да може да дава информация, инструкции или дори съвети и въпреки това да бъде открито безразличен по отношение на това, дали информацията му се приема за такава, или не, дали инструкциите му се спазват, или съветите му се следват. Неговата открита интенция може да възлиза на не повече от тази да направи достъпни – в духа на „ако искате, все ми е едно“ – за своята публика въпросните информация или инструкции или мнения; макар, отново, в някои случаи, той може да бъде видян само като говорител от името на друго лице, на което могат да бъдат приписани най-малкото общи интенции от вида, който трудно би могъл в

гадения случай да му бъде приписан. Не трябва да приемаме подобни усложнения за обезсърчителни, тъй като едва ли можем да очакваме едно общо обяснение на лингвистичната комуникация да даде повече от схематични очертания, които могат да бъдат изгубени от поглед при прибавянето на всяко уточнение, което верността към фактите изисква.

Превод Благовест С. Моллов

‘Intention and Convention in Speech Acts’, *The Philosophical Review*, vol. lxxiii, 1964.

Настоящият превод е направен по текста в *Logico-Linguistic Papers*, Methuen, 1971, pp. 149–169. – Бел. пр.

Значение и истина

Питър Стросън

През последния четвърт век Оксфорд зае, или по-скоро отново зае, мястото, което за последен път е заемал вероятно преди 600 години, а именно това на главен център на философията в западния свят. През същия период моят предшественик на настоящата професорска позиция професор Гилбърт Райл беше центърът на този център. Дължим много на неговата визия, енергичност и отдаденост в ролята му на вид надзорно лице – едно изцяло неавтократично надзорно лице – относно развитието на дисциплината и тази академична институция; но още повече дължим на неговата продуктивност, талант и оригиналност като философ.

Характерно за философите е да размишляват върху своята дейност по същия начин, по който размишляват върху обектите на тази дейност; да подлагат на детайлно философско изследване природата, целите и методите на философското изследване изобщо. Когато пише в този метафилософски дух, професор Райл понякога представя образа си за философ в известна аскетична светлина: като фигура, чиято роля е да коригира породени от небрежност и навик ментални нагласи или да отстранява задръствания в трафика на идеи, или да предписва подходящи упражнения за лечение на интелектуалните ни спазми и замъгляванията на разсъдка. Самият професор Райл е допринесъл немалко за тази дейност по наложително коригиране. Но когато разглеждаме философското му творчество в цялост, добитото впечатление не е за аскетизъм, а за обилие – за богатство от прозрения, яркост на примери, готовност за нови идеи. Всеки от проблеми-

ме, които досега не са намерили решение, е впечатляващо изяснен посредством метод, в който продуктивно са съчетани детайлност, образност, контрасти и обобщения. Проблемите обхващат широк спектър; много от тях попадат в най-общо разбираните области на философия на значението и философия на съзнанието; и ако мога условно да изразя предпочитание тук, бих избрал неговото третиране на *мисленето*, тема, за която професор Райл е писал много и с която е все още ангажиран, като вероятно най-задълбоченото и проникновено от всичките му философски изследвания.

В текстовете на професор Райл, както и в тези на няколко други философи, мисленето и стилът са едно цяло: напластяването на образи и епиграми, острият антитези, стегнатите и балансираните изречения не са орнаментални добавки към неговите аргументи, а самата форма на мисълта му. Ако трябва да се посочи само едно качество, което в най-висша степен характеризира това мислене и този стил, то би било вече двукратно споменатата по неизбежност от мен *изключителност*. Творчеството на професор Райл представлява изключителен и траен принос не само към философията, но и – което е също толкова значимо – към английската литература.

Какво означава нещо изобщо да има *значение* по начина или в смисъла, по който гумите или изреченията, или сигналите имат значения? Какво означава едно конкретно изречение да има значението или значенията, които то действително има? Какво означава една конкретна фраза или конкретна дума да има значението или значенията, които тя действително има? Тези въпроси са очевидно свързани. Всяко обяснение, което даваме на значението изобщо (в подходящия смисъл), трябва да се съгласува с обяснението, което даваме на конкретните значения на конкретните изрази; и трябва да признаем като две допълнителни истини, първо, че значението на едно изречение изобщо зависи по някакъв систематичен начин от значенията на гумите, които го изграждат, и второ, че конкретното значение на дадена дума се определя от конкретния ѝ систематичен принос към значенията на изреченията, в които участва.

Нямам намерение да се опитвам да отговарям на тези толкова очевидно свързани въпроси. Това не е задача за една лекция, нито за един човек. По-скоро искам да разгледам един конфликт, или привиден конфликт, повече или по-малко смътно различим в текущите подходи към тези въпроси. В името на поставянето на обозначителни имена бихме могли да го наречем конфликт между теоретиците на комуникационна интенция и теоретиците на формалната семантика. Според първите е невъзможно да се даде адекватно обяснение на понятието за значение без позоваване на притежанието от страна на говорещите даден език на насочени към аудитория интенции от определен сложен вид. Конкретните значения на думи и изречения са несъмнено въпрос преди всичко за правила и конвенции, но най-общата природа на подобни правила и конвенции в крайна сметка може да

бъде разбрана само чрез позоваване на понятието за комуникационна интенция. Противоположният възглед, поне в неговия негативен аспект, е, че дадената концепция просто обръща нещата, като погрешно припознава случайното за същностно. Разбира се, бихме могли да очакваме определена регулярност в отношението между това, което хората искат да комуникират посредством изказването на определени изречения, и това, което тези изречения конвенционално означават. Но системата от семантични и синтактични правила, в чието усвояване се състои и знанието на даден език – правилата, които определят значенията на изреченията, – изобщо не е система от правила *за* комуникация. Правилата могат да бъдат използвани за тази цел; но това е странично следствие от техния същностен характер. Би било напълно възможно някой изцяло да разбира даден език – да притежава пълна езикова компетентност, – без да има и най-малка представа за неговата комуникативна функция; при условие, естествено, че въпросният език не съдържа думи, които експлицитно реферират към комуникативната функция.

Подобен сблъсък по въпрос, който изглежда от такава ключова значимост във философията, очаквано носи известно епично измерение; а епичните сблъсъци изискват богове и герои. Най-малкото бих могъл, макар и условно, да посоча някои от настоящите военачалници и добронамерените духове на починалите им предшественици: от едната страна са, да кажем, Грайс, Остин и късният Витгенщайн, а от другата – Чомски, Фреге и ранният Витгенщайн.

И така, нека първо разгледаме теоретиците на комуникационната интенция. Най-простият и най-лесно разбираем, макар и не единствен начин за присъединяване към техните редици е да си представите общата теория за значението на два етапа: първо, представяте и изяснявате едно примитивно понятие за *комуникация* (или комуникационна интенция) в такива термини, които не предпоставят понятието за *лингвистично значение*; след което показвате, че последното може да бъде и трябва да бъде обяснено посредством първото понятие¹. За всеки теоретик, следващ този път, фундаменталното понятие в теорията за значението е понятието за *значението*, *влагано* от даден индивид, говорещ определен език, или по-общо, от даден индивид, правещ изказване, насочено към аудитория в конкретен случай. Едно изказване е нещо продуцирано или извършено от изказващия го индивид; не е нужно то да бъде гласово; би могло да бъде жест или рисунка или преместване или разполагане на обекти по определен начин. Това, което правещият изказването има предвид чрез него,

¹ Не е *единственият* начин; тъй като да се каже, че едно понятие ϕ не може да бъде адекватно изяснено без позоваване на понятие ψ , не е твържествено на това да се каже, че е възможно да се даде класически анализ на ϕ посредством ψ . Но е *най-простият* начин; тъй като класическият метод на анализ е методът, посредством който в нашата традиция мислим най-естествено.

се конкретизира, когато се определи сложната интенция, с която той прави изказването. Анализът на въпросния вид интенция е твърде сложен, за да бъде детайлно представен тук, така че ще се ограничи с едно непълно описание. Един човек, който прави изказване, би могъл да има като една от своите интенции в осъществяването на изказването интенцията да накара аудиторията да мисли, че той, правещият изказването, вярва в някаква пропозиция, да кажем, пропозицията, че p ; и би могъл да възнамерява тази интенция да бъде напълно открита, да бъде ясно разпознаваема от аудиторията. Или пък би могъл да има интенцията да накара аудиторията да мисли, че той, правещият изказването, иска от аудиторията да извърши някакво действие, да кажем, a ; и би могъл да възнамерява тази негова интенция да бъде напълно открита, да бъде ясно разпознаваема от аудиторията. Тогава, при положение че някои други определени условия относно интенцията на правещия изказването са изпълнени, за него би могло да се каже в съответстващ смисъл, че влага някакво значение в своето изказване: конкретно, че има предвид, че p , в декларативен модус, в първия случай и че има предвид, в императивен модус, аудиторията да извърши действие a във втория случай. Грайс например ни предоставя основание да смятаме, че при достатъчно внимание към детайлите и много по-голяма прецизност от посоченото от мен е възможно да се развие подобна концепция за комуникационна интенция, или както той го нарича, за значение на правещия изказване, концепция, която е защитена от възражения и не предпоставя понятието за лингвистично значение.

Сега няколко думи относно това, как се предполага да се осъществи анализът на лингвистичното значение посредством значението на правещия изказване. Тук отново няма да влизам в детайли. Детайлите биха били твърде усложнени. Но основната идея е сравнително проста. Ние сме свикнали, и то с основание, да мислим за лингвистичното значение чрез семантични и синтактични правила и конвенции. И когато отчитаме тяхната огромна сложност – тяхната способност, както подчертават съвременните лингвисти, да генерират безкраен брой изречения в даден език, – бихме могли да се почувстваме безкрайно отдалечени от тази проста ситуация на комуникация, за която естествено мислим, когато се опитваме да разберем концепцията за значение на правещия изказване, без явно да се обръщаме към понятието за лингвистичното значение. Но човешките практики и целенасочени действия са ръководени от правила или конвенции. Така че би трябвало да се запитаме кои целенасочени действия са ръководени от тези конвенции. Правила за правенето на какво са тези правила? И споменатата много проста идея, която лежи в основата на предложената концепция, е, че тези правила са именно правила за комуникиране, правила, чрез чието съблюдаване правещият дадено изказване може да постигне своята цел, да осъществи своята комуникационна интенция, и че това е тяхната *същностна* характеристика. Тоест това, че тези правила позволяват да се използват за тази цел, не е просто

цастливо стечение на обстоятелства, а по-скоро самата природа на въпросните правила може да бъде разбрана единствено ако те се разглеждат като правила, чрез които може да бъде постигната тази цел.

Тази проста идея би могла да изглежда прекалено проста; и то в няколко посоки. Тъй като е ясно, че чрез употребата на езика ние можем и действително комуникираме за много сложни неща, и ако трябва да разглеждаме езика преди всичко като система от правила, които служат за постигане на нашите комуникационни интенции и анализът да не бъде кръгов, не трябва ли да си припишем крайно сложни комуникационни интенции (най-малкото желания) независимо от лингвистичните средства, които имаме на разположение, за тяхното осъществяване? Не е ли това абсурдно? Според мен е абсурдно. Но проектът за анализ не го изисква. Всичко, което анализът изисква, е да можем да обясним концепцията за конвенции на комуникацията чрез концепцията за предконвенционална комуникация на едно най-базисно ниво. При условие че можем да го направим, то има повече от един начин, по който можем да започнем да търсим изход от ситуацията без външна помощ. И изглежда, че действително бихме могли да обясним концепцията за конвенции на комуникацията чрез концепцията за предконвенционална комуникация на базисно ниво.

Бихме могли например да си разкажем история от аналитично-генетична разновидност. Да допуснем, че правещият изказване успява да комуникира предконвенционално с дадена аудитория чрез изказването, да кажем, x . Той има сложна интенция по отношение на аудиторията от вида, който може да се счита за комуникационна интенция, и успява да я осъществи, като изказва x . Да предположим, че основната интенция е била такава, че правещият изказването е имал предвид, че p с изказването x ; и според хипотезата той е бил *разбран* по този начин от аудиторията, тъй като комуникацията се е осъществила. Сега ако същият комуникационен проблем се представи по-късно на същия правец изказване и на същата аудитория, фактът, известен и на двете страни, че правещият изказване индивид е вложил значението, че p в изказването x в предходния случай, ще даде основание на правещия изказване отново да изкаже x , а на аудиторията – да го интерпретира по същия начин както и преди. (Основанието, което има всяка една от страните, е знанието, че другата страна притежава знанието, което има.) Така че е лесно да се види как изказването на x би могло да се превърне в установено средство за влагане на значението, че p , между този правец изказване индивид и тази аудитория. Тъй като преди е проработило, то става установено; а след това то работи, *защото* е вече установено. И е лесно да се разбере как тази история би могла да бъде разказана, така че да включва не само група от двама, а и по-широка. И така, можем да процедураме в посока от предконвенционалното влагане на значение, че p от страна на правещия изказване индивид чрез изказването x към изказване тип x , което конвенционално означава, че p в рамките на даден група, а от това – назад към правещите изказвания членове на групата, които

влагат значение, че *p* посредством конкретно отделно изказване от съответния тип, но вече *в съответствие с конвенциите*.

Разбира се, обяснението на конвенционалното значение посредством значението на правец изказване индивид не е достатъчно само по себе си, тъй като то обхваща само или очевидно обхваща само случаи на изказвания типове без структура, тоест изказвания типове, чието значение не е систематично изведено от значенията на техните части. Но за лингвистичните изказвания типове е характерно да притежават структура. Значението на едно изречение е синтактична функция от значенията на неговите части и тяхната подредба. Не съществува обаче принципна причина предконвенционалното изказване да не притежава определена сложност – вид сложност, която позволява на правещия изказването индивид, след като успешно е участвал в комуникацията, да не го повтори, като възпроизведе една част от изказването и промени груга, като значението, влагано от него във втория случай, има нещо общо и нещо, което го различава от вложеното от него значение в първия случай. И ако по този начин той отново успее, то ще се отвори път за установяване на зачатъчна *система* от изказвания типове, тоест за превръщането ѝ в конвенционална в рамките на гадена група.

Една система от конвенции може да бъде модифицирана, за да отговори на нужди, които едва ли бихме могли да си въобразим преди появата на системата. А нейната модификация и обогатяване могат на свой ред да създадат възможност за появата на мисли, които не бихме могли да си представим, че притежаваме, без да предпоставим наличието на подобна модификация и обогатяване. По този начин можем да очертаем картина на вид развитие с редуващи се етапи. Примитивните комуникационни интенции и успехи водят до възникването на ограничена конвенционална система на значение, която прави възможни собственото си обогатяване и развитие, които на свой ред правят възможно разрастването на мисленето и на комуникационните нужди до степен, в която отново се появява натиск върху наличните ресурси на езика, които на свой ред реагират на този натиск... Разбира се, във всичко това има елемент на тайнственост; но такъв така или иначе има във всяка човешка интелектуална и социална креативност.

Казаното по-горе е възможно най-грубата скица на някои отчетливи характеристики на една теория на значението, базирана на комуникационната интенция, и най-обща идея за това, как тя би могла да отговори на очевидното възражение, че определени комуникационни интенции предпоставят съществуването на език. Всичко това вече е казвано, и то с много по-голяма прецизност. Надявам се обаче то да послужи за достатъчна основа за противопоставянето на възгледите, които искам да представя в определен ред.

Да започнем с изглеждащия най-слабо противопоставен възглед, който досега характеризирах само в неговия негативен аспект. Разбира се, поддръжниците му споделят някои общи позиции със своите опоненти. И двете страни са съгласни,

че значенията на изреченията в един език са определени главно от семантичните и синтактичните правила или конвенции на този език. И двете страни са съгласни, че членовете на всяка група или общност от хора, които споделят знание на даден език – които притежават споделена лингвистична компетентност, – имат на свое разположение един повече или по-малко мощен инструмент или средство за комуникация, благодарение на което взаимно повлияват на своите вярвания, нагласи или действия. И двете страни са съгласни, че това средство обикновено се използва по напълно конвенционален начин, че това, което хората искат да комуникират чрез казаното от тях, е обикновено свързано с конвенционалните значения на изказваните изречения. Разлика между двете позиции засяга отношенията между определящите значението правила на езика, от една страна, и функцията за комуникация – от друга; едната страна настоява, докато другата (изглежда) отказва да приеме, че общата природа на тези правила може да бъде разбрана единствено чрез позоваване на тази функция.

Този отказ логично поражда един въпрос, *viz.* какъв е общият характер на тези правила, които би трябвало в някакъв смисъл да са били усвоени от всеки, който говори и разбира даден език. Отхвърленият отговор основава техния общ характер върху социалната функция на комуникиране, да кажем, на вярвания или желания или инструкции. Ако този отговор бъде отхвърлен, трябва да се предложи друг. Така че питаме отново: „Какъв е общият характер на тези определящи значението правила?“

Струва ми се, че съществува само един тип отговор, който досега е бил сериозно предлаган или развиван, или трябва да бъде сериозно разгледан, който предоставя възможна алтернатива на тезата на комуникационния теоретик. Това е отговорът, който се позовава на условията за истинност. Идеята, че смисълът на едно изречение е определен от неговите условия за истинност, може да бъде открита при Фреге и ранния Витгенщайн и при много други по-късни автори. Ще взема за пример една скорошна статия от проф. Дейвидсън. Дейвидсън с основание се фокусира върху тезата, че едно адекватно обяснение на правилата за значение за даден език L трябва да покаже как значенията на изреченията зависят от значенията на думите в L ; една теория за значението в L може да го направи, твърди той, ако съдържа рекурсивна дефиниция за истинност в L . „Очевидната връзка“, казва той, между подобна дефиниция за истината и понятието за значение е следната: „...дефиницията функционира чрез посочването на необходими и достатъчни условия за истинността на всяко изречение, а *посочването на условия за истинност е начин за определяне на значението на едно изречение*. Познанието на семантичното понятие за истина за даден език е познание за това, какво е за едно изречение – което и да е изречение – да бъде истинно, а *това е равносилно, в един приетлив смисъл на израза, на разбиране на езика*“².

² „Истина и значение“ (“Truth and Meaning”) (*Synthese*, 1967, p. 310). Курсивът е мой.

В цитираната статия Дейвидсън разглежда един конкретен ограничен въпрос. Но този въпрос е част от по-обща идея. Тя, казано просто, е, че синтактичните и семантичните правила съвместно определят значенията на всички изречения в даден език чрез определяне на условията за тяхната истинност.

Ако искаме да стигнем до същината на темата, да изолираме ключовия проблем, смятам, че е важно да се остави настрана, поне първоначално, една група от възражения срещу адекватността на подобна концепция за значението. Казвам „една група от възражения“; но това е група, допускаща множество погрешности. Така например може да се изтъкне, че има някои видове изречения – повелителни, пожелателни, въпросителни, – за които идеята за условия за истинност изглежда неподходяща, тъй като конвенционалното изказване на такива изречения няма за резултат казването на нещо истинно или неистинно. Или, отново, би могло да бъде посочено, че дори изречения, за които концепцията за условия за истинност действително изглежда подходяща, могат да съдържат изрази, които със сигурност променят конвенционалното им значение, но без промяната да е от вида, който може да бъде обяснен чрез техните условия за истинност. Да сравним например изречението „За щастие Сократ е мъртъв“ с изречението „За нещастие Сократ е мъртъв“. Или да сравним изречение с формата '*p* и *q*' със съответното изречение с формата '*p*, но *q*'. Ясно е, че значенията на всяка двойка изречения са различни; но далеч не е ясно дали техните условия за истинност са различни. И проблемът възниква не само за един или два изрази, а за множество подобни изрази.

Ясно е, че както една цялостна обща теория за значението, така и една цялостна семантична теория за конкретен език трябва да разполага с ресурсите за справяне с тези проблеми. Но те с основание могат да бъдат смятани за периферни. Тъй като самите комуникационни теоретици имплицитно признават³, че почти във всички неща, които би трябвало да считаме за изречения, съществува съществено централно ядро на значение, което е обяснимо или посредством условия за истинност, или посредством някаква свързана концепция, достатъчно директно изводима от концепцията за условие за истинност, например концепцията, както бихме могли да я наречем, за условие за изпълнение в случая на повелително изречение или условие за осъществяване в случая на пожелателно. Ако тогава предположим, че може да бъде дадено обяснение на самото понятие за условие за истинност, обяснение, което наистина е независимо от позоваване

³ Това признание е вероятно имплицитно, макар не ясно имплицитно, в понятието на Остин за значение на акта на изказване (*locutionary meaning*) (вж. *How to do things with Words* Oxford, 1962); то със сигурност е имплицитно в дистинкцията на Грайс между това, което говорещите език действително казват в предпочитания смисъл на „казват“, и това, което имплицитно казват (вж. 'Utterer's Meaning, Sentence-Meaning and Word-Meaning', in *Foundations of Language*, 1968); а също и в дистинкцията на Сърл между изказаната пропозиция и комуникационния модус (*illocutionary mode*), в който тя е изказана (вж. *Speech Acts*, Cambridge, 1969).

на комуникационна интенция, тогава можем основателно да считаме, че по-голямата част от задачата на една обща теория за значението би била изпълнена. И по същата причина, при същата предпоставка, бихме могли да считаме, че по-голямата част от конкретната теория за значението за даден език L също може да бъде развита независимо от всякаква подобна, дори и имплицитна референция, тъй като тя би могла да бъде развита посредством систематично изложение на синтактичните и семантичните правила, определящи условията за истинност на изреченията в L .

Разбира се, както вече се съгласихме, нещо трябва да бъде добавено, за да завършим нашата обща теория, както и конкретните теории. Така за дадена конкретна теория трябва да се добави обяснение на трансформациите, които продуцират изречения с условия за изпълнение или с условия за осъществяване от изречения с условия за истинност, а общата теория ще трябва да обясни какво от семантична гледна точка е подобно производно изречение изобщо. Но това, макар и да има за резултат голям брой нови изречения, е само по себе си сравнително малка добавка към конкретните, както и към общата теории. Ще са необходими други добавки във връзка с другите споменати възражения. Но добил увереност от своя хипотетичен успех, нашият теоретик би могъл да развие очакване, че може да се справи с някои от тези допълнения без съществено позоваване на комуникационна интенция; и подтикнат от своя хипотетичен успех към великодушие, той би могъл да прояви готовност да отстъпи права в някоя малка затъмнена част от *de facto* териториите на теоретичната семантика на теоретика на комуникационната интенция, вместо да ограничи последния изцяло до по-слабо привлекателната област, наречена „теоретична прагматика“.

Надявам се вече е ясно какъв е основният проблем. Той не се състои в нищо по-различно от изглеждащия прост въпрос, дали самата концепция за условия за истинност може да бъде обяснена или разбрана без позоваване на функцията за комуникация. Преди да се насоча директно към разглеждане на въпроса, е нужно да направя едно малко уточнение. Досега свободно използвах израза „условия за истинност на изречения“ и говорих за тези условия за истинност като за определени от семантичните и синтактичните правила на езика, на който принадлежат съответните изречения. В подобен контекст обикновено разбираме гумата „изречение“ в смисъл на изречение *тип*. (Под „изречение в смисъла на *тип*“ имам предвид смисъла, в който съществува само едно изречение на даден език, да кажем, „Чувствам, че ме тресе“, или само едно изречение на даден език, да кажем, „Вчера тя навърши шестнадесет години“, което, същото това единствено изречение, може да бъде изречено в безброй различни случаи от различни хора, с различни референции или приложения.) Но за много изречения *типове* като споменатите въпросът, дали те, *изреченията*, са истинни, или неистинни, е въпрос, който няма обичайно приложение: не за самите инвариантни изречения *типове*

обикновено се казва, че са истинни или неистинни, а по-скоро за систематично вариращите неща, изказвани от хората, за пропозициите, изразявани от тях, когато изричат тези изречения при различни конкретни поводи. Но ако концепцията за *стойност* по истинност е по принцип неподходяща за изреченията типове, как би могла да бъде подходяща за тях концепцията за *условия* за истинност? Тъй като, предполагаемо, условията за истинност на нещо са условията, при които то е истинно.

Тази трудност обаче много лесно може да бъде разрешена. Достатъчно е да се каже, че определянето на условията за истинност за множество изречения типове – може би за повечето, които използваме в обичайния разговор – трябва да бъде и може да бъде релативизирано по систематичен начин спрямо контекстуалните условия на изказване. Едно общо определяне на условията за истинност на подобно изречение тогава ще бъде не определяне на условията, при които това изречение е истина, а общо определяне на типа условия, при които различни конкретни изказвания на изречението ще дават различни конкретни истини. А съществуват и други, повече или по-малко еквивалентни, макар и не толкова естествени начини за разрешаване на трудността.

И така, най-после можем да преминем към същинския въпрос. За теоретиците на формалната семантика, както ги нарекох, цялата тежест, или основната тежест, както при общата теория за значението, така и за конкретни семантични теории се носи от концепцията за условия за истинност и следователно от понятието за истина. Не възразяваме тя да остане там. Но все пак не можем да смятаме, че разполагаме с адекватно общо разбиране на понятието за значение, докато не сме убедени, че разполагаме с адекватно общо разбиране на понятието за истина.

Тук е наличен един ход, който би отстранил напълно всякаква надежда за постигане на адекватно разбиране; и ако не греша, това е ход, който притежава известна привлекателност за някои теоретици на формалната семантика. Става въпрос за реагиране на изискването за общо обяснение на понятието за истина посредством позоваване на теорията на Тарски за истинност в даден език L – теория, която е изяснена именно чрез рекурсивно изложение на правилата, определящи условията за истинност на изреченията в L . Това е равносилно на отказ изобщо от ангажиране с общия философски въпрос. След като се съгласихме с общата теза, че значенията на изреченията в един език са определени, или определени преди всичко, от правила, които определят условия за истинност, задаваме общия въпрос, какво са условията за истинност или условия *на* какво са условията за истинност; и ни се казва, че понятието за истина за даден език е дефинирано от правилата, които определят условията за истинност на изреченията в този език.

Очевидно не можем да се задоволим с това. И затова се връщаме към нашия общ въпрос относно истината. И веднага усещаме известно объркване. Защото

сме свикнали да мислим, че за истината *изобщо* може да се каже твърде малко. Но нека видим какво можем да направим с това „твърде малко“. Ето един начин да се каже нещо безспорно и доста общо за истината. Изказващият дадено твърдение индивид изказва истинно твърдение, ако и само ако нещата са, както той твърди, че са, с изказването на това твърдение. Или: изказващият дадено предположение индивид изразява истинно предположение, ако и само ако нещата са така както той изрично предполага, че са, с изразяването на това предположение. Нека сега свържем тези толкова безобидни наблюдения с приетите тези относно значението и условията за истинност. Получаваме следното. Първо, значението на едно изречение е определено от правилата, които установяват какви трябва да бъдат нещата според този, който прави твърдение, когато изговаря изречението; или как нещата изрично се предполага, че са, според този, който изразява предположение, когато изговаря изречението. След което, като помним, че правилата са релативизирани спрямо контекстуалните условия, можем да парафразираме това по следния начин: значението на едно изречение е определено от правилата, които установяват *какво* твърдение е направено от някой, който изговаря изречението при дадени обстоятелства; или които установяват *какво* предположение е изразено от някой, който изразява предположение, когато изговаря изречението при дадени обстоятелства, и т.н.

И така, посредством понятието за истината отново сме върнати към понятието за *съдържанието* на речеви актове като твърдене, изрично предполагаене и т.н. И тук теоретиците на комуникационната интенция съзират своя шанс. Безнадежно е, казват те, да се опитваме да изясним понятието за съдържание на подобни речеви актове, без да се отдели някакво внимание на понятията за самите тези речеви актове. От всички речеви актове, в които би могло да бъде изказано в един или друг модус нещо истинно или неистинно, актът на утвърждаване основателно би могъл да бъде счетен за заемащ централно място. (В стремежа ни към сигурност ние ценим предположенията главно защото ценим информацията.) А не можем, твърдят въпросните теоретици, да изясним понятието за утвърждаване по друг начин освен посредством насочена към аудитория интенция. Тъй като основният случай на утвърждаване, чрез който всички останали варианти могат да бъдат разбрани, е случай на изказване на изречение с определена интенция – една напълно открита интенция в смисъла, изискван от анализа на значението на правещия изказване индивид, – която може да бъде непълно описана като интенция да се информира аудиторията или да бъде накарана да мисли, че говорещият притежава определено вярване; в резултат на което въпросното вярване би могло да бъде или да не бъде задействано или породено в аудиторията. Правилата, които определят конвенционалното значение на изречението, се съчетават с контекстуалните условия на неговото изказване, за да определят какво *е* съответното вярване в този първичен и основен случай. А когато се определят какво *е* вярването в този случай, правилата определят какво

изказване е направено в този случай. Определянето на първото *e* и определяне на второто. Но именно това търсихме. Тъй като, когато тръгнахме от приетата теза, че правилата, които определят условията за истинност, определят по този начин и значението, изводът, до който бяхме отведени, беше именно че тези правила определят какво изказване е направено от индивид, който с произнасянето на изречението прави изказване. Следователно приетата отправна теза не само че не е алтернатива на комуникационните теории за значението, а ни води директно до подобна теория за значението.

Този извод би могъл да се стори малко прибръзан. Така че нека видим дали няма някакъв начин да го избегнем. Общото условие за това е очевидно. То е, че трябва да сме в състояние да дадем обяснение на понятието за условия за истинност, което не включва същностна референция към комуникативни речеви актове. Алтернативата е да откажем да дадем каквото и да било обяснение – просто да се опрем на понятието за условия за истинност. Но ако наистина се интересуваме от философското изясняване на понятието за значение, тя, както вече посочихме, просто не е отворена за нас: тя просто би ни оставила с понятията за значение и истина, всяко от които ще сочи празно и неинформативно към другото. Не би било и от полза, макар и на този етап да е изкушаващо, да изоставим понятието за условия за истинност и да преминем към не толкова строго определеното понятие за корелация изобщо; да кажем просто, че правилата, които определят значенията на изреченията, го правят, като съотнасят изречения, разглеждани като произнесени при определени контекстуални обстоятелства, с определени възможни състояния на нещата. Една от причините това да не е от полза е, че понятието за корелация изобщо е твърде неопределено. Има много видове поведение (включително вербално поведение) – и бихме могли да си представим много повече, – които се съотнасят чрез правило с възможни състояния на нещата, без тази корелация да отговаря на типа отношение, от който се интересуваме.

Има и друга причина това да не помага. Да вземем изречението „Уморен съм“. Правилата, които определят неговото значение, действително са такива, че да съотнасят изречението, разглеждано като изказано от конкретен индивид в конкретен времеви момент, с възможното състояние на нещата: говорещият е уморен в този момент. Но тази характеристика не е специфична за това изречение или за членовете на множеството изречения, притежаващи същото значение. Нека да разгледаме изречението „Не съм уморен“. Правилата, които определят неговото значение, също са такива, че да съотнасят изречението, разглеждано като изказано от конкретен индивид в конкретен времеви момент, с възможното състояние на нещата: говорещият е уморен в този момент. Естествено, видовете корелация са различни. Съответно те са такива, че индивидът, изказал първото изречение, обикновено ще бъде разбран като утвърждаващ, докато индивидът, изказал второто изречение, обикновено ще бъде разбран като отричащ,

че въпросното състояние на нещата е налично. Или, отново, когато въпросното състояние на нещата е налице, индивидът, изказващ първото изречение, прави истинно твърдение, а този, който изказва второто изречение при същите обстоятелства, прави неистинно твърдение. Но позоваването на тези разлики би било именно отказ от идеята да се използва само неопределеното понятие за корелация изобщо. Няма смисъл да дискутираме повече този въпрос. Лесно е обаче да се види не само че изречения, които са различни и дори противоположни, по значение се съотнасят по един или друг начин с едно и също възможно състояние на нещата, но и че едно и също недвусмислено изречение се съотнася по един или друг начин с много различни и в някои случаи взаимно несъвместими състояния на нещата. Изречението „Уморен съм“ се съотнася с възможното състояние на нещата, в което изказващият го индивид е напълно изтощен, както и със състоянието на нещата, в което той кипи от енергия. Изречението „Аз съм над 40“ се съотнася с всяко възможно състояние на нещата, свързано с възрастта на изказващия го; изречението „Лебедите са бели“ – с каквото и да било състояние на нещата, свързано с цвета на лебедите.

Следователно това твърде неопределено понятие за корелация е безполезно за настоящата цел. Нужно е да се намери някакъв начин за уточняване на конкретната корелация във всеки един случай, *viz.* корелацията на изречението с възможното състояние на нещата, чиято наличност би била необходима и достатъчна, за да бъде казано нещо *истинно* с произнасянето на изречението при съответните визирани контекстуални обстоятелства. Така че отново се връщаме при понятието за условия за истинност и при въпроса, дали можем да му дадем обяснение, което не включва същностно позоваване на комуникативни речеви актове, тоест на комуникационна интенция.

На този етап мога да видя само една налична, или изглеждаща налична, възможност за теоретика на значението, който продължава да твърди, че концепцията за комуникационна интенция няма същностна роля в анализа на понятието за значение. Ако той не иска да „попада в капана“ на своя опонент, ще му се наложи да последва някои от неговите стъпки. Сега той разбира, че не може да спре при идеята за истина. Тази идея води директно до идеята за *това, което е казано*, за съдържанието на направените изказвания, което на свой ред води до въпроса за това, какво *се извършва*, когато се правят изказвания. Но не би ли могъл въпросният теоретик да поеме по този път донякъде, без да отива толкова далеч, колкото неговият опонент? Не би ли било възможно да се *елиминира* позоваването на комуникационна интенция, като същевременно се *запази* позоваване на, да кажем, изразяването на вярвания? И не би ли било това в крайна сметка по-реалистично, доколкото ние много често изказваме своите мисли пред себе си, без да имаме комуникативна интенция?

Този ход заслужава по-детайлно описание. Идеята е следната. Първо, да се последва теоретикът на комуникацията в отговора на проблема с изясняването

на концепцията за условия за истинност, като се използва преди всичко например концепцията за изказване или твърдение (приемайки безспорната теза, че даден индивид прави истинно изказване или твърдение, когато нещата са такива, каквито той с правенето на това твърдение твърди, че са). Второ, да се последва отново теоретикът на комуникацията в отговора на проблема с изясняването на концепцията за твърдение, като се направи връзка с концепцията за вярване (съгласявайки се, че да се изкаже твърдение е в основния случай да се изрази вярване; да се изкаже истинно твърдение е да се изрази правилно вярване; като едно вярване е правилно, когато нещата са такива, каквито имащият съответното вярване индивид, доколкото той има това вярване, вярва, че са). Но трето, да не се следва теоретикът на комуникацията по отношение на природата на тази връзка между твърдение и вярване; тоест да се отрече, че анализът на концепцията за вярване включва същностно позоваване на например интенция да се накара дадена аудитория да мисли, че изказващият твърдението има това вярване; да се отрече, че анализът на понятието за твърдение включва *каквото и да е* позоваване на насочена към аудитория интенция; точно обратното, да се каже, че е напълно задоволително за фундаментална да се приеме концепцията за просто изказване или изразяване на вярване. И накрая, да се заключи, че определящите значенията правила за едно изречение в даден език са правилата, които определят *какво* вярване е конвенционално изказано от някой, който при дадени контекстуални обстоятелства произнася изречението. Както и преди, определянето на това, какво е въпросното вярване, е тъждествено на определянето на това, какво твърдение е направено. Така всички предимства на теорията на опонента са запазени при, същевременно, елиминирането на позоваването на комуникация.

Естествено, този теоретик, както и неговият опонент трябва да направят допълнителни уточнения. Тъй като изреченията, които могат да бъдат използвани за изразяване на вярвания, не е задължително винаги да бъдат използвани по този начин. Но въпросът важи и за двете страни. Така че засега можем да го пренебрегнем.

Но ще бъде ли изложеният подход достатъчен? Моето мнение е, че няма да бъде. Но за да се убедим, че не е достатъчен, може да ни се наложи да положим усилие да преодолеем една определена илюзия. Тъй като концепцията за изразяване на вярване може да ни изглежда напълно безпроблемно ясна; и затова концепцията за изразяване на вярване в съответствие с определени конвенции също би могла да ни изглежда точно толкова ясна. Но доколкото концепцията за изразяване на вярване е концепцията, от която се нуждаем, тя би могла да заимства цялата своя сила и привидна безпроблемност именно от комуникационната ситуация, от чиято зависимост тя се очаква да освободи анализа на значението. Бихме могли да се изкушим да разсъждаваме по следния начин. Често изразяваме вярвания с насочена към аудитория интенция; имаме интенцията нашата аудитория да

ни разбере като притежаващи вярването, което изразяваме, и вероятно интенцията това вярване да бъде активирано или породено и в самата аудитория. И тогава какво би могло да бъде по-ясно от следното: че това, което можем да направим с насочена към аудитория интенция, можем да направим и без подобна интенция? Тоест насочената към аудитория интенция, когато е налична, е нещо добавено към акта на изразяване на вярване и по никакъв начин не е същностна за него – или за понятието за него.

Но пред каква смесица от истини и неистини, от баналности и илюзии сме изправени тук! Да предположим за момент, че преосмислим анализа, който грубо скицирахме в началото, на значението на правещия изказване индивид. Правещият изказване продуцира нещо – своето изказване x – със сложна, насочена към аудитория интенция, включваща, да кажем, идеята да накара аудиторията да мисли, че той притежава определено вярване. Не можем да отделим или извлечем от този анализ определен елемент, съответстващ на изразяването от негова страна на вярване без подобна интенция – макар и наистина да бихме могли да композираме следното описание и да си представим негов пример: въпросният индивид действа *вякаш* има подобна интенция, въпреки че в действителност няма такава. Но тук описанието зависи от описанието на случая, в който той има такава интенция.

Това, което имам предвид, е, че тук, както и дръгаде, вероятно сме изкушени от вид подвеждаща аритметика на понятия. При дадено понятие за *насочено към аудитория изразяване на вярване* (НАИВ) наистина можем да мислим за *изразяване на вярване* (ИВ) без *насочване към аудитория* (НА) и да намерим примери за него. Но от това не следва, че понятието за НАИВ е вид логически комплекс от двете по-прости понятия НА и ИВ и че следователно ИВ е концептуално независимо от НАИВ.

Разбира се, тези бележки не доказват, че няма такова нещо като независимо понятие за изразяване на вярване, което да съответства на нуждите на антикомуникационния теоретик. Те са единствено бележки, насочени срещу прекалено опростения аргумент, целящ да покаже, че подобно понятие съществува.

Това поне е ясно. Ако съществува принципно независимо понятие за изразяване на вярване, което да удовлетворява нуждите на анализа на понятието за значение, ние не можем просто да спрем при израза „изразяване на вярване“. Трябва да можем да му дадем някакво *обяснение*, да предложим някакъв смислен разказ за него. Понякога можем с основание да говорим за действията на някого или неговото поведение като за изразяващи вярване, например когато виждаме, че тези действия са насочени към цел, която изглежда правдоподобно да му припишем, доколкото е също правдоподобно да му припишем съответното вярване. Но тази мисъл сама по себе си не ни отвежда особено далеч. От една страна, при настоящия проект нямаме право да използваме позоваването на целта на комуникацията като основна част от нашия разказ. От друга – видът

поведение, от което трябва да се интересуваме, трябва да бъде или да може да бъде формализирано или конвенционализирано по такъв начин, че да може да бъде разглеждано като подчинено на или осъществявано при съблюдаване на правила; и то на правила, регулиращи поведението именно в неговия аспект на изразяване на вярване. Не можем да кажем просто: можем да си представим, че даден индивид намира *някакво* удовлетворение (неуточнено) или *някакъв* смисъл (неуточнен) в извършването на определени формализирани (вероятно вокални) действия при дадени поводи, като тези действия са систематично свързани с притежание му на определени вярвания. Защото да предположим, че даден индивид следва практиката да произнася дадени звуци по определен начин винаги когато вижда изгрева на слънцето и по друг, отчасти подобен, отчасти различен, начин, когато вижда залеза. Тогава тази практика би била регулярно свързвана с определени вярвания, тоест че слънцето изгрява или че залязва. Но това описание не ни дава никакво основание да твърдим, че когато индивидът се отдава на практиката, той *изразява вярването*, че слънцето изгрява или залязва, в съответствие с дадено правило, по което да го прави. Действително не разполагаме с гостатъчно описание, за да знаем *какво* да твърдим. Доколкото можем да кажем нещо, бихме могли да сметнем, че просто изглежда, че по този начин той изпълнява ритуал за *приветстване* на изгрева или залеза на слънцето. Каква негова нужда удовлетворява това, ние не знаем.

Нека обаче предположим за целите на аргумента, че можем да разработим някаква релевантна концепция за изразяване на вярване, която не предпоставя нищо, което при настоящия проект нямаме право да предпоставяме; и че можем да използваме тази концепция за изразяване на вярване, за да предоставим обяснение или анализ по подобен на посочения начин на понятието за лингвистично значение. Тогава ще получим едно интересно следствие. Тоест това, че правилата или конвенциите, определящи значенията на изреченията в един език, са публични или социални правила или конвенции, ще изглежда като напълно случайна истина относно езика. Това би било, така да се каже, естествен, „природен“ факт, който ни най-малко не е същностен за концепцията за език и който изисква натуралистко обяснение, на което не трябва да бъде позволявано да засяга или модифицира концепцията. Не трябва да има нищо в *концепцията*, което да изключва идеята, че всеки индивид би могъл да притежава свой собствен език, разбран единствено от него. Но тогава бихме могли да се запитаме защо всеки индивид трябва да съблюдава свои собствени правила. Защо той да не изразява всяко вярване, което пожелае, по какъвто начин му харесва, когато му се прииска да го изрази? Съществува поне един отговор, който теоретикът няма право да даде на този въпрос, дори и само в интерес на своя собствен проект. Той не може да отговори: е, някой би могъл да пожелае да *регистра* своите вярвания, така че да може по-късно да използва регистъра за справка и тогава за него би било удобно да разполага с правила за интерпретация на записите от регистъра. Тео-

ретикуът няма право да даде този отговор, защото така той ще въведе, макар и в по-смекчена форма, концепцията за комуникационна интенция: в идеята за по-ранния индивид, който комуникира с по-късното си Аз.

Вероятно има един начин за овладяване на съмненията, толкова бързо възникнали при този подход. Той би бил да се предложат възможни натуралистски обяснения на предполагаемо „природния“ факт, че езикът е публичен, че лингвистичните правила са повече или по-малко социално споделени правила; обяснения, които успешно избягват всякаква идея, че връзката на публичните правила с комуникацията е нещо друго освен случайна и не необходима. Как би изглеждало подобно обяснение? Би могло да се каже, че е прието, че притежаването на език разширява съзнанието, че съществуват вярвания, които не биха могли да бъдат изразени без език, в който да бъдат изразявани, мисли, които никога не би могъл да мисли без подчинена на правила система за изразяване, в която да бъдат изразявани. И че е факт относно човешките същества, че те просто не биха могли овладеят подобна система освен ако не са изложени като деца на обуславяне или обучение от страна на пълнолетни членове на съответната общност. Без да се занимаваме с произхода на езика, можем да предположим, че пълнолетните членове на дадена общност желаят техните наследници да разполагат с този разширяващ съзнанието инструмент – и очевидно цялата процедура на обучение би била опростена, ако всички те преподават един и същ общ език. Бихме могли с основание да предположим, че обучаваните в началото не разбират напълно какво в крайна сметка ще правят посредством език; че за тях в началото е въпрос на научаване да правят правилните неща, вместо да казват истинните неща, тоест въпрос на вокално реагиране на ситуации по начин, който би им гарантирал поощрение и избегнал наказание, а не въпрос на *изразяване на техни вярвания*. Но по-късно те ще стигнат до осъзнаването, че са усвоили система, позволяваща им да осъществяват тази (все още необяснена) дейност винаги когато пожелаят; и *тогава* те вече ще говорят език.

Разбира се, трябва да се признае, че в процеса те също така най-вероятно ще добият *вторичното* умение за комуникиране на своите вярвания. Но това е просто нещо добавено, една допълнителна и неподвижна полза, напълно случайна спрямо описанието на това, какво е да се овладеят правилата за значение на езика. Ако действително демонстративно насочвате изказвания, чиято същностна функция е изразяване на вярвания към друг член на общността, той най-вероятно ще приеме, че вие имате съответните вярвания и че наистина искате той да го разбере по този начин; и този факт може да породи, всъщност, трябва да се признае, реално поражда цяло множество от социални следствия; и разкрива всякакви видове възможности за типове лингвистична комуникация, различна от тази, базирана на изказване на вярвания. Ето защо, както вече беше отчетено, може да се наложи в крайна сметка да се допусне някакво същностно позоваване на комуникационна интенция в по-отдалечените региони на семантичната ни

теория. Но този риск се поема само когато преминем отвъд централното ядро на значението, определено от правилата, които определят условията за истинност. Що се отнася до централното ядро, функцията на комуникацията остава вторична, деривативна, концептуално несъществуваща.

Надявам се е ясно, че всяка подобна теория би била твърде необичайна и произволна, за да удовлетвори изискванията към която и да било приемлива теория. Ако това е начинът, по който играта трябва да се играе, то комуникационният теоретик би трябвало да бъде признат за победител.

Но трябва ли все пак играта да се играе именно по този начин? Смятам, че все пак трябва. Обикновено е напълно безвредно и здравословно да се твърди, че знанието на значението на изречение е знание за това, при какви условия изказващият го индивид казва нещо истинно. Но ако търсим философско изясняване на понятието за значение, тогава това твърдение представлява не края, а началото на нашата задача. То просто стеснява и измества нашия проблем, фокусирайки ни върху изследване на съдържащото се в кратката фраза „казва нещо истинно“. Разбира се, съществуват много начини, по които може да се каже нещо, което е фактически истинно, да се даде израз, ако искате, на истинна пропозиция, без с това да се изразява вярване в нея, без тази пропозиция да се утвърждава: например когато въпросните гуми формират определени типове подчинени или съчинителни изречения, когато цитираме или играем роля и т.н. Но когато се опитаме да дадем общо обяснение на това, какво е да се каже нещо истинно, да се изрази истинна пропозиция, позоваването на вярване или на твърдение (и следователно на вярване) е неизбежно. Така може безобидно да си позволим да изкажем следното: някой казва нещо истинно, ако нещата са такива, каквито той казва, че са. Но това „казва“ вече притежава силата на „твърди“. Или, за да избегнем „казва“, което е равносилно на „твърди“, можем безобидно да предложим: някой излага в един или друг модус истинна пропозиция, ако нещата са такива, каквито всеки, който вярва в това, което той излага, би вярвал, че са. И тук позоваването на вярване е експлицитно.

Позоваването, пряко или непряко, на изразяването на вярвания е неотделимо от анализа на казането на нещо истинно (или неистинно). И както се опитам да покажа, е нереалистично до степен на неразбираемост – или поне до степен на крайна необичайност – да се опитваме да премахнем всяка съществена свързаност на концепцията за лингвистичното изразяване на вярване с концепцията за комуникационна интенция.

По-горе споменах, че навикът на някои философи да говорят така, сякаш „истинно“ е предикат на изречения типове, е само незначителна неточност, която достатъчно лесно може да бъде съвместена с фактите. И действително това е възможно. Но настояването за коригиране на неточността не е просто въпрос за педантичност. Защото, ако не проявяваме внимание, тя може да ни подведе изключително сериозно. Тя би могла да ни накара, когато изследваме

природата на значението, да забравим за какво *служат* изреченията. Свързваме значението с истинността и истинността, крайно опростено, на изреченията; а изреченията принадлежат на език. Но като теоретици ние не можем да знаем нищо за човешкия *език* освен ако не разбираме човешката *реч*.

Превод Благовест С. Моллов

“Meaning and Truth”, *Inaugural Lecture at the University of Oxford*, November 1969.

Настоящият превод е направен по текста в *Logico-Linguistic Papers*,
Methuen: London, 1971, pp. 170-189. – Бел. пр.

Какво е речеви акт?

Джон Сърл

I. Въведение

В една нормална речева ситуация, включваща говорещ, неговото казване и слушащ, са налице различни видове действия, свързани с казването на говорещия. Обичайно говорещият издава звуци, като движи езика и челюстната си кост. Освен това обикновено той извършва и някои действия, като информиране, разгласяване или отегчаване на слушателите; обикновено извършва и някои действия, които включват назоваване на, да кажем, Кенеди, Хрушчов или Северния полюс; и също така извършва действия като изказване на твърдение, задаване на въпрос, даване на заповед, докладване, поздравяване и предупреждаване. В тази статия ще разгледам членовете на този последен клас, които Остин^[1] нарича илокутивни актове. Затова и статията можеше да се казва „Какво е илокутивен акт“. Няма да се опитвам да дефинирам израза „илокутивен акт“, макар че, ако анализът ми на отделни илокутивни актове се окаже успешен, той би могъл да послужи като основа за дефиниция. Някои от английските глаголи и глаголни изрази, свързани с илокутивни актове, са: твърдя, заявявам, описвам, предупреждавам, отбелязвам, коментирам, заповядвам, нареждам, моля, критикувам, извинявам се, порицавам, одобрявам, приветствам, обещавам, изразявам одобрение и изразявам съжаление. Остин твърди, че в английския език има над хиляда подобни изрази.

Като един вид въведение вероятно мога да обясня защо смятам, че във философията на езика е интересно и важно да се изучават речевите актове, или

както понякога се наричат, езикови действия или лингвистични действия. Мисля, че всеки вид лингвистична комуникация същностно включва лингвистично действие. А единицата на лингвистичната комуникация не е, както най-често се е предполагало, символът, думата или изречението тип, нито дори символът, думата или изречението случай, а по-скоро основата на лингвистичната комуникация се състои в *произвеждането* на случая при извършването на речеви акт. По-точно казано, произвеждането на изречението случай при определени условия е илокутивният акт и той е най-малката единица в лингвистичната комуникация.

Не знам как да *докажа*, че по същество лингвистичната комуникация включва действия. Мога обаче да изложа доводи, чрез които да се опитам да убедя някой скептично настроен човек. Например би могло да се обърне внимание на факта, че когато вземаме гаден шум или петно по хартия за случай на лингвистична комуникация – за съобщение, ние ги разглеждаме като създадени от същество с определени намерения. Не можем просто да ги разглеждаме като естествено явление, като камък, водопад или дърво. За да ги считаме за случай на лингвистична комуникация, трябва да предположим, че произвеждането им е това, което наричам „речеви акт“. Така едно логическо условие на съвременните опити да се дешифрират йероглифите на майте е, че ние най-малкото допускаме, че белезите, които виждаме върху камъните, са били произведени от същества повече или по-малко подобни на нас и че са били произведени с определени намерения. Ако бяхме сигурни, че белезите са последица от, да кажем, водна ерозия, тогава въпросът за дешифрирането им или дори само за наричането им „йероглифи“ не би се появил. Причисляването им към категорията на лингвистичната комуникация необходимо включва да се приеме произвеждането им за речевите актове.

Извършването на илокутивен акт е включване в ръководена от правила форма на поведение. Ще защитавам позицията, че неща като задаване на въпроси или изказване на твърдения са ръководени от правила по същия начин, по който са ръководени правенето на попадение в бейзбола или местенето на офицер в шаха. Затова възнамерявам да обясня понятието за илокутивен акт, като посоча набор от необходими и достатъчни условия за извършване на един конкретен вид действие и като извлека от него набор от семантични правила за употребата на израза (или на синтактичното средство), който определя казаното като илокутивен акт от този вид. Ако успея да формулирам условията и съответните правила дори само за един вид илокутивни актове, това ще ни предостави модел за анализ и на други видове действия, а в последствие – за обяснение на понятието като цяло. Но за да мога действително да посоча условията и да извлека правилата за извършване на илокутивен акт, трябва да разгледам три други предварителни понятия: *правила*, *пропозиции* и *значение*. Ще огранича обсъждането им до онези техни аспекти, които са съществени за основните ми цели тук, но дори и така това, което ми се иска да кажа за всяко едно от тях, ако трябваше да е в пълния си вид, щеше да стигне за по една цяла

статия; все пак понякога може би си струва да се жертва пълнотата в името на поставената цел и поради това ще бъде предельно кратък.

II. Правила

През последните години във философията на езика интензивно се обсъждаше понятието за правила за употребата на изрази. Някои философи дори казваха, че да знаеш значението на гумата е просто въпрос на това да знаеш правилата за нейната употреба или приложението. Една обезпокоителна особеност на такива дискусии е, че никой философ, поне доколкото на мен ми е известно, никога не е дал адекватна формулировка на правилата за употреба дори на един израз. Ако значението е въпрос на правила за употреба, със сигурност би трябвало да можем да изразим правилата за употребата на дадени изрази по начина, който би обяснил значението им. Някои групи философи, вероятно обезсърчени от провала на колегите си да произведат правила, отрекоха модерния възглед, че значението е въпрос на правила, и заявиха, че изобщо няма подобни семантични правила. Склонен съм да мисля, че този скептицизъм е незрял и произтича от неуспеха да се разграничат различните видове правила по начин, който ще се опитам да обясня сега.

Аз правя разлика между два вида правила. Едните регулират предходно съществуващи форми на поведение, например правилата на етикета регулират междуличностните отношения, които обаче съществуват независимо от тях. Други правила не просто регулират, а създават или дефинират нови форми на поведение. Правилата на футбола например не просто регулират играта на футбол, а действително дефинират или създават възможността за тази дейност. Дейността играене на футбол се състои от действие съгласно тези правила; футболът не съществува без тях. Регулативните правила регулират предварително съществуваща дейност, дейност, чието съществуване е логически независимо от съществуването на правилата. Конститутивните правила конституират (и регулират) дейност, чието съществуване е логически зависимо от тях^[iii].

Регулативните правила обикновено приемат формата или могат да бъдат парафразирани като императиви, да кажем, „Когато режеш храна, дръж ножа в гясната си ръка“ или „Офицерите трябва да носят вратовръзка на вечеря“. Някои конститутивни правила приемат доста различна форма, например направен е шах и мат, ако кралят е атакуван така, че няма ход, чрез който да се избегне атаката; отбелязан е тъчаун, когато по време на играта играчът, който гържи топката, прекоси гол-линията на противника. Ако образци за правила са императивните регулативни правила, такива неимперативни конститутивни правила вероятно биха ни поразили като изключително любопитни и дори трудно бихме ги приели за правило изобщо. Забележете, че те са почти тавтологични

по характер, защото това, което „правилото“, изглежда, предлага, е частична дефиниция на „шахмат“ или „тъчдаун“. Но, разбира се, този квазитавтологичен характер е необходима последица от това, че те са конститутивни правила: правилата, отнасящи се до тъчдауна трябва да дефинират понятието за „тъчдаун“ по същия начин, по който правилата, отнасящи се до футбола, дефинират „футбол“. Това, че например тъчдаун може да се отбележи по такива и такива начини и се брои за шест точки, може да изглежда понякога като правило, понякога като аналитична истина; а това, че може да се определи като тавтология, е насока към факта, че въпросното правило е конститутивно. Регулативните правила по принцип имат формата „Направи X“ или „Ако Y, направи X“. Някои членове на множеството на конститутивните правила имат тази форма, но някои имат и формата „X се счита за Y“^[iii].

Неразбирането на разграничението оказва въздействие във философията. Така например някои философи питат: „Как може едно обещание да създаде задължение?“. Подобен би бил въпросът „Как може един тъчдаун да създаде шест точки?“. И на двата въпроса – така, както са поставени – може да се отговори единствено с формулирането на правило с формата „X се счита за Y“.

Склонен съм да мисля, че както неуспехът на някои философи да формулират правила за употребата на изразите, така и скептицизмът на групи във връзка със съществуването изобщо на такива правила се коренят поне отчасти в непознаването на разликите между конститутивните и регулативните правила. Моделът, или образецът за правило, който повечето философи имат, е този за регулативно правило и ако някой потърси в семантиката чисто регулативни правила, най-вероятно няма да намери нищо интересно от гледната точка на логическия анализ. Без съмнение има социални правила с формата „Човек не бива да говори неприлични неща на официални събирания“, но това трудно може да се нарече правило от вида, решаващ за обяснението на семантиката на даден език. Хипотезата, която лежи зад настоящата статия, е, че семантиката на даден език може да се разглежда като поредица от системи от конститутивни правила и че илокутивните актове са действия, извършени съобразно тези конститутивни правила. Една от целите на тази статия е да се формулира набор от конститутивни правила за един вид речеви актове. И ако казаното за конститутивните правила е вярно, то не бива да се изненадваме, ако не всяко от тях приема формата на императивно правило. Наистина, ще видим, че правилата попадат в няколко различни категории, никоя от които не е съвсем като правилата на етикета. Усилието да се формулират правилата за един илокутивен акт могат са бъдат разглеждани като един вид тест на хипотезата, че в основата на речевите актове лежат конститутивни правила. Ако не сме способни да дадем заговолителни формулировки на правила, провалът ни би могъл да се определи като аргумент, разколебаващ частично хипотезата.

III. Пропозиции

Различните илокутивни актове често имат общи характеристики. Да разгледаме казванията на следните изречения:

- (1) Джон ще излезе ли от стаята?
- (2) Джон ще излезе от стаята.
- (3) Джон, излез от стаята!
- (4) Дано Джон да излезе от стаята.
- (5) Ако Джон ще излиза от стаята, и аз също ще изляза.

Изказването на всяко от тях в определена ситуация би било извършване на различен илокутивен акт. При обичайни обстоятелства първото би било въпрос; второто – твърдение за бъдещето, тоест предсказване; третото – молба или заповед; четвъртото – израз на желание; а петото – хипотетичен изказ на намерение. Но въпреки това с извършването на всяко от тях говорещият обикновено извършва някои спомагателни действия, които са общи за всичките пет илокутивни акта. С изказването на всяко изречение говорещият *назовава* един определен човек – Джон – и му *приписва* действието напускане на стаята. В нито един от случаите говорещият не прави само това, но то винаги е част от действието. Затова ще кажа, че във всеки от тези случаи, макар илокутивните актове да са различни, поне някои от неилокутивните актове на назоваване и приписване са идентични.

Назоваването на някакъв човек Джон и приписването му на едно и също нещо във всичките тези илокутивни актове ме кара да кажа, че те имат общо *съдържание*. Изглежда, че общата характеристика на всички тях е нещо, изразимо с изречението, „че Джон ще излезе от стаята“. Бихме могли да напишем всяко едно от тези изречения, без да ги изопачаваме твърде много, така че да изолираме общата характеристика: „Твърдя, че Джон ще излезе от стаята“, „Питам дали Джон ще излезе от стаята“ и т.н.

Тъй като няма по-добра дума, предлагам да наричаме това общо съдържание „пропозиция“, а аз ще опиша характеристиката на илокутивните актове, като кажа, че при изказването на всяко от (1) – (5) говорещият изразява пропозицията, че Джон ще излезе от стаята. Забележете, че не казвам, че изречението изразява пропозицията. Не знам как изреченията биха могли да извършват такива действия. Но ще кажа, че при изказването на изречението говорещият изразява пропозиция. Забележете също, че правя разлика между пропозиция и твърдение, или заявяване на тази пропозиция. Пропозицията, че Джон ще излезе от стаята, е изразена в казването на всички изречения от (1) до (5), но само в (2) тази пропозиция се твърди. Твърденето е илокутивен акт, но пропозицията не е никакъв акт, макар актът на изразяването на пропозицията да е част от извършването на определени илокутивни актове.

Мога обобщено да кажа, че правя разлика между илокутивния акт и пропозиционалното съдържание на илокутивния акт. Разбира се, не всички илокутивни актове имат пропозиционално съдържание, например изричането на „Ура!“ или „Ох!“ няма. В една или друга версия това разграничение е старо и е било отбелязвано по различни начини от различни автори като – нека спомена само няколко – Фреге, Шефър, Луис, Райхенбах и Хър.

От семантична гледна точка можем да правим разлика между пропозиционния индикатор в изречението и индикатора на илокутивната сила. Тоест за един голям клас изречения, употребявани в осъществяването на илокутивни актове, можем да кажем за целите на нашия анализ, че изречението има две (не задължително отделни) части – елемента, указващ пропозицията, и средството, указващо функцията^[iv]. Средството, указващо функцията, показва как трябва да се схване пропозицията, или казано по друг начин, каква илокутивна сила трябва да има казането, тоест какъв илокутивен акт извършва говорещият с изричането на изречението. Средствата за указване на функцията в английския включват словоредата, ударението, интонационния контур, пунктуацията, наклонението на глагола и накрая множество т.нар. перформативни глаголи: мога да посоча вида на илокутивния акт, който извършвам, като започна изречението с „Извинявам се“, „Предупреждавам“, „Твърдя“ и т.н. Често в реалните речеве ситуации контекстът ще пояснява с каква илокутивна сила е изказването, без да му е необходимо да разчита на средството, указващо функцията.

Ако това семантично разграничение има някакво реално значение, изглежда вероятно то да има синтактичен аналог и някои съвременни разработки в областта на трансформативната граматика са склонни да поддържат подобен възглед. В синтактичните дървета на изреченията има разграничение между елементите, които се отнасят към средството за указване на функцията, и тези, които се отнасят до пропозиционалното съдържание.

Разграничението между средства за указване на функцията и пропозиционални средства ще се окаже много полезно при анализирането на илокутивните актове. След като една и съща пропозиция може да е обща за всички видове илокутивни актове, можем да отделим анализа на пропозицията от анализа на видовете илокутивни актове. Смятам, че има правила за изразяването на пропозиции и за такива неща като назоваването и приписването, но тези правила могат да се обсъждат независимо от правилата за указване на функцията. В тази статия няма да се опитвам да обсъждам пропозиционалните правила, а ще се концентрирам върху правилата за употреба на определени видове средства за указване на функцията.

IV. Значение

Речевите актове обикновено се извършват с произнасянето на звукове или с правенето на знаци. Каква е разликата между това *просто* да се произнасят звукове или да се правят знаци и извършването на речеви акт? Една от разликите е, че за звуковете и белезите, които се правят при извършването на речеви акт, обикновено се казва, че *имат значение*, а втора, свързана разлика е, че за човека, който ги прави, обикновено се казва, че *има предвид нещо* с тях. Обикновено когато някой говори, има предвид нещо с това, което казва, а за това, което казва – поредицата от морфемите, – се казва, че има значение. Това ненадейно се оказва друг момент, в който аналогията ни между извършването на речеви актове и играенето на игри се проваля. За частите в една игра като шаха обикновено не се казва, че имат значение и освен това, когато някой направи ход, обикновено не се казва, че има предвид нещо с него.

Но какво означава някой да има нещо предвид с казаното и какво означава нещо да има значение? За да отговорим на първия въпрос, предлагам да вземем някои идеи на Пол Грайс и да ги преразгледаме. В една статия, озаглавена „Значение“^[v], Грайс дава следният анализ на един от смислите на понятието за „значение“. Да се каже, че *A* е имал предвид нещо с *x*, означава да се каже, че „*A* е имал намерение казането на *x* да предизвика някакъв ефект в дадена аудитория посредством разпознаването на това намерение“. Идеята ми изглежда добро начало за анализ на значението, първо, защото показва тясната връзка между понятието за значение и понятието за намерение, и второ, защото тя улавя нещо, което според мен е съществено за говоренето на даден език: при говоренето на някакъв език аз се опитвам да споделя неща със своя слушател, като го карам да разпознае намерението ми да му споделя тъкмо тези неща. Например обикновено, когато правя твърдение, се опитвам да споделя и да убедя слушателя си в истината на определена пропозиция, а средствата, които използвам, за да го направя, са да произнеса определени звукове с намерение това да предизвика у него желанния ефект посредством разпознаването на моето намерение да предизвикам тъкмо този ефект. За илюстрация ще приведа един пример. Бих могъл, от една страна, да се опитам да ви накарам да повярвате, че съм французин, като говоря френски през цялото време, обличам се във френски стил, изразявам див ентузиазъм към Дьо Гол и търся запознанства с французи. Но, от друга страна, бих могъл да се опитам да ви убедя, че съм французин, просто като ви кажа, че съм французин. Сега, каква е разликата между тези два начина да се опитам да ви накарам да вярвате, че съм французин? Ключовата разлика е, че във втория случай се опитвам да ви накарам да вярвате, че съм французин, посредством разпознаването на предварителното ми намерение да ви накарам да вярвате тъкмо в това. Това е едно от нещата, които се включват в казането, че съм французин. Но, разбира се, ако опитам да ви накарам да вярвате, че съм французин, като разигряя малкия театър, кой-

мо описах, тогава средството, което използвам, не е разпознаването от ваша страна на намерението ми да предизвикам у вас убеждението, че съм французин. Наистина, в този случай според мен, ако разпознаехте намерението ми, бихте станали по-скоро подозрителни.

Колкото и ценен да е този анализ на значението, той ми изглежда погрешен в някои отношения. Най-напред, не успява да разграничи различните видове ефекти – перлокутивни и илокутивни, – които човек може да иска да предизвика у своите слушатели, а също така не успява да покаже как различните видове ефекти са свързани с понятието за значение. Втори недостатък е, че не успява да отчете степенята, в която значението зависи от правила и конвенции. Тоест тази теория за значението не показва връзката между имането на нещо предвид с казаното и действителното значение в езика на казаното. За илюстрация ми се иска да представя контрапример на предложения анализ на значението. Целта на контрапримера е да покаже връзката между имането предвид от говорещия и значението на изречението от него думи.

Да предположим, че съм американски войник във Втората световна война, заловен от италиански войски. Да допуснем също така, че искам да накарам войниците да ме освободят, като повярват, че съм немски офицер. За целта бих искал да им кажа на немски или италиански, че съм немски офицер. Но да допуснем, че не бих могъл да го направя, тъй като не знам достатъчно немски или италиански. При това положение бих се опитал да разиграя сцена, като произнеса малкото, което знам на немски, с надеждата, че те също не знаят достатъчно немски, за да разгадаят моя план. Да си представим, че си спомням само един ред от някаква немска поема, която съм наизустил в училище. И така аз, плененият американец, се обръщам към италианските си похитители със следното изречение: *Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?*. Сега нека да опишем ситуацията с термините на Грайс. Аз имам намерение да предизвикам определен ефект у слушателите, а именно ефекта да повярват, че съм немски офицер, посредством тяхното разпознаване на моето намерение. Аз искам да си помислят, че се опитвам да им кажа, че съм немски офицер. Но следва ли оттук, че когато произнеса *Kennst du das Land...* и т.н., имам предвид „Аз съм немски офицер“? Не само че не следва, но в този случай изглежда явно погрешно, че когато произнеса това немско изречение, имам предвид „Аз съм немски офицер“, или дори *Ich bin ein deutscher Offizier*, защото онова, което думите означават, е „Знаеш ли страната, където цъфтят лимоновите дървета?“. Разбира се, искам похитителите ми да се заблудят и да помислят, че имам предвид „Аз съм немски офицер“, но част от това, което участва в заблудата, е да ги накарам да си мислят, че думите, които изричам, значат тъкмо това на немски. На едно място във *Философски изследвания* Витгенщайн казва: „Да кажеш *Тук е студено* и да имаш предвид *Тук е топло*“^[vi]. Причината да сме неспособни да го направим е, че това, което можем да имаме предвид, е функция от това, което казваме. Значението е повече от въпрос на намерение, то е и въпрос на конвенции.

Теорията на Грайс, може да се измени по начин, по който да се справи с контрапримери от подобен вид. В примера се опитвам да предизвикам определен ефект чрез разпознаването на намерението ми да го предизвикам, но средството, което използвам за целта, се използва конвенционално, според правилата, определящи употребата му за предизвикването на съвсем различни илокутивни ефекти. Следователно трябва да преформулираме Грайсовата теория за значението така, че да стане ясно, че когато някой има предвид нещо чрез казването на нещо, то е повече от просто случайно свързано със значението на изречението в конкретния език. В анализа си на илокутивните актове трябва да уловим и интенционалните, и конвенционалните аспекти и най-вече отношението помежду им. С извършването на един илокутивен акт говорещият има намерение да предизвика определен ефект, като накара слушателя да разпознае намерението му да предизвика този ефект и освен това, ако използва думите буквално, има намерение разпознаването да се постигне благодарение на факта, че правилата за употребата на изразите, които е изрекъл, свързват изразите с предизвикването на търсения ефект. Тъкмо тази *комбинация* на елементите ще трябва да изразим в анализа на илокутивния акт.

V. Как да обещаваме

Сега ще се опитам да направя анализ на илокутивния акт обещаване. За тази цел ще задам въпроса, какви условия са необходими и достатъчни, за да бъде извършено действието обещаване с произнасянето на дадено изречение. Ще се опитам да му отговоря, като изброя условията като множество от пропозиции, такива че от конюнкцията на членовете на множеството да следват пропозицията, че говорещият е направил обещание, плюс пропозицията, че от това, че говорещият е направил обещание, следва тази конюнкция. Така всяко условие ще е необходимо условие за извършването на действието обещаване и взети заедно, всички условия ще са достатъчно условие за извършването на действието.

Ако намерим такова множество от условия, ще можем да извлечем от тях множество от правила за употребата на средството за указване на функцията. Методът тук е аналогичен на откриването на правилата на шаха чрез отговарянето на въпроса, кои са необходимите и достатъчните условия, при които може да се каже, че някой правилно е придвижил кон или е направил рокада или шахмат и т.н. Ние сме в позицията на някой, който се е научил да играе шах, без да са му били формулирани правилата и който иска такава формулировка. Научили сме се как да играем играта на илокутивните актове, но като цяло това е станало без експлицитна формулировка на правилата, а първата стъпка за получаването на такава е да се открият условията за извършването на един конкретен илокутивен акт. Нашето изследване ще послужи на двойна философска цел. С изброяването

на множеството от условията за извършването на един конкретен илокутивен акт вече ще сме представили частично обяснение на това понятие и също така ще сме отпъкнали пътя за втората стъпка – формулирането на правилата.

Намирам за много трудно изброяването на условията и не съм съвсем удовлетворен от списъка, който ще представя. Една от причините за това затруднение е, че понятието за обещание, както повечето понятия в обикновения език, няма абсолютно стриктни правила. Има всякакви видове странни, особени и гранични случаи на обещания, а и могат да се създадат повече или по-малко чудновати контрапримери срещу моя анализ. Склонен съм да мисля, че няма да можем да стигнем до множеството от идеални необходими и достатъчни условия, които точно да отразяват обичайната употреба на думата „обещавам“. По тези причини ще огранича изследването до центъра на понятието за обещание и ще оставя настрана граничните и спорните случаи. Също така ще огранича изследването си до цялостните и експлицитни обещания и ще оставя настрана обещанията, направени с елиптически фигури, намеци, метафори и т.н.

Друга трудност се появява от желанието ми да изброя условията без някаква форма на кръговост. Искам да дам списък на условия за извършването на определен илокутивен акт, които не споменават от своя страна извършването на никакви илокутивни актове. Трябва да удовлетвори това условие, за да предложа обяснение на понятието за илокутивен акт по принцип, иначе просто ще съм показал отношенията между различните илокутивни актове. Както и да е, макар че няма да има споменаване на илокутивни *актове*, определени илокутивни *понятия* ще се появят както в анализанса, така и в анализандума; смятам, че тази форма на кръговост е неизбежна поради природата на конститутивните правила.

При представянето на условията първо ще разгледам случая на искрените обещания и след това ще покажа как да се променят условията, така че да позволят неискрени обещания. И тъй като изследването ни е по-скоро семантично, отколкото синтактично, ще приема за дадено съществуването на граматически правилни изречения.

Ако говорещ S произнесе изречение T в присъствието на слушател H , тогава с изричането на TS искрено обещава, че p на H , ако и само ако:

(1) *Нормалните условия за вход и изход са изтънени.*

Използвам термините „вход“ и „изход“ за широк и неопределен кръг условия, при които е възможен какъвто и да е вид сериозна лингвистична комуникация. „Изход“ покрива условията за разбираемо говорене, а „вход“ – условията за разбиране. Заедно те включват неща като това, че и говорещият, и слушащият могат да говорят на дадения език, че и двамата съзнават какво правят, че говорещият не действа по принуда или под заплаха, че нямат физически пречки да комуникират – като например глухота, афазия или ларингит; че не играят в пиеса, не разказват шеги и т.н.

(2) *S* изразява *p* с изричането на *T*.

Това условие изолира пропозиционалното съдържание от останалата част на речевия акт и ни позволява да се концентрираме на особеностите на обещаването по-нататък в анализа.

(3) *S* изразяването на *p* *S* предицира бъдещ акт *A* на *S*.

В случая на обещанията средството, посочващо функцията, е израз, чийто обсег включва определени характеристики на пропозицията. В едно обещание едно действие трябва да се предицира на говорещия и то не може да бъде минало действие. Не мога да обещая да съм направил нещо и не мога да обещая, че някой друг ще направи нещо. (Макар че мога да обещая да се погрижа той да го направи.) Понятието за действие – както аз го конструирам за настоящите си цели – включва въздържане от действия, извършване на поредици от действия и също така може да включва състояния и положения: мога да обещая да не правя нещо, мога да обещая да направя нещо няколко пъти и мога да обещая да бъда или да остана в определено състояние или положение. Ще нарека условия (2) и (3) *условия за пропозиционалното съдържание*.

(4) *H* би предпочел *S* да направи *A* пред това *S* да не прави *A* и *S* е убеден, че *H* би предпочел да направи *A* пред това, да не го направи.

Една от ключовите разлики между обещанията, от една страна, и заплахите – от друга, е, че обещанието е заричане да направят нещо за теб, не на теб, а заплахата е заричане да направят нещо на теб, не за теб. Едно обещание не е обещание в пълния смисъл, ако човекът, на когото е обещано, не иска обещаното да се случи; и също не е обещание в пълния смисъл, ако обещаващият не вярва, че този, на когото обещава, иска действието да се извърши, тъй като едно обещание (в пълния смисъл на тази дума) трябва да е направено с намерението да бъде обещание, а не заплаха или предупреждение. Мисля, че и двете половини от това двойно условие са необходими, за да се избегнат някои съвсем очевидни контрапримери.

Все пак – така, както е формулирано това условие – можем да се сетим за няколко явни контрапримера. Да предположим, че кажа на някой мързелив студент: „Ако не предадеш курсовата си работа навреме, обещавам ти, че няма да те пусна на изпита“. Обещание ли е това изказване? Склонен съм да смятам, че не е; по-естествено би било да го опишем като предупреждение или дори като заплаха. Но защо е възможно да използваме израза „обещавам“ в такива случаи? Мисля, че в дадения случай го използваме, защото „обещавам“ и „с това обещавам“ са сред най-силните средства за указване на функцията *обвързване*. Затова често употребяваме тези изрази при извършването на речеви актове, които не са точно обещания, но в които искаме да подчертаем своята ангажираност. За илюстрация нека разгледаме друг очевиден контрапример на нашия анализ. Понякога, според мен по-често в Съединените щати, отколкото в Англия, хората

казват „обещавам“, за да подсилят твърденията си. Да кажем, че ви обвиня в кражба на пари. Аз казвам: „Ти открадна тази пари, нали?“. Вие отговаряте: „Не, не съм бил аз, обещавам, че не съм бил аз“. Направили ли сте обещание в този случай? Изглежда ми твърде неестествено изказването ви да се опише като обещание. Би било по-уместно да се опише като подсилено отричане и можем да обясним появата на средството за указване на функция „обещавам“ като производна от първичните обещания и служеща тук като подсилващ отричането израз.

Като цяло идеята, изложена в условие (4), е, че, когато едно обещание не включва недостатъци, слушателят иска обещаното да се извърши или преценява, че то е в негов интерес, или би предпочел то да се извърши пред това да не се извърши и т.н.; а говорещият трябва да е наясно или да вярва, или да знае и т.н., че това е така. Смятам, че една по-елегантна и точна формулировка на условието би изисквала въвеждането на техническа терминология.

(5) *Не е очевидно и за S, и за H, че S ще направи A при нормално стечение на обстоятелствата.*

Това условие е частен случай на едно общо условие за много различни видове илокутивни актове, което гласи, че действието трябва да има цел. Например ако помоля някого да направи нещо, което той очевидно вече прави или е на път да направи, тогава моята молба е безсмислена и в този смисъл – дефектна. В една истинска речева ситуация слушателите, знаейки правилата за извършване на илокутивни актове, ще предположат, че това условие е удовлетворено. Да си представим например, че докато изнасям публична реч, кажа на някого от аудиторията: „Погледни насам, Смит, внимавай какво казвам“. За да приеме това изказване за смислено, аудиторията ще трябва да предположи, че Смит не е внимавал или във всеки случай, че не е очевидно, че е внимавал, и че по някакъв начин въпросът за неговото внимание се е появил; защото едно от условията за осъществяване на молба е, че не е очевидно, че слушателят прави или е на път да направи исканото.

Подобно е и с обещанията. Според мен не е редно да обещавам да направя нещо, което така или иначе очевидно ще направя. Ако направя такова обещание, единственият начин аудиторията ми да го приеме за смислено е да предположи, че вярвам, че не е очевидно, че ще извърша обещаното. Ако един щастливо женен мъж обещае на съпругата си да не я напусне през следващата седмица, той вероятно ще породи у нея по скоро чувство на притеснение, а не на сигурност.

Между другото смятам, че това условие е частен случай на типа феномени, установени от закона на Зиф. Смятам, че в езика ни, както и в повечето форми на човешко поведение действия принцип на най-малкото усилие; в този случай – принцип на максималните илокутивни цели с минимално фонетично усилие. И смятам, че условие (5) е пример за това.

Наричам условия като (4) и (5) *подготвителни условия*. Те са *sine quibus non* на успешното обещание, но те все още не описват съществената му особеност.

(6) *С има намерение да направи А.*

Най-важната разлика между искрени и неискрени обещания е, че в случая на искреното обещание говорещият има намерение да извърши обещаното действие, а в случая на неискреното обещание няма намерение да извърши действието. Също така при искрените обещания говорещият вярва, че е възможно да извърши действието (или да се въздържа от извършването му), но аз смятам, че от позицията, че той има намерение да го направи, следва, че той смята за възможно да го направи (или да се въздържа от правенето му), така че не извеждам това като допълнително условие. Наричам това условие *условие за искреност*.

(7) *С изрича Т с намерението то да го задължи да направи А.*

Основната особеност на обещанието е това, че то е поемане на задължение за извършването на определено действие. Смятам, че това условие отличава обещанията (и други членове на същото семейство, като например клетвите) от други видове речеви актове. Забележете, че при излагането на условията ние само определяме намерението на говорещия; по-нататъшните условия ще изяснят как се реализира това намерение. Ясно е все пак, че намерението е необходимо условие за правенето на обещание, защото, ако говорещият може да покаже, че не е имал такова намерение с дадено изказване, то той може да докаже, че това изказване не е било обещание. Знаем например, че господин Пикуик¹ не е обещал да се ожени за жената, защото знаем, че той не е имал съответното намерение. Наричам това *същностно условие*.

(8) *С изрича Т с намерението да произведе у Н убеждение, че условията (6) и (7) са изпълнени, посредством разпознаването на намерението да се произведе това убеждение и има намерението това разпознаване да бъде постигнато чрез разпознаването на изречението като конвенционално използвано за произвеждането на такива убеждения.*

Това обхваща нашия коригиран Грайсов анализ на това, какво е за говорещия да има предвид едно обещание. Говорещият има намерение да произведе определен илокутивен ефект, като накара слушателя да разпознае намерението му да предизвика този ефект, и също така има намерението това разпознаване да се постигне благодарение на факта, че лексикалният и синтактичният характер на единицата, която изрича конвенционално, я свързва с предизвикването на ефекта.

Строго погледнато, това условие може да бъде формулирано като част от условие (1), но то има достатъчна философска значимост, за да си струва да се формулира отделно. Намирам го за проблемно по следната причина. Ако моето първоначално възражение към Грайс е действително валидно, тогава би могло да се каже, че със сигурност всички тези преповтаряни намерения са излишни, че

¹ Герой от романа *Постъпните записки на клуба „Пикуик“* от Чарлз Дикенс.

всичко, което е необходимо, е говорещият да употреби изречението сериозно. Произвеждането на всички тези ефекти е просто следствие от знанието на слушателя за това, какво значи изречението, което от своя страна е следствие от знанието му на езика, което говорещият е предположил в началото. Смятам, че правилният отговор на това възражение е, че условието (8) обяснява какво е за говорещия да употреби „сериозно“ изречение, тоест да го изрече и да го има предвид, но не съм напълно убеден в силата нито на възражението, нито на отговора.

(9) *Семантичните правила на диалекта, говорен от S и H, са такива, че T е правилно и искрено изречено, ако и само ако условията (1) – (8) са изпълнени.*

Това условие има за цел да изясни, че произнесеното изречение е изречение, което по семантичните правила на езика се използва за правенето на обещания. Заедно с условие (8) то елиминира контрапримери като този за пленения войник, който разгледахме по-рано. Скоро ще видим каква точно е формулировката на правилата.

Дотук сме разгледали само случая на искрено обещание. Но неискрените обещания са не по-малко обещания и сега ще трябва да покажем как да се модифицират условията, за да допускат и тях. При правенето на неискрено обещание говорещият няма всички намерения и убеждения, които има, когато прави искрено обещание. Все пак той претендира, че ги има. Несъмнено ние описваме действието му като неискрено именно защото той претендира, че има намерения и убеждения, които няма. И така, за да допуснем и неискрени обещания, трябва само да пренапишем условията така, че да твърдят, че говорещият поема отговорност за имането на убеждения и намерения, а не да посочват, че той действително ги има. Едно указание, че говорещият наистина поема такава отговорност, е фактът, че той не би могъл да каже, без да прозвучи абсурдно, например „Обещавам да направя A, но нямам намерение да направя A“. Да кажеш „Обещавам да направя A“ е да поемеш отговорност за намерението да направиш A и това условие е налице независимо дали изказването е било искрено, или неискрено. Тогава, за да допуснем възможността за неискрено обещание, ние трябва само да пренапишем условие (6), така че то да твърди не че говорещият има намерение да направи A, а че той поема отговорност за намерението да направи A. И за да избегна упрека за кръговост, ще формулирам това по следния начин:

(6*) *S изрича T с намерението T да го направи отговорен за намерението да направи A.*

Така поправено (и с изпускането на „искрено“ от анализандума и от условие (9), анализът ни е неутрален по въпроса, дали обещанието е било искрено, или неискрено.

VI. Правила за употребата на средството, указващо функцията

Следващата ни задача е да извлечем от нашия комплект условия едно множество от правила за употребата на средството за указване на функцията. Очевидно не всичките ни условия са еднакво релевантни към тази задача. Условие (1) и условията от вида на (8) и (9) се отнасят до всички видове нормални илюкутивни актове и не са специфични за обещаването. Ще се окаже, че правилата за средството за указване на функцията при обещаанията съответстват на правилата (2) – (7).

Семантичните правила за употребата на всяко средство P за указване на функцията при обещаанията са:

Правило 1. P се изрича само в контекста на изречение (или по-голям отрязък от реч), чието изричане предизбира някакво бъдещо действие A за говорещия S . Наричам това *условие за пропозиционалното съдържание*. То е производно на условията за пропозиционалното съдържание (2) и (3).

Правило 2. P се изрича само ако слушателят H би предпочел S да направи A пред това S да не направи A . И S вярва, че H би предпочел S да направи A пред това да не направи A .

Правило 3. P се изрича само ако не е очевидно и за S , и за H , че S ще направи A при нормално стечение на обстоятелствата.

Наричам правила (2) и (3) *подготвителни правила*. Те са изведени от подготвителните условия (4) и (5).

Правило 4. P се изрича само ако S има намерение да направи A .

Наричам това *правило за искреност*. То е изведено от условието за искреност (6).

Правило 5. Изричането на P се брои за поемане на задължение да се направи A . Наричам това *същностно правило*.

Тези правила са погредени: правила 2–5 се прилагат само ако правило 1 е удовлетворено, а правило 5 се прилага само ако правила 2 и 3 също са удовлетворени.

Забележете, че докато правилата 1–4 приемат формата на квазиимперативи, тоест те имат формата „изречи P само ако x “, правило 5 има формата „изричането на P се счита за Y “. Затова правило 5 е от вида, принадлежащ към системите от конститутивни правила, които обсъждах в раздел II.

Забележете също, че вече досадната аналогия с игрите се придържа забележително добре към анализа ни. Ако се попитаме при какви условия за един играч може да се каже, че е придвижил правилно коня, бихме открили подготвителни условия като това, че трябва да е негов ред, както и същностни условия, определящи действителните позиции, на които конят може да бъде преместен. Смятам, че има дори и условие за искреност при състезателните игри – правилото, че всяка страна се опитва да спечели. Според мен отборът, който оставя другия да спечели, се държи по аналогичен начин като говорещия, който лъже или прави лъжливи обещаания. Разбира се, обикновено няма правила за пропозиционално

съдържание при игрите, защото игрите не репрезентират по никакъв начин състояния на нещата.

Ако този анализ представлява интерес извън случая на обещанията, тогава би се оказало, че тази разграничения трябва да се пренесат върху другите типове речеви актове. Смятам, че съвсем кратко размишление ще покаже, че това е така. Да разгледаме например даването на заповед. Подготвителните условия включват това, че говорещият трябва да разполага с влияние над слушателя, условието за искреност е, че говорещият иска заповяданото да бъде свършено, а същностното условие е свързано с факта, че изричането е опит да бъде накаран слушателят да го извърши. За твърдения подготвителните условия включват факта, че слушателят трябва да има някаква основа да предполага, че твърдената пропозиция е вярна; условието за искреност е, че той трябва да вярва, че е вярно; а същностното условие е свързано с факта, че изричането е опит да се информира слушателят и да бъде убеден във верността на казаното. При изричането на „Здравей!“ няма никакво пропозиционално съдържание и никакво условие за искреност. Подготвителното условие е, че говорещият трябва да е срещнал слушателя, а същностното условие е, че изказването показва учтиво забелязване на слушателя.

Една възможност за по-нататъшно изследване е да се прокара погобен анализ на други типове речеви актове. Това не само би ни дало анализ на понятия, които са интересни сами по себе си, а сравнението на различните анализи би задълбочило разбирането ни за целия предмет и между другото би предоставило основа за една по-сериозна класификация от обичайните повърхностни категории като оценъчен и дескриптивен или когнитивен и емотивен.

Превод Велислава Тодорова, Анна Бешкова

Om *Philosophy of Language*, ed. J. E. Searle, Searle, J., 'What is a Speech Act?', Oxford University Press, L., 1971

[i] J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962).

[ii] Това разграничение се среща в J. Rawls, 'Two Concepts of Rules', *Philosophical Review*, 1955, и J. R. Searle, 'How to Derive "Ought" from "Is"', *Philosophical Review*, 1964.

[iii] Формулировката „X се брои за Y“ ('X counts as Y') ми беше предложена за първи път от Макс Блук.

[iv] В изречението „Обещавам, че ще гойда“ средството, указващо функцията, и пропозиционалният елемент са отделни. В изречението „Обещавам да гойда“, което значи същото като първото изречение и е получено от него чрез някои преобразувания, двата елемента не са отделни.

[v] *Philosophical Review*, 1957.

[vi] *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), para. 510.

Езици и език

Дейвид Луис

Теза

Какво е един език? Нещо, което приписва значение на определени поредици типове звуци или знаци. Тогава би могло да се предположи, че той е функция – множество от подредени двойки от поредици и значения. Областта на функцията състои от определени крайни поредици от типове произнесени звуци или написани знаци; ако σ е в областта на езика, ще наричаме σ изречение в \mathcal{L} . Множеството от стойностите на функцията включва значенията; ако σ е изречение в \mathcal{L} , нека наричаме $f(\sigma)$ значението на σ в \mathcal{L} . Какво би могло да е значението на едно изречение? Нещо, което комбинирано с фактичката информация за света – или фактичката информация за който и да било възможен свят, дава стойност по истинност. И така би могло да се приеме, че значението е функция от светове към стойностите по истинност, или по-просто, едно множество от светове. Ще казваме, че конкретно изречение σ е истинно в езика \mathcal{L} за света w , ако и само ако w принадлежи към множеството от светове $f(\sigma)$. Ще казваме, че σ е истинно в \mathcal{L} (без да споменаваме някакъв свят), ако и само ако нашият реален свят принадлежи на $f(\sigma)$. Ще казваме, че σ е аналитично в \mathcal{L} , ако и само ако всеки възможен свят принадлежи на $f(\sigma)$. И така нататък в същия смисъл.

Антитеза

Какво е един език? Социален феномен, част от естественото развитие на човешките същества; област на човешко действие, в която хората произнасят поредици от звуци или пишат поредици от знаци и им отговарят чрез мисъл или действие.

В повечето случаи тази словесна дейност е рационална. Човекът съзнателно произвежда конкретни звуци или знаци. Той знае, че когато някой друг го чуе или види, ще може да формира определено убеждение или да действа по конкретен начин. Също така по някакви съображения той желае да предизвика съответното вярване или действие. И така неговите вярвания и желания са причината да произвежда именно тези звуци или знаци. Онзи, който реагира на тях по конкретен начин, също така го прави съзнателно. Той знае, че тяхното продуциране зависи от психичното състояние на произвеждащия го. Затова, когато го чува или вижда, той може да направи някакъв извод за психичното състояние на другия. Също така вероятно може да изгради предположение за условията, които са го породили. Той би могъл просто да направи подобни изводи или пък да действа съобразно тях и други свои вярвания и желания.

Участниците не само имат основания да мислят и действат по начина, по който го правят; те също така знаят нещо един за друг, така че всеки от тях да е в състояние да възпроизведе чуждите основания. Способността им да възпроизвеждат чуждите основания съставя част от собствени им мотиви да мислят и действат по точно определен начин; освен това всеки от тях може да възпроизведе чуждото възпроизвеждане на собствените му основания. Така действа механизмът на Грайс¹: *X* има намерение да предизвика реакция от страна на *Y*, като накара *Y* да схване намерението му; *Y* разпознава намерението и това му дава някакво основание да реагира по очаквания от *X* начин.

Във всяка подходяща популация могат да бъдат открити разнообразни регулярности в рационалната вербална дейност. Някои от тях показват връзката между психичните състояния на човека и звуците или знаците, които създава. Други – зависимостта на ответните реакции. Някои от тях са случайни. Други могат да бъдат обяснени, а различията между тях – да бъдат интерпретирани по разнообразни начини.

Някои могат да се обяснят като конвенции на общността, в която преобладават. Конвенциите са регулярности за действие, или за действие и вярване, които са случайни, но все пак постоянни, защото служат на някакъв вид общ интерес. Миналото им следване поражда бъдещото, тъй като то се явява основание за спазването им. Има и алтернативни регулярности, които биха могли да действат вместо тях и които биха се запазили по същия начин, стига да бяха започнали да действат.

¹ Грайс, „Значение“, *Philosophical Review*, 66 (1957): 377–388.

По точно, една регулярност R за действие или за действие и вярване е *конвенция* в общността P , ако и само ако в P важат следните шест условия (или поне почти важат. Някои отклонения от „всеки“ могат да се толерират):

(1) Всеки спазва R .

(2) Всеки вярва, че другите спазват R .

(3) Вярването, че другите спазват R , дава на всеки добра и убедителна причина да я следва и самият той. Основанието му би могло да бъде, че в частност хората, с които общува, спазват R , или че R е общоприета, или че е била широко разпространена, или че ще бъде. Основанието може да е практическо, ако спазването на R се свързва с определен начин на действие, може също така да е епистемично, когато се свързва с определен начин на вярване. Първи случай: според нечи вярвания конкретна цел може да бъде постигната чрез конкретни действия в съгласие с R , при условие че останалите (всички или по-голямата част) също така спазват R . Затова той или тя приемат да се подчиняват на R , ако и другите го правят. Втори случай: нечи убеждения заедно с предпоставката, че останалите спазват R , дедуктивно имплицират или индуктивно поддържат някакво заключение. Индивидът се съобразява с R , когато приема извода. И така основанията за спазване на една конвенция, подобно на основанията за вярване изобщо, са предпоставките, в които се вярва и чрез които се потвърждава истината на въпросното убеждение. Забележете, че тук не говорим за практически основания за действие, които да пораждаат въпросното вярване.

(4) Налице е предпочитание по-скоро за всеобщо, отколкото за частично спазване на R – в частност по-скоро за спазване от почти всички. (Това не означава да се отрича, че някои състояния на често срещано нарушаване на R не биха могли да бъдат желани.) И така, всеки, който вярва, че най-малко почти всички спазват R , би желал както другите, така и самият той да го правят. Условието служи за разграничение на случаите на конвенции, в които преобладава съвпадението на интереси от случаите на безизходен конфликт. В последния случай би могло да се окаже, че всеки дава най-доброто от себе си, като спазва R , при условие че и другите го правят, но в същото време да желае останалите да не се съобразяват с R , защото би могъл да спечели за тяхна сметка.

(5) R не е единствената регулярност, която удовлетворява последните две изисквания. Съществува поне една алтернатива R' , такава, че убеждението, че другите спазват R' , би дало на всеки добро и убедително практическо или епистемично основание да я приеме по същия начин. Също така би било налице общо предпочитание за универсално спазване на R' . При нормални обстоятелства не е възможно едновременно да се следват R и R' . По този начин алтернативата R' би се наложила вместо R . Условието гарантира характерната за конвенциите случайност.

(6) Накрая, всички факти, изброени в условия от (1) до (5), са въпрос на общо (или споделено) знание. Те се знаят от всеки и всеки знае, че те се знаят от всеки,

и т.н. Въпросното знание може да е потенциално: знание, което би било достъпно за всеки, достатъчно усилено разсъждаващ по темата. Всеки потенциално би трябвало да знае, че условията от (1) до (5) важат. Също така потенциално знае, че другите потенциално знаят това, и т.н. Условието гарантира стабилността. Ако някой се опита да обори нечия чужда аргументация, вероятно включвайки оборването и на своята собствена... резултатът по-скоро би подсилил, отколкото разрушил очакванията му за спазване на *R*. Вероятно негативната версия на (6) би свършила работа: никои не вярва, че условия от (1) до (5) не важат, никои не вярва, че другите не вярват, и т.н.

Тази дефиниция би могла да се изпробва върху всякакви регулярности, които бихме били склонни да наречем „конвенции“. Конвенцията е да караме отгясно. Конвенцията е да символизираме отровата с череп и кости. Конвенцията е да обучаваме животните да тръгват при команда „Дий!“ . Конвенцията е да заменяме стоки и услуги за късчета хартия и метал и т.н.

Споделените интереси, с които са свързани конвенциите, са толкова различни, колкото и самите конвенции. За да не се сблъскаме, приемаме конвенцията да караме отгясно. За да разпознаваме лесно отровите, ги маркираме с череп и кости. Конвенциите ни по отношение на облеклото може би се дължат на общото естетическо предпочитание на го известна степен еднообразните грехи или на страха, че своеобразието би могло да се приеме за демонстрация на ексцентричен характер или на желанието да не бием толкова на очи, или най-вероятно на смесица от тези и други мотиви.

Баналност, която само философите мечтаят да опровергаят, е, че съществуват езикови конвенции, макар да не е лесно да се каже какви точно са те. Ако потърсим фундаментална разлика във вербалното поведение на хората от две езикови общности, със сигурност ще намерим нещо случайно, но поддържащо се поради общия интерес от координация. В случая с езиковите конвенции този споделен интерес произтича от общия мотив за възползване и запазване на способността ни за контрол до определена степен над чуждите вярвания и действия чрез звуци и знаци. Той на свой ред произхожда от разнообразните ни желания, които едва ли бихме могли да изброим.

Синтез

Какво общо има езикът с езиците? Каква е връзката между езиците като функции от поредици от звуци или знаци към множества от възможни светове, семантични системи, разглеждани в пълна абстракция от човешките дела, с естествения език – рационална, управлявана от конвенции, човешка социална дейност? Бихме могли да кажем, че търсената връзка се състои във факта, че даден език *L* се използва или е езикът или един от езиците на определено население *P*. Също така знаем, че връзката важи по силата на конвенциите на езика,

преобладаващ в *P*. При други подходящи конвенции в *P* би се употребявал друг език. Налице е някакъв тип конвенции, чрез които хората от *P* използват £ – но какъв е той? Не можем да кажем, че това е конвенцията да се използва £, тъй като дори и да е правилно да я опишем така, ние все пак искаме да знаем какво именно означава да се употребява £.

Моето предположение² е, че конвенцията, чрез която населението *P* използва £, е конвенция за истинност и доверие в £. Да бъдеш правдив в £ означава да действаш по определен начин – никога да не се опитваш да изказваш каквото и да било изречение, което не е вярно в £. Да вярваш в £ означава по определен начин да формираш убеждения: да приписваш истинност на чуждите изказвания и да реагираш съобразно нея.

Да допуснем, че конкретен език £ се използва от дадена популация *P*. Нека приемем, че сме в идеална езикова ситуация, и да изследваме дали дефиницията ни на конвенцията за истинност и доверие работи.

(1) В *P* преобладава поне една регулярност за истинност и доверие в £. Членовете на *P* често произнасят (или пишат) един на друг изречения. Обичайно говорещият (или пишещият) вярва, че изреченията му са истинни, а слушащият (или четящият) реагира чрез споделяне на неговото вярване (освен ако предварително не го е приел) и чрез съответната промяна на другите си убеждения.

(2) Членовете на *P* вярват, че регулярността за истинност и доверие в £ важи за общността. Всеки вярва благодарение на миналия си опит с чуждата истинност и доверие в £.

(3) Очакването за спазването на конвенцията дава на всеки един добро основание за собственото му поведение. Ако е говорещ, очаква слушащия го да вярва в £. Затова той има основание да очаква, че чрез произнасянето на конкретни изречения, които счита за истинни (бидейки правдив по определен начин в £), може да съобщи конкретни убеждения, които приема за правилни. Обикновено говорещият има една или друга причина да иска да съобщи някое от своите убеждения. Затова неговите убеждения и желания съставят практическото основание да действа по такъв начин – да произнася някое истинно изречение в £.

По отношение на слушащия: той очаква говорещият да бъде искрен в £ и затова има добро основание да заключи, че съобразно неговите вярвания изречението е истинно в £. Обикновено слушащият също има една или друга причина да вярва в правилността на вярванията на говорещия (вероятно с някои изключения). И така за него е разумно да заключи, че чутото изречение вероятно е истинно в £. По този начин убежденията му относно говорещия конституират епистемично основание да отговори доверчиво в £.

² Това предположение е адаптирано от теорията на Ерик Стениус, „Наклонение и езикова игра“, *Synthese*, 17(1967): 254–274.

Имаме координация между искрения говорещ и доверчивия слушащ. Всеки от тях спазва регулярността за истинност и доверие в £, защото очаква същото от другия.

Съществува също така по-дифузна и индиректна форма на координация. Координирайки се с настоящия си партньор, говорещият и слушащият също така се координират с всички онези, чиято предходна искреност и доверие в £ са допринесли за наличните очаквания на партньора. Тази индиректна координация е четиристепенна: между настоящите и миналите говорещи, между настоящите говорещи и миналите слушащи, между настоящите слушащи и миналите говорещи и между сегашните и миналите слушащи. И докато директната координация между говорещия и слушащия е координация на искреност с доверие в едно-единствено изречение от £, то индиректната координация с техните предходни партньори (и техните предходни и т.н.) може да включва различни изречения от £. Слушащият би могъл никога преди това да не се е срещал с отправеното към него понастоящем изречение и все пак да формира подходящо убеждение – такова, че е отговорил правдиво в £, защото предходният му опит с правдивостта в £ е включвал множество изречения, граматически свързани с даденото.

(4) В *P* има всеобщо предпочитание за всеобщо спазване на регулярността за истинност и доверие в £. При положение че е налице подобно максимално следване, членове на *P* изискват всички да я спазват. Те желаят истинност и доверие в £ както един от друг, така и от самите себе си. Това всеобщо предпочитание се подкрепя от споделения интерес от комуникация. Всеки иска понякога да съобщи чрез звуци и знаци правилни убеждения и да предизвика в другите подходящи действия. Всеки иска да може да прави това, когато си пожелае. Всеки би се стремил да научи нещо за онези части на света, които сам не може да наблюдава чрез звуците и знаците на онези, които са били там.

(5) Регулярността за истинност и доверие в £ има алтернативи. Нека £` да бъде някакъв език, който не се застъпва с £, така че е възможно едновременно да се вярва и да се казва истината и в £ и в £` и че той е достатъчно богат и удобен, за да служи за нуждите на комуникацията в *P*. Тогава регулярността за истинност и доверие в £` е алтернатива на преобладаващата регулярност в £. За алтернативната, както и за актуалната регулярност всеобщото ѝ съблюдаване би било основание за всеки един от членовете на общността и би се предпочитало пред по-малко-от-всеобщото ѝ следване.

(6) И накрая всички тези факти са общоприети в *P*. Всеки ги знае и всеки друг знае, че другият ги знае, и т.н. Или във всеки случай никои не вярва, че другият се съмнява в тях, или никои не вярва, че другият вярва, че той се съмнява в тях, и т.н.

Тогава във всеки един случай, в който един език £ явно се използва от популацията *P*, изглежда, че в *P* преобладава конвенция за истинност и доверие, подкрепя-

на от интереса от комуникация. Обърнатото се поддържа от неуспешно търсене на контрапримери: не мога да се сетя за случай, в който има такава конвенция и все пак езикът не се използва от P . Затова приемам следната дефиниция, за която смятам, че се съгласува с обичайната употреба, когато тя е напълно определена:

...един език ξ се използва от популацията P , ако и само ако в P преобладава конвенцията за истинност и доверие в ξ , поддържана от интереса от комуникация.

Твърдя, че такива конвенции дават търсената връзка между езиците и използващите език популации.

Щом разберем как езиците се свързват с популациите – дали чрез конвенциите за истинност и доверие с цел комуникация, или по друг начин, – ще можем да предефинираме по отношение на една популация всички онези семантични понятия, които преди това дефинирахме по отношение на един език. Една поредица от звуци или знаци е изречение на P , ако и само ако тя е изречение на някой език ξ , използван от P . То има определено значение в P , ако и само ако има това значение в някой език ξ , използван от P . То е истинно в P за света w , ако и само ако е истинно за w в някой език ξ , използван от P . То е истинно в P , ако и само ако е истинно в някой език ξ , използван от P .

Току-що даденото обяснение на конвенциите изобщо и на конвенциите на езика в частност се различава в едно важно отношение от обяснението в моята книга *Конвенция*³.

Преди това централното условие в дефиницията на конвенция беше изразено в термините на условно предпочитание за следване: всеки предпочита да я спазва, ако и другите го правят, и това би важало и за алтернативите на реалната конвенция. (В някои версии на дефиницията това условие попадеше под по-общото изискване за всеобщо предпочитание за всеобщо следване.) Идеята беше да се обясни защо убеждението, че другите я следват, би дало основание на всеки един също така да я съблюдава и така да се обясни рационалното себеудържане на конвенциите. Но в такъв случай се получава, че основанието, включващо предпочитание, трябва да бъде практическо основание за действие, а не епистемично основание за вярване. Затова аз казвах, че конвенциите са само регулярности в действие. Няма смисъл да говорим за вярване в нещо при следване на конвенции. (Освен в своеобразния случай, при който чуждото следване на конвенцията дава някому практическо основание да я следва, като действа, за да си създаде вярване; аз обаче знаех, че този случай не засяга обичайната езикова употреба.) И така се бях откъсал от първичния вид конвенционална координация, която сега приемам, а именно между действието на искрения говорещ и съответното убеждение във вярващия слушащ. Бях се обърнал към два различни заместителя.

³ Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1969. Подобно обяснение беше дадено в първоначалната версия на тази статия, написана през 1968 г.

Понякога е общоприето как слушащият ще пожелае да действа, когато формира различни убеждения. Можем да приемем, че говорещият не само се опитва да му съобщи вярвания, но и така се опитва да го накара да действа по начин, който двамата смятат за подходящ при обстоятелствата, които говорещият счита за налични. И така разполагаме с говорещ-слушащ координация за действие. И двамата се съобразяват с една конвенция за истинност за говорещия плюс подходящото съответно действие от слушащия. Не е нужно доверчивото вярване на слушащият да бъде част от съдържанието на конвенцията, макар че трябва да се спомене, за да се обясни съгласуваното му действие. По този начин стигаме до обяснението на „сигнализирането“ от *Конвенция*, глава IV.

Но сигнализирането твърде очевидно беше особен случай. Може да няма подходящо съответно действие, което да извърши слушащият, когато говорещият му съобщава някакво убеждение. Или пък говорещият и слушащият могат да се размиват в представите си за правилно действие при предполагаемите обстоятелства. Или говорещият може да не знае как е решил да действа слушащият, или слушащият може да не знае, че той знае, и т.н. Правилно е да се разглежда убеждаването като реакция на слушащия, но обичайно то не се приема за действие. Затова, когато в *Конвенция*, глава V, разглеждах езиковата употреба изобщо, бях принуден да се откажа от координацията говорещ-слушащ. Вместо това приех дифузната координация между настоящ говорещ и миналите говорещи, които са обучавали настоящия слушащ. И съответно предложих конвенцията, чрез която популацията *P* използва ϵ , да бъде просто една конвенция за истинност в ϵ . Говорещите я следват, а слушащите – само когато на свой ред станат говорещи, ако това изобщо се случи.

Сега смятам, че сгреших, когато надскочих особения случай на сигнализирането. Трябваше да разширя първоначалния ми акцент върху координацията говорещ-слушащ, разширявайки дефиницията на конвенция по подходящ начин. Джонатан Бенет⁴ ми показа как това би могло да се направи: чрез преформулиране на главното ѝ условие по-скоро от гледна точка на основания за следване – практически или епистемични, отколкото от гледна точка на предпочитание за следване. Първоначалното изискване за условно предпочитание сега отстъпва на условие (3): вярването, че другите се съобразяват, дава на всеки основание да постъпва по същия начин и това би важало за всички алтернативи на настоящата конвенция. Щом тази промяна се направи, не остава нищо допълнително, което да се включи към доверието на слушащия като част от съдържанието на конвенцията.

⁴ Персонален разговор, 1971 г. Самият Бенет използва по-широкото понятие за конвенция различно, желайки да изложи конвенционалното значение като специален случай на Грайсовото значение. Вж. неговата „Стратегията на номиналистичното значение“, *Основи на езика*, 10 (1973): 141–168.

(Старото изискване за условно предпочитание обаче се запазва като резултат от по-маловажното условие (4). Условие (3), приложено към практическите, но не и към епистемичните основания, може да се погведе под (4).)

Бенет ми показва преимуществото на промяната: да допуснем, че само един човек говори някакъв диалект, а няколко групи могат да го разбират. Не трябва ли той и слушащите го да съставят популация, която употребява този език? По-общо, каква е разликата между: (а) някой, който не произнася изречения от един език, защото не принадлежи към популация, която го използва; и (б) някой, който не произнася изречения от езика, въпреки че принадлежи на такава популация, защото понастоящем или вероятно винаги няма какво да каже? Дватама си приличат, доколкото действията им са в съответствие с конвенцията за истинност. И двамата са напразно истинни. В *Конвенция* аз въведох като условие за истинност в £, че човек понякога наистина произнася изречения от £, макар да не се изказва при всеки конкретен повод. Но това е неудовлетворително: каква степен на истинна говоримост е нужна, за да се счита някой за активен член на използващата езика общност? Какво, ако някой просто никога не си помисля за нещо, което си заслужава да бъде изречено?

(Има и по-маловажна разлика между предходното ми обяснение и настоящото. Както тогава, така и сега искам да подчертая, че случаите на конвенции са случаи на преобладаващо съвпадение на интерес. По-рано обезпечавах това чрез дефиниращото условие, което сега ми изглежда прекомерно ограничаващо: в който и да било случай на ситуация, към която конвенциите се прилагат, всеки има приблизително едни и същи предпочитания относно възможните комбинации от действия. Защо всички? Може би е достатъчно те да са съгласни в предпочитанията си в степен, определена в настоящото условие (4). И така пропуснах по-нататъшното условие за съгласие-в-предпочитанията.)

Възражения и отговори

Възражение. Много неща, които отговарят на дефиницията за езика, предложена в тезиса – много функции от поредиците от звуци или знаци към множества от възможни светове, в действителност не са възможни езици. Те не биха могли да се усвоят от нито една човешка популация. Те може да не съдържат всички изречения или значения, нужни за комуникацията. Или пък използващите езика може да не желаят да говорят точно за тези значения. Изреченията могат да бъдат твърде дълги, невъзможни за произнасяне или по някакъв друг начин непрактични. Езикът може да е ненаучаем от човешките същества, защото няма граматика или тя е от погрешен вид.

Отговор. Така е. Така наречените езици от тезиса са просто лесно определимо супермножество от действително интересоващите ни езици. Един език в по-те-

сен и по-естествен смисъл на гумата е всеки един, който е възможно – възможно в някакъв подходящ строг смисъл – да бъде използван от човешка популация.

Възражение. Така наречените езици, разглеждани в тезиса, са прекомерно опростени. В тях няма място за индексикалните изречения, зависещи от характеристиките на контекста на тяхното произнасяне: например времевите изречения, изречения с лични местоимения или демонстративи или анафорични изречения. Също така няма място за двусмислени изречения или пък за несъобщителни: заповеди, въпроси, молби и заплахи, обещания и т.н.

Отговор. Така е. Имам следното извинение: феноменът на езика не би бил толкова различен, ако тези усложнения не съществуваха, така че не можем да не сгрешим прекалено, като ги игнорираме. Въпреки това нека да скицираме какво би могло да се допълни във връзка с индексикалните, двусмислеността и несъобщителните. За да не се увеличава объркването, нека ги разгледаме едно по едно.

Можем да дефинираме един индексикален език \mathcal{L} като функция, която приписва множества от възможни светове не към самите свои изречения, а по-скоро към изреченията заедно с възможните случаи на тяхната употреба. Можем да кажем, че σ е истинно в \mathcal{L} за света w при възможния случай o на употреба на σ , ако и само ако w принадлежи на $\mathcal{L}(\sigma, o)$. Можем да кажем, че σ е истинно в \mathcal{L} при o (без да споменаваме някакъв свят), ако и само ако светът, в който o е локализиран – нашият реален свят, ако o е действителен случай на употреба на σ , или някакъв друг свят, ако не е, – принадлежи на $\mathcal{L}(\sigma, o)$. Можем да кажем, че говорещият е истинен в \mathcal{L} , ако се опитва да не произнася каквото и да било изречение σ от \mathcal{L} освен когато σ би било истинно в \mathcal{L} в конкретния случай на употреба. Можем да кажем, че слушащият вярва в \mathcal{L} , ако вярва, че употребеното изречение от \mathcal{L} е истинно в дадения случай.

Можем да дефинираме един двусмислен език \mathcal{L} като функция, която приписва на своите изречения не еднозначно значение, а крайно множество от алтернативни значения. (Ако желаем, бихме могли да се уговорим тези множества да са непразни.) Можем да кажем, че едно изречение σ от \mathcal{L} е истинно в w при някое значение, ако и само ако w принадлежи на някой член на $\mathcal{L}(\sigma)$. Можем да кажем, че σ е истинно в \mathcal{L} при дадено значение, ако и само ако нашият действителен свят принадлежи на някой член на $\mathcal{L}(\sigma)$. Можем да кажем, че някой е (минимално) истинен в \mathcal{L} , ако се опитва да не произнася каквото и да било изречение σ от \mathcal{L} освен когато σ би било истинно в \mathcal{L} при някакво значение. Той вярва, ако вярва, че употребеното изречение от \mathcal{L} е истинно в \mathcal{L} при някакво значение.

Можем да дефинираме полимодалния език \mathcal{L} като функция, която приписва на своите изречения значения, включващи два компонента – както и преди множество от светове и нещо, което ще наречем наклонение: изявително, повелително и т.н. (Няма значение какво представляват тези неща – те биха могли например

да бъдат приети като цифрите на кода.) Можем да кажем, че едно изречение σ е изявително, повелително и т.н. в \mathcal{L} според това, дали компонентът наклонение от значението $\mathcal{L}(\sigma)$ е изявителен, повелителен и т.н. Можем да кажем, че едно изречение σ е истинно в \mathcal{L} независимо от неговото наклонение в \mathcal{L} , ако и само ако нашият реален свят принадлежи на множеството от светове компонент на значението $\mathcal{L}(\sigma)$. Можем да кажем, че някой е истинен в \mathcal{L} по отношение на индикативите, ако се опитва да не произнася каквото и да било съобщително изречение от \mathcal{L} , което да не е истинно в \mathcal{L} ; истинен в \mathcal{L} по отношение на императивите, ако се опитва да действа по такъв начин, че да направи истинно в \mathcal{L} произволно заповедно изречение от \mathcal{L} , дадено от някой, който има такова правомощие; и т.н. Той вярва в \mathcal{L} във връзка със съобщителните изречения, ако вярва, че употребеното изречение е истинно в \mathcal{L} ; по отношение на заповедните, ако той очаква неговото произнасяне на изречението от \mathcal{L} да доведе до очакваното действие по такъв начин, че да направи изречението истинно в \mathcal{L} , при условие че той притежава съответните правомощия за това; и т.н. Можем да кажем просто, че той е истинен и вярващ в \mathcal{L} , ако е такъв във връзка с всички наклонения, които са налице в \mathcal{L} . Наречията заслужават обичайните си наименования, които им дадохме, по силата на различните начини, по които участват в дефиницията на истинност и доверие.

Той вярва, ако вярва, че употребеното изречение от \mathcal{L} е истинно при някакво значение. (Реших да разширя обичайната употреба на „истинно“, „истинност“ и „доверие“ към всички изречения. Например истинността по отношение на императивите грубо бихме могли да наречем подчиняване в \mathcal{L} .)

Всеки естествен език е едновременно индексикален, двусмислен и полимодален; оставам като упражнение тяхната комбинация. От сега нататък в по-голямата част ще пренебрегна индексикалиите, двусмислеността и несъобщителните изречения.

Възражение. Не можем винаги да открием значението на едно изречение в дадена популация просто като надникнем в съзнанията на нейните членове безотносително от това, какво търсим там. Освен това се нуждаем от някаква информация за каузалния произход на онова, което ще открием. И така по-конкретно не можем винаги да открием значението на едно изречение в дадена популация просто чрез наблюдаване на преобладаващите конвенции. Да разгледаме следния пример. Какво е значението на изречението „Мик Карти беше мъдър“ в езика на нашите потомци от 137-о столетие, ако всичко, което намерим в което и да е от техните съзнания, е неадекватното речниково обяснение „Мик Карти: спорна политическа фигура от ранната атомна ера“? Бихме могли да си помислим, че това отчасти се дължи на човека, намиращ се в началото на дългата каузална верига, завършваща с неправилното речниково определение.

Отговор. Ако теорията е правилна, мога да я разгледам като един рафиниран вид индексикалии. Множеството от светове, в които едно изречение σ е истинно в езика \mathcal{L} , може да зависи от характеристиките на възможните случаи на неговата употреба. Една черта на възможен случай на употреба – разбира се, не толкова ясна, колкото времето, мястото и говорещия, е каузалната история на речниковото определение, налична в съзнанието на говорещия.

Както и при другите видове индексикалии, тук също се сблъскваме с проблема за номенклатурата. Да приемем, че значение1 на изречението σ е това, което се приписва в един индексикален език \mathcal{L} при възможен случай o на неговата употреба: $\mathcal{L}(\sigma, o)$, едно множество от светове според нашето обяснение. Нека значение2 да бъде тази фиксирана функция, чрез която значение1 на изречението σ в \mathcal{L} се променя при случаите на неговата употреба. Кое от тях е значението? Това не е ясно и не е по-ясно кой точно е смисълът, интенцията, интерпретацията, условията за истинност или пропозицията.

Възражението гласи, че понякога не можем да открием значение1 на σ при o в P в съзнанието на членовете на P . Така е. Но причината за това е, че съзнанията не включват достатъчно информация за o : в частност достатъчно информация за неговата каузална история. Няма съмнение, че можем да открием значение2 на σ в P в съзнанията и че това е всичко, от което се нуждаем, за да идентифицираме индексикалния език, използван от P .

Напълно същата ситуация възниква във връзка с по-познатите видове индексикалии. Може да не сме в състояние да локализираме времето на произнасяне на едно времево изречение просто като надникнем в съзнанията, така че можем да познаваме значение2 на употребеното изречение от индексикалния език на говорещия, без да знаем значение1 при въпросния случай.

Възражение. Безсмислено е да се твърди, че простите поредици от звуци или знаци са носители на значението или на стойността по истинност. Правилно би било да се каже, че това са конкретните речеви актове.

Отговор. Не казвам, че една поредица от типове звуци или знаци от само себе си може да носи значение или стойност по истинност. Казвам, че тя носи значение или стойност по истинност по отношение на езика или популацията. От друга страна, един конкретен речеви акт от само себе си може да носи значение или стойност по истинност, тъй като в повечето случаи той уникално детерминира използвания в този случай език. Затова може и конкретна използвана поредица от звуци или конкретна написана поредица от знаци, тъй като в повечето случаи тя уникално детерминира конкретния речеви акт, в който е създадена, а той на свой ред – езика.

Възражение. Обяснението на значенията в термините на възможните светове е кръгово. Самото понятие за възможен свят трябва да се обясни в семантични

термини. Възможните светове са модели от аналитичните изречения на някакъв език или са диаграми или теории на такива модели⁵.

Отговор. Не мога да се съглася, че понятието за възможен свят трябва да се обяснява в семантични термини или че възможните светове трябва да бъдат елиминирани от нашата онтология и заместени с техните лингвистични символи – модели или каквото и да било друго.

От една страна, заместването не върши работа. Два свята, неразличими в репрезентирания език, ще получат един и същ репрезентатив.

Но по-важно, заместването е неоснователно. Понятието за възможен свят е познато на собствено основание, философски плодотворно и достатъчно ясно. Възможните светове се смятат за мистериозни и проблематични, защото те повдигат въпроси, на които може би никога няма да отговорим: дали всеки възможен свят има пет измерения? Ние, изглежда, мислим, че изобщо не разбираме възможните светове освен ако не сме способни на всезнание за тях. Но защо мислим това? Множествата също повдигат въпроси без отговор и все пак повечето от нас не ги отхвърлят.

Но ако настоявате да отхвърлите възможните светове, моята теория може все пак да се адаптира към вашите нужди. Трябва да допуснем, че вече сте дефинирали истината и аналитичността в някакъв основен език – това е цената, която трябва да се плати при отхвърлянето на възможните светове – и вие желаете да ги дефинирате изобщо за езика на произволна популация *P*. Изберете предпочитания от вас основен език с каквито искате удобни специални свойства: латински, есперанто, понятиопис или семантичен маркерес или пък някакъв друг. Да кажем, че сте избрали латинския. Тогава можете да предефинирате един език като някаква функция от определени поредици от звуци или знаци към изреченията на латинския. Едно изречение σ от език \mathcal{L} (във вашия смисъл) е истинно, аналитично и т.н., ако и само ако $\mathcal{L}(\sigma)$ е истинно, аналитично и т.н. в латинския.

Вие не можете да повярвате в езиците в моя смисъл, тъй като те включват възможните светове. Но аз мога да вярвам в езиците във вашия смисъл. Аз мога да свържа вашите езици с моя посредством фиксирана функция от изреченията на латинския към множеството от светове. Тази функция е точно латинският език в моя смисъл. Моят език \mathcal{L} е съставен от две функции: вашия език \mathcal{L} и моя латински. И така възприемам вашия подход като част от моя.

⁵ Възможните светове са приети като модели в С. Крипке. „Теоремата за пълнота в модалната логика“, *Journal of Symbolic Logic*, 24 (1959): 1–15; в неотдавнашната книга по семантика и индуктивна логика на Карнап, разгледани накратко в секци. 9, 10 и 25 в „Отговори и систематични изложения“, *Философията на Рудолф Карнап*, ред. П. Шилп; и другаде. Световите са приети за описания на състояния – диаграми на модели, в по-ранните работи на Карнап, например секци. 18 от *Въведение в семантиката*. Световите са приети за пълни, консистентни романи – теории за модели, в Р. Джефри, *Логика на решенията*, секци. 12,8.

Възражение. Защо е цялото това ненужно и старомодно хипостазиране на значенията? Обичайното говорене за значения не ни ангажира с вярата в съществуването на подобни същности повече, отколкото обичайното говорене за целесъобразно действие ни ангажира с неща като цели.

Отговор. Вероятно има хора, които хипостазират значенията принудително, представяйки си, че в противен случай не би било възможно да се придаде смисъл на обичайното говорене за значение. Аз не съм от тях. Аз хипостазирам значенията, защото го намирам за удобно и нямам убедителни основания за обратното. Няма смисъл да бъдеш отчасти номиналист. По независими причини съм се убедил, че трябва да вярвам във възможните светове и възможните битиета в тях и че трябва да вярвам в множествата от неща, в които вярвам. Щом ги имам веднъж, аз имам всички неща, които някога бих желал.

Възражение. Един език се състои не само от изречения с техните значения, но и от конституентите на изреченията – нещата, от които са съставени, с техните значения. И ако някакъв език трябва да бъде научаем, без да бъде краен, той трябва по някакъв начин да бъде определен от краен брой конституенти и краен брой операции върху тях.

Отговор. Можем да дефинираме клас от обекти, наречени „граматики“. Една граматика Г има три компонента и обхваща: (1) голям краен речник от елементарни конституенти заедно с техните значения, (2) крайно множество от комбиниращи операции, които изграждат от по-малките конституенти по-големи и извличат значението на новите от значенията на старите и (3) репрезентираща операция, която ефективно съпоставя определени конституенти с поредици от звуци или знаци. Една граматика Г създава функция, която приписва значения на определени конституенти, наречени конституенти в Г. Тя генерира и друга функция, която приписва значения на гадени поредици от звуци или знаци. Дотук наричаме език част от последната функция. Една граматика уникално определя езика, който поражда. Но един език не детерминира уникално генериращата го граматика, дори и да пренебрегнем привидните разлики между граматиките.

Говорих за значения на конституентите на една граматика. Но какви неща са те? Референциалната семантика се опитва да отговори на този въпрос. Това беше близо до целта, но се провали, защото в нея се объркваша случайните факти и значенията. Лечението, открито от Карнап⁶, е да се приложи референциалната семантика не само към реалния свят, но и към всеки възможен свят. Значението на едно име може да бъде функция от светове към възможните индивиди; на

⁶ „Отговори и систематично изложение“, секц. 9.в. По-познато представяне на основните черти на същата идея е в С. Крипке, „Систематични разглеждания на модалната логика“, *Acta Philosophica Fennica*, 16 (1963): 83–94.

съществителните нарицателни – функция от световете към множества; на изреченията – функция от световете към стойности по истинност (или по-просто множеството от светове, в които функцията приема стойност истина). Другите извлечени категории могат да се дефинират чрез характеристичните им начини на комбиниране. Например прилагателно се съчетава със съществително нарицателно, за да се образува сложно съществително нарицателно; и така неговото значение може да бъде функция от значения на съществителното нарицателно към значения на съществително нарицателно, такава, че значението на комбинацията от прилагателно и съществително нарицателно е стойност на функцията, когато е модифицирано даденото като аргумент значение на съществителното нарицателно. Също така глаголт се свързва с име, за да се образува изречение; съответно значението може да бъде функция, която има за аргумент значението на името, а за стойност – значението на изречението. Едно наречие (от даген вид) образува с глагола глаголен израз, чието значение може да бъде функция от значения на глаголни изрази към значения на глаголни изрази. И така, докъдето е нужно, към все по-сложни извлечени категории⁷.

Ако отхвърлите възможните светове, можете да поемете по друг път: нека значенията на конституентите от граматиката да бъдат изрази от латинския език или някои друг предпочитан от вас основен език.

Грамматиката за нас е семантично интерпретирана, точно както езикът е семантично интерпретиран. Няма да се занимаваме с това, което може да се нарече граматика или езици в чисто синтактичен смисъл. Моята дефиниция на граматика се стреми да бъде достатъчно обща, за да обхване трансформационната граматика или граматиката израз-структура⁸ за естествените езици (когато е снабдена със семантична интерпретация), както и системите за формиране и правилата за оценка на формализираните езици. Както моята предходна дефиниция на език, така и дефиницията ми на граматика е твърде обща: тя дава голямо супермножество от интересни граматика.

Грамматиката, както и езикът, е теоретико-множествена и може да се разглежда напълно независимо от човешките дела. Тъй като граматиката генерира уникален език, всички семантични понятия, които дефинирахме по-рано по отношение на един език \mathcal{L} – изречение, истина, аналитичност и т.н., – могат също толкова добре да се дефинират и по отношение на граматиката G . Можем също

⁷ Вж. моята „Обща семантика“, *Synthese*, 22 (1970): 18–67.

⁸ За описание на вида граматика, който имам предвид (минус семантичната интерпретация) вж. Н. Чомски, *Аспекти от теория на синтаксиса* и Г. Харман, „Генеративни граматика без трансформационни правила“, *Language*, 37 (1963): 597–616. Моите „конституенти“ съответстват на семантично интерпретираните дълбинни пораждащи изрази от трансформационната граматика. Моята „репрезентираща операция“ може да работи в няколко стъпки и така да подчинява трансформационния и фонологическия компонент от трансформационната граматика.

така да обхванем и други семантични понятия, спадащи към конституентите или към конституентната структура на изреченията.

Можем да дефинираме значението в Γ , денотацията в Γ и т.н. за субсентенциалните конституенти в Γ . Можем да дефинираме значението в Γ , денотацията в Γ и т.н. на един израз: поредица от звуци или знаци, репрезентираща субсентенциалния конституент в Γ чрез репрезентиращата операция в Γ . Можем да дефинираме нещо, което ще наречем фина структура на значението в Γ на изречение или израз: начина, по който значението на изречението или израза е извлечено от значенията на неговите конституенти, и метода, по който е изградено от тях. И така можем да вземем под внимание например смисъла, в който различните аналитични изречения се разграничават в тяхното значение.

Сега възражението може да се преформулира: език трябва да се нарича това, което досега наричах „граматика“, а не това, което дотук наричах „език“. Различни граматики, различни езици – най-малкото ако игнорираме повърхностните разлики между граматиките. Като оставим настрана вербалния спор, мястото, което отдавам на т.нар. езици, трябва да се заеме от т.нар. граматиките. Защо да не започнем с твърдението какво означава една граматика Γ да се използва от популация P ? Тогава можем да продължим и да дефинираме изречение, истина, аналитичност и т.н. в P , като дефинираме изречение, истина, аналитичност и т.н. в някаква граматика, използвана от P . Този подход би имал преимуществото да можем да третираме по същия начин семантиката на конституентите в популацията. Бихме могли да кажем, че един конституент или израз имат гадено значение, денотация и т.н. в P , ако имат това значение, денотация и т.н. в някаква граматика, използвана от P . Бихме могли да кажем, че изречението или изразът имат гадена фина структура на значението в P , ако я има в някаква граматика, използвана от P .

За жалост не познавам обещаващ начин да придадем обективен смисъл на твърдението, че една граматика Γ се използва от популацията P , докато група граматика Γ' , която генерира същия език – не. Опитах се да покажа как има факти относно P , които обективно селектират езиците, използвани от P . Не съм сигурен, че има факти за P , които обективно да селектират привилегированите граматиките за тези езици. Достатъчно лесно е да се дефинират истинността и доверието в една граматика, но това няма да помогне: една конвенция за истинност и доверие в Γ ще бъде също така конвенция за истинност и доверие в Γ' , когато те генерират един и същ език.

Нямам намерение да се откажа от понятието за значение в P на конституент или израз, нито пък от фина структура на значението на изречение в P . Това би било абсурдно. Искам да кажа, че тези понятия зависят от нашите методи за оценка на граматиките и следователно не са по-ясни или по-обективни от понятието ни за най-добра граматика за гаден език. Затова бих казал, че една граматика Γ се използва от P , ако и само ако Γ е най-добрата граматика за езика

£, употребяван от *P*, по силата на конвенция в *P* за истинност и доверие в £ и бих дефинирал значението в *P* на конституент или израз и съответно на фина структура на значението на изречението в *P*.

Понятията за език, използван от *P*, за значение на изречение в *P* и т.н. са независими от нашата оценка на граматиките. Затова ги приемам за първични. Идеята не е да се въздържа от каквото и да било говорене, свързано с оценката на граматиките, а да го извършваме само когато е наложително. Поради това се концентрирах върху езиците, а не върху граматиките.

Можем да се справим с малкото практическо затруднение, свързано със семантиките на конституентите в популациите, дори когато нейните основи са толкова нестабилни, колкото се страхувам, че са. Често се случва граматиките, които биха могли да се нарекат най-добри за даден език, да се съгласуват в значението на даден конституент. И въпреки това може да се открие един проблем: примерът на Куайн⁹ за неопределеността на референцията разкрива разминаване в конституентната семантика между алтернативните добри граматики за даден език. Трябва да се отнасяме със съмнение към всеки метод, който претендира да решава обективно дали в дадена общност „гавагаи“ е истинно за съществуващи продължително във времето зайци, или за някакъв техен времеви отрязък. Можете да дадете добра граматика на техния език за двата вида и толкова.

Би било полезно да разделим посочената неопределеност в конституентната семантика на три отделни вида. Ще започнем с несъмнения обективен факт за зависимостта на субективното поведение от сензорната стимулация (такава, каквато реално е, и такава, каквато би могла да бъде) заедно с физическите закони и анатомичните факти, които я обясняват: (а) тази информация или обуславя, или не субективната система от пропозиционални нагласи, в частност вярванията и желанията; (б) тези пропозиционални нагласи или обуславят, или не обуславят условията за истинност на целите изречения; (в) условията за истинност на целите изречения или обуславят, или не обуславят значенията на субсентенциалните компоненти, което нарекох тук негова граматика.

Настоящото ми обсъждане е насочено към средната стъпка – от вярванията и желанията към условията за истинност на целите изречения. Казах, че първите обуславят вторите, при условие (което не е задължително) че вярванията и желанията на субекта и неговото обкръжение са такива, че да включват една напълно определена конвенция за истинност и доверие в някакъв конкретен език.

Не казах нищо за първата стъпка, но съм склонен да споделям съмненията на Куайн относно обосноваването на третата.

⁹ У. В. Куайн, „Онтологическата относителност“, *Journal of Philosophy*, 65 (1968): 185–212, *Дума и обект*, с. 68–79.

Възражение. Да допуснем, че винаги когато някой споделя конвенцията за истинност и доверие в даден език \mathcal{L} , неговата компетентност за това – да следва или да очаква да се следва конвенцията – се дължи на притежаването на някакъв вид несъзнателна вродена репрезентация на една граматика на \mathcal{L} . Това е възможна хипотеза, тъй като най-добре обяснява знанията ни за лингвистичната компетентност. В частност обяснява защо опитът с някои изречения води спонтанно до очаквания, включващи други. Но според тази хипотеза ние бихме могли също така да избегнем конвенциите на езика и да кажем, че \mathcal{L} се използва от P , ако и само ако всеки от P притежава вътрешна репрезентация на една граматика на \mathcal{L} .

Отговор. На първо място, хипотезата за вътрешно репрезентирана граматика не е обяснение, най-доброто или каквото и да е друго. Вероятно тя е част от някаква теория, която най-добре обяснява знанията ни за лингвистичната компетентност; не бихме могли да съдим, преди да познаваме и останалата ѝ част.

Въпреки всичко съм склонен да вярвам във вътрешно репрезентираните граматика. Но съм много по-сигурен в съществуването на езици, използвани от популации, отколкото във вътрешно репрезентираните граматика. Мога колебливо да се съглася, че \mathcal{L} се използва от P , ако и само ако всеки от P притежава вътрешна репрезентация на една граматика на \mathcal{L} , при условие че това е една научна хипотеза. Но не мога да я приема за някакъв анализ на „ \mathcal{L} се използва от P “, тъй като анализандумът очевидно би могъл да е истинен, когато анализандът е неистинен.

Възражение. Понятието за конвенция за истинност и доверие в \mathcal{L} е излишно усложнение. Защо направо не кажем, че \mathcal{L} се използва от P , ако и само ако в P преобладава конвенцията, според която на всяко изречение от \mathcal{L} се дава значението, което \mathcal{L} му приписва? Или дори че една граматика Γ за \mathcal{L} се използва от P , ако и само ако преобладава конвенцията да се дава на всеки конституент от Γ значението, което Γ му приписва?

Отговор. Конвенцията, така както я дефинирам, е регулярност в действие, или в действие и вярване. Не виждам как можем да спасим която и да било част от моята теория, когато се откажем от тази черта на дефиницията. За една конвенция е от съществено значение да бъде такава регулярност, че спазването ѝ от останалите се превръща в основание за нейното спазване от всеки един. Такова едно основание трябва да бъде или практическо основание за действие, или епистемично основание за вярване. Има ли друг вид основания?

Все още няма такова действие като приписване на значение (освен при релевантния тип действие, което се извършва не от използващите езика, а от неговите създатели), така че не можем да допуснем, че използващите език популации имат конвенции за такива действия. Нито пък придаването на значение се състои във формирането на някакво вярване. И така придаването на значение е

конвенционално в смисъл, че зависи от конвенция: значението би било различно, ако конвенциите за истинност и доверие бяха различни. Но придаването на значение не е действие, извършено чрез съблюдаване на конвенция, защото то не е действие. Нито пък е формиране на вярване чрез съблюдаване на действие, защото то не е формиращо вярване.

Възражение. Вярванията и желанията, които представляват една конвенция, са недостъпни ментални същности, точно толкова хипотетични, колкото вътрешните репрезентации на граматиките. Най-добре би било да можем да кажем в чисто бихевиористични термини какво означава един език \mathcal{L} да се използва от популация P . Бихме могли да го направим, като разгледаме как членовете на P биха отговорили на контрафактуални въпроси или как биха оценили изречения при измамни сензорни стимулации, или как биха групирани интуитивно изречения в подобни класове или по някакъв друг начин.

Отговор. Да допуснем, че сме в състояние да дадем бихевиористична операционална дефиниция на релацията „ \mathcal{L} се използва от P “. Това няма да ни помогне да разберем какво означава \mathcal{L} да се използва от P , защото вече трябва да притежаваме предхождащо разбиране и познания по всекидневна психология, за да проверим дали дефиницията е дефиниция на това, което търсим. Ако не знаехме какво означава \mathcal{L} се използва от P , не бихме знаели какво поведение от страната на членовете на P би показвало, че те употребяват \mathcal{L} .

Възражение. Конвенциите за езика не са нито повече, нито по-малко ново наименование на нашите стари, известни, объркани приятели – езиковите правила.

Отговор. Една конвенция за истинност и доверие в \mathcal{L} би могла добре да се нарече правило, макар че тя не притежава много от характеристиките, за които се е приемало, че спадат към същността на правилата. Тя не се провъзгласява от някакъв авторитет, не се налага чрез санкция освен в случаите, когато някой има основания да се съобразява, но ако не го направи, може да се случи нещо лошо. Тя галеч не е систематизирана и „установена в хода на преподаване на езика“, нито пък „се позоваваме на нея, когато критикуваме нечие езиково действие“¹⁰. И все пак тя е нещо повече от проста регулярност, важаща „като правило“; тя е регулярност, допълвана и поддържана от определен вид система от вярвания и желания.

Една конвенция за истинност и доверие в \mathcal{L} би могла да има за следствия групи регулярности, които са конвенции на езика на свое собствено основание: специализации на конвенцията за дадени специфични ситуации. (Например конвенция за истинност в \mathcal{L} за делниците.) Такива вторични конвенции на езика биха могли също да се нарекат правила; за някои от тях може би има по-дори изгледи за систематизация, отколкото за всеобщата конвенция, на която са подчинени.

¹⁰ П. Зиф, *Семантичен анализ*, с. 34–35.

Има обаче други, т.нар. езикови правила, които не са конвенции за езика и ни най-малко не приличат на тях: например „правилата“ на синтаксиса и семантиката. Те дори не са регулярности и не могат да бъдат формулирани като императиви. Биха могли да се опишат по-добре не като правила, а като условия в дефиницията на същностите, които трябва да се споменат в правилата: условията в дефиницията на един език £ за действието да бъдеш истинен в £, за действието да се твърди, че луната е синя, и т.н.

И така конвенциите на езика биха могли правилно да се нарекат правила, но е по-информативно и по-малко объркващо да ги наричаме „конвенции“.

Възражение. Езикът не е конвенционален. Открихме, че човешките способности за езиково усвояване са много специфични и определят формата на всеки език, който хората могат да научават и използват.

Отговор. Може би езикът е по-малко конвенционален, отколкото сме свикнали да мислим: по-малко негови характеристики зависят от конвенциите, повечето се определят от вътрешните ни способности и поради това са общи за всички езици, които са реални алтернативи на нашия актуален език. И все пак съществуват езикови конвенции, както и характеристики, които зависят от тях, и се различават според възможните алтернативни конвенции. Разнообразието на конкретните езици го показва. В езика са налице конвенции при условие, че регулярността за истинност в даден език има дори една-единствена алтернатива.

Възражение. Използващият езика трябва да познава теорията на множествата, защото в противен случай не може да очаква обкръжаващите го да се съобразяват с регулярността за истинност и доверие в даден език £. Да следваш тази регулярност означава да се намиращ в релация с известна езотерична същност: едно множество от подредени двойки от поредици от типове-звуци или знаци и множества от възможни светове (или нещо още по-усложнено, ако £ е естествен език с индексикалии, двусмисленост и неразказни изречения). Обикновения човек няма понятие за нещо подобно. Следователно той няма очаквания по отношение на някаква такава същност.

Отговор. Не е нужно обикновеният човек да има каквото и да било понятие за £, за да очаква неговото обкръжение да бъде истинно и вярващо в £. Нужно е просто да има подходящи конкретни очаквания как те могат да действат и как те могат да формират вярвания в различни ситуации. Той може да каже дали произволно реално или хипотетично действие или формиране на вярване от тяхна страна е съвместимо с неговите очаквания. Той очаква от тях да спазват регулярността за истинност и доверие в £, ако която и да било конкретна дейност или формиране на вярване, която би удовлетворирила неговите очаквания, би попаднала под това, което ние, но не и той, бихме описали като съобразяване с регулярността.

Може да се окаже, че неговата сложна, безкрайна система от конкретни потенциални очаквания ще се обясни само с хипотезата, че притежава някаква несъзнавана ментална същност, по някакъв начин аналогична на общото понятие за λ , да кажем, вътрешна репрезентирана граматика. Това няма значение. Заинтересовани сме единствено да установим каква система от очаквания трябва да има един нормален член на използващата езика общност. Не е нужно да навлизаме в психологически спекулации как те са се образували.

Възражение. Ако има конвенции за езика, онези, които ги споделят, трябва да ги познават. И въпреки това никой не може да опише напълно конвенциите на езика, който употребява.

Отговор. Въпреки това той може да ги познава. Достатъчно е да е в състояние да различава спазването от нарушаването на конвенцията и да е способен да я следва. Знаем толкова много неща, които не можем да изразим с думи.

Възражение. Употребата на езика почти никога не е рационална дейност. Ние създаваме изказвания и реагираме на тях по навик, а не като резултат от някакъв вид разсъждаване или обмисляне.

Отговор. Едно действие може да бъде рационално и да се обясни чрез вярванията и желанията на агента дори когато е извършено по навик и агентът не се е замислил за обуславящите го вярвания и желания. Някакъв навик може да бъде под рационалния контрол на агента в следния смисъл: ако някога той престане да задоволява желанията на агента в съответствие с неговите вярвания, веднага ще бъде преодолан и коригиран със съзнателно разсъждаване. Действие, извършено от такъв вид навик, е едновременно привично и рационално. Същото важи за навичките за вярване. Нашата нормална езикова употреба е рационална, защото е под рационален контрол.

Вероятно малките деца не употребяват езика рационално. И вероятно това се дължи на навички, които не могат да бъдат преодолени, когато престанат да задоволяват желанията на агента в съответствие с неговите вярвания. Ако това е така, бих казал, че те все още не са станали участници в езиковите конвенции и нормални членове на използващата езика популация. Вероятно езикът първо се придобива, а след това става конвенционален. Това не би противоречало на нищо, казано досега. Не съм ангажиран с начина, по който езиките се придобиват, а само с условията за нормална езикова употреба в популацията, когато езикът вече е усвоен.

Възражение. Езикът не може да възникне по конвенция. Не би могло да съществува съгласие, от което да започнем да бъдем истинни и вярващи в даден език, освен ако някакъв предходен език вече не е бил достъпен за нас, на който да се извърши споразумението.

Отговор. Първият език не би могъл да възникне по споразумение поради изложеното основание. Но това не означава, че езиците не са конвенционални. Конвенцията носи това наименование не заради начина, по който възниква, а заради начина, по който се поддържа. Не е нужно конвенцията да възниква от конвенция, тоест по споразумение, макар че много конвенции възникват по договореност, а други биха могли да възникнат по този начин, макар фактически да не са. Когато твърдя, че езикът се управлява от конвенции, не искам да кажа нищо относно неговия произход.

Възражение. Човек, изолиран от останалите през целия си живот, би могъл да започне, поради дарба или по чудо, да използва език, например за да пише дневник. (Това би бил един случайно частен език, не необходимо частен език в смисъла на Витгенщайн, за който той доказва, че е невъзможен.) В този случай най-малкото не биха се включвали конвенции.

Отговор. Ако приемем дефиницията буквално, не биха съществували конвенции. Но би било налице нещо много подобно. Изолираният човек би се придържал към някаква регулярност през различни периоди от време. През всеки от тях той ще има съзнанието, че се е придържал към регулярността в миналото и има интерес да го прави през цялото време и затова ще се съобразява с нея, а не с различните ѝ алтернативи, които биха вършили работа, ако той започне да ги използва. Той знае това през цялото време и знае, че го знае, и т.н. Бихме могли да мислим, че е налице ситуация, в която конвенцията преобладава в популация от различни времеви отрязъци на един и същ човек.

Възражение. Дефиницията на значенията на изреченията в P чрез вярванията, поддържани от членовете на P , е кръгова, тъй като вероятно членовете на P мислят в своя собствен език. Например те притежават вярвания, като приемат подходящи изречения от езика. Ако предварително не знаем значението на едно изречение от P , няма да знаем и какво вярване имат членовете на P , когато ги приемат.

Отговор. Може и да е вярно, че хората мислят в език, както и че да поддържа едно вярване означава да приемем едно изречение. Но от това не следва, че вярването трябва да се анализира като приемане на изречение, нито пък че това е възможно. Дори ако хората фактически мислят в език, то те могат и да не го правят. Най-малкото е възможно хората подобно на животните да могат да поддържат вярвания по начин, различен от приемане на изречения. (Тук няма да споменавам как мисля, че могат да се анализират вярванията.) От случайния факт, че членовете на P поддържат вярвания, като приемат изречения, не възниква порочен кръг, когато сме в състояние да определим техните вярвания, без да споменаваме приетите изречения. Можем да направим това за хората, както и за животните.

Възражение. Да допуснем, че един език £ се употребява от общност, състояща се от заклетни лъжци, които са по-често неистинни, отколкото истинни в £. Тогава не би имало дори регулярност, а още по-малко конвенция, от която следва регулярност за истинност и доверие в £.

Отговор. Отричам, че £ се използва от общност от лъжци. Приех да се следва обичайната езикова употреба само когато е установена; а тя не се явява такава, когато разберем точно в каква степен ситуацията би трябвало да се счита за необичайна.

Макар да отричам, че общността от лъжци колективно използва £, все пак съм склонен да приема, че всеки индивидуално би могъл да го прави, при условие че той погрешно вярва, че е член – макар и необикновен, неискрен член – на общността, в която господства конвенция за истинност и доверие в £. Той прилича на безумец, който смята, че спада към общността, използваща £, и се държи по този начин. Затова може да се каже, че употребява £, макар всички останали членове на общността да са част от неговото въображение.

Възражение. Да допуснем, че членовете на дадена общност с език £ са по-често неистинни, но не защото лъжат, а защото използват ирония, метафора, хипербола и други подобни. Едва ли би могло да се отрече, че езикът £ се употребява от P.

Отговор. Твърдя, че тези хора са истинни в езика им £, макар и не буквално истинни. Да бъдеш буквално истинен в £ означава да си истинен в друг език, свързан с £, който можем да наречем буквален-£. Отношението между £ и буквален-£ е следното: подходящ начин да опишем £ е да започнем със специфицирането на буквален-£ и след това да получим £ чрез допълнителни систематични отклонения. Тази двустъпкова спецификация на £ може да се окаже по-проста от директната.

Възражение. Да допуснем, че те са по-често неистинни, защото изобщо не комуникират. Те се шегуват, разказват дълги приказки или казват безобидни лъжи, които са част от социалния ритуал. В тези ситуации те не са нито истинни, нито вярващи в £. Същност това споделено знание там не съществува.

Отговор. Вероятно бих казал за несериозната езикова употреба нещо подобно на това, което казах за небуквалната езикова употреба, а именно: привидната им неистинност в несериозните ситуации не е неистинност в езика £, който действително употребяват, а в опростено приближение към £. Можем да определим £, като първо специфицираме приблизителния езика и след това изброим знаците и контекстите, по които може да се разпознае несериозната езикова употреба, тогава посочваме кога те са налични и какво би се броило за неистини в приблизителния език, но не би се смятало за такова в самия £. Вероятно те са автоматично истинни в £ и вероятно не се приемат за индикативи.

Например нещо, което е казано от дете с кръстосани пръсти, може да се приеме за истина, макар и в другите случаи да не е. За съжаление знаците и характеристиките на контекста, по които разпознаваме несериозния език, рядко са така прости, стандартизирани и конвенционални като дадения пример. Макар че за тях трябва да се намери място в пълното обяснение на феномена на езика, може би е неуместно да се натоварва с тях спецификацията на £.

Вероятно е достатъчно да отбележим, че ако разполагаме с нещо подобно на ясен случай на употреба на £, ситуациите на несериозната му езикова употреба трябва да бъдат най-малкото необичайни. Също така да припомним, че дефиницията на конвенция е достатъчно хлабава, за да се толерират определени изключения. Бихме могли да приемем несериозните случаи просто като обясними и безобидни нарушения на конвенциите на езика.

Има и трета алтернатива, изискваща модификация в моята теория. Бихме могли да кажем, че съществува сериозна комуникативна ситуация по отношение на изречение σ от £, когато е истинно, и споделеното знание между говорещ и слушащ такова, че (а) говорещият знае, а слушащият – не, дали σ е истинно в £; (б) слушащият желае да знае; (в) говорещият желае слушащият да знае; (г) нито говорещият, нито слушащият нямат други желания (сравними по сила) независимо дали говорещият произнася σ . (Забележете, че когато е налице сериозна комуникативна ситуация във връзка със σ , то съществува и такава по отношение на синонимите или противоречията на σ в £, а вероятно и по отношение на другите логически свързани със σ в £.) Тогава можем да кажем, че конвенцията, съгласно която P употребява £, е конвенция за истинност и доверие в £ в сериозна комуникативна ситуация. Това означава, че когато съществува сериозна комуникативна ситуация по отношение на σ от £, говорещият се опитва да произнася σ само в случай, че е истинно в £, слушащият отговаря на произнесеното изречение чрез формиране на вярване, че σ е истинно в £. Ако една конвенция в P представлява това, то няма значение какво се случва в други ситуации: те употребяват £.

Дефиницията, дадена тук, прилича на тази на сигнализиращия проблем, *Конвенция*, глава IV; разликата е, че слушащият може по-скоро да отговори само с формиране на вярване, а не с приеманото за подходящо действие от говорещия и слушащия. Ако тази модификация се допусне, то тя би доближила моето общо обяснение на езика по-близко до това, дадено в *Конвенция* за специалния случай на сигнализиране.

Възражение. Истинността и доверието не могат да бъдат конвенция. Какво би се смятало за алтернатива на еднообразната истинност – вероятно еднообразната неистинност? Но изглежда, че ако такава неистинност не е с цел да заблуди и не заблуждава, то тя би била истинност.

Отговор. Конвенцията не е просто регулярност за истинност и доверие. Тя е регулярност за истинност и доверие в конкретен език £. Нейните алтернативи са възможни регулярности за истинност и доверие в други езици. Една регулярност за еднообразна истинност и недоверие в език £ може да се опише като регулярност за истинност и доверие в различен език анти-£, допълнителен спрямо £. Анти-£ има напълно еднакви изречения с £, но с противоположни условия за истинност. Затова истинните изречения в анти-£ са единствено и само неистинните изречения от £. Съществува различна регулярност, която можем да наречем регулярност за истинност и доверие симплицитър. Това е регулярността за истинност и доверие в който и да било език, употребяван от общността. Тази регулярност нито е конвенция, нито зависи от конвенция. Ако някакъв език изобщо се употребява от популацията *P*, то една регулярност (вероятно с изключения) за истинност и доверие симплицитър преобладава в *P*.

Възражение. Дори истинността и доверието в £ не могат да бъдат конвенция. Някой спазва една конвенция, защото според мен това отговаря на определен интерес. Обаче благоприличният човек е истинен в £, когато такива са и всички останали, без значение дали това съответства на неговия собствен интерес, защото той осъзнава, че е морално задължен да бъде истинен в £: едно задължение да споделя ползите, които извлича от чуждата истинност в £ или нещо подобно. Истинността в £ може да възпрепятства личните интереси на благоприличния човек. Тя прилича повече на обществен договор, а не на конвенция.

Отговор. Възражението се основава на тесния смисъл на „интерес“, в който попадат само егоистичните интереси. Обичайно приемаме по-широк смисъл. Ние включваме и алтруистичните интереси, и интересите, произтичащи от поемането на морални задължения. Именно по-широкият смисъл трябва да се разбира в дефиницията на конвенция. Така не е безсмислено да считаме едно задължение за превишаващо нечи интереси. По-скоро задължението създава интерес, надскачащ останалите.

Една конвенция за истинност и доверие в £ се поддържа от смесица от егоистични, алтруистични и произтичащи от ангажирани интереси. Обичайно всички са налични в голямо количество; вероятно всеки от тях би бил достатъчен за поддържане на конвенцията. Понякога обаче конвенцията за истинност съответства само на интересите, произтичащи от задължения, и се противопоставя на егоистичните, а дори и на алтруистичните. В такъв случай само благоприличният човек ще има интерес да остане истинен в £. Но смея да твърдя, че подобни случаи са по-редки, отколкото могат да си представят моралистите. Една конвенция за истинност и доверие между мошеници би могла да се поддържа добре, със случайни отклонения, единствено от егоистични интереси.

Конвенцията устоява, защото всеки има основание да я спазва, стига да го правят и останалите. Ако конвенцията е регулярност в действие, това означава, че тя се запазва, защото всеки предпочита всеобщото ѝ спазване, а не почти всеобщото, в което той самият прави изключение. Един (демитологизиран) обществен договор може също да се опише като регулярност, подкрепяна от всеобщото предпочитание за всеобщо спазване, но вторият термин от предпочитанието е различен. Всеки предпочита всеобщото съблюдаване пред определено състояние на всеобщо несъблюдаване, наречено „природно състояние“. Това всеобщо предпочитание установява едно задължение за реципрочност на ползите, извлечено от чуждите спазване, и това задължение създава интерес от спазване, който поддържа обществения договор. Възражението предполага, че между благочестивите хора истинността в \mathcal{L} е обществен договор. Съгласен съм, но няма причини, поради които тя не може да бъде както обществен договор, така и конвенция, и аз мисля, че тя е такава.

Възражение. Комуникацията не може да се обясни само чрез конвенциите за истинност. Ако произнеса едно изречение σ от нашия език \mathcal{L} , вие, очаквайки от мен да бъда истинен в \mathcal{L} , ще заключите, че приемам σ за истинно в \mathcal{L} . Ако считаме, че съм добре информиран, ще заключите също, че вероятно σ е истинно в \mathcal{L} . Но вие също така ще направите и други изводи, базирани на справедливото ви допускане, че има основателни причини да произнеса σ , вместо да замълча или да избера някое друго изречение, което смятам за истинно в \mathcal{L} . Аз мога да споделям всякакъв вид погрешна информация, като експлоатирам вашите вярвания относно моите комуникативни цели, без дори да бъда неистинен в \mathcal{L} . Комуникацията зависи също така от принципите на кооперативността и релевантността.

Отговор. Всичко това не влиза в противоречие с казаното от мен. Ние наистина се придържаме към комуникативните регулярности за кооперативност и релевантност. Но те не са независими конвенции на езика; те са резултат от нашата конвенция за истинност и доверие в \mathcal{L} заедно с някои общи факти, които не са зависими от каквато и да било конвенция, за нашите цели и нашите вярвания един за друг. И тъй като те са вторичен продукт на конвенцията за истинност и доверие, не е нужно да ги споменаваме отделно при определянето на условията, при които една популация употребява някакъв език.

Възражение. Нека \mathcal{L} да бъде език, използван от P , а \mathcal{L}' – достатъчно богат негов фрагмент, тоест изреченията от \mathcal{L}' са много, но не всички изречения от \mathcal{L} (в подходящ специален смисъл, ако \mathcal{L} е безкраен), като всяко изречение има един и същ смисъл. Тогава ще се окаже, че \mathcal{L}' също така е език, употребяван от P , тъй като според моята дефиниция в P преобладава конвенция за истинност и доверие в \mathcal{L}' , поддържана от интереса от комуникация. Не един, а много, вероятно безкрайно много езици се използват от P .

Отговор. Това е така и не представлява проблем. Защо да не кажем, че всеки богат фрагмент от използван от *P* език също така е използван език?

Нужно е наистина да се кажат някои неща в случай, че *P* е лингвистично нехомогенен. Да допуснем например, че *P* се разделя на два класа: официален и простонароден. Сред официалния преобладава конвенцията за истинност и доверие в един език \mathcal{L} ; сред *P* като цяло това не е така, но в един богат фрагмент \mathcal{L} -от \mathcal{L} преобладава конвенцията за истинност и доверие. Бихме искали да кажем, че официалният има общ език с простонародния, но че това е възможно само ако \mathcal{L} -, както и \mathcal{L} се смятат за езици, употребявани от официалния.

Друг случай: официалният използва $\mathcal{L}1$, простонародният – $\mathcal{L}2$, които не се включват един в друг, но имат голяма обща част. И така, $\mathcal{L}1$ и $\mathcal{L}2$ трябва да бъдат най-всеобхватните езици, използвани от съответните класове. Отново бихме желали да кажем, че официалният и простонародният имат общ език, по-точно, най-големия фрагмент, общ за $\mathcal{L}1$ и $\mathcal{L}2$. Това би било възможно, ако този фрагмент се счита за език, използван от простонародния, от официалния и от цялата общност.

Съгласен съм, че често не вземаме под внимание фрагментите; ние можем да говорим за езика на *P*, имайки предвид не едно-единствено нещо, което е език, използван от *P*, а по-скоро най-обширния език, използван от *P*. Или бихме могли да имаме предвид нещо друго: обединението на всички езици, употребявани от основните социални групи в *P*, при условие че някакъв достатъчно голям фрагмент от това обединение се употребява (повече или по-малко) от всички членове на *P*. Отбележете, че изобщо не е задължително цялото обединение, в моя първичен смисъл, да се употребява от *P* или от някаква социална група от *P*. И така в примера от последния параграф езикът на *P* би могъл да бъде както най-големият общ фрагмент на $\mathcal{L}1$ и $\mathcal{L}2$, така и обединението на $\mathcal{L}1$ и $\mathcal{L}2$.

Възникват допълнителни усложнения. Да допуснем, че половината население на даден град употребява английски и елементарен уелски, докато другата половина употребява уелски и елементарен английски. Най-обширният език, използван от цялата популация, е обединението на елементарния английски с елементарния уелски. Обединението на езиците, използвани от основните групи, е обединението на английски и уелски и то удовлетворява условието голям фрагмент от обединението да се употребява от цялото население. И все пак не бихме искали да кажем, че някое от тези обединения е езикът на населението на града. Бихме могли да кажем, че английският и уелският са двата езика на града или че такива са елементарният английски и елементарният уелски. Странно е да наречем който и да било от двата езика обединения език; но ако ги наречем по този начин, вече не изглежда странно да се каже, че единият от тях е езикът на града. Има две съображения. Първо, на английския или на уелския, или на елементарния английски, или на елементарния уелски може да се даде удовлетворителна, унифицирана граматика, докато на езика обединение не може. Второ, английският или уелски-

ят, или елементарният английски, или елементарният уелски е езикът (в някои от смислите, които обясних) на голяма популация извън града, докато езиците обединения не са. Не зная на кое от двете съображения трябва да се акцентира, когато се казва, че един език е езикът на дадена общност.

Възражение. Нека \mathcal{L} да бъде езикът на P , тоест езикът, който трябва да се счита за най-всеобхватния, използван от P . (Да приемем, че P е лингвистично хомогенен.) Да допуснем, че \mathcal{L}^+ се получава, като се добави някаква нелепост към \mathcal{L} : допълнителни изречения, прекалено дълги и трудни за произнасяне, поради което никога няма да бъдат произнесени в P и чието значение в \mathcal{L}^+ е произволно избрано. Така изглежда, че \mathcal{L}^+ е език, използван от P , което е абсурдно.

Едно никога произнесено изречение с основание не може да бъде произнесено неистинно. И така обичайната истинност заедно с истинността по предположение на нескопосните изречения съставя вид истинност в \mathcal{L}^+ , а очакванията от нея доверие в \mathcal{L}^+ . Следователно разполагаме с преобладаваща регулярност за истинност и доверие в \mathcal{L}^+ . Тя се окачествява като конвенция в P , поддържана от интереса от комуникация.

Отговор. Истинността по предположение е истинност и очакването от нея е очакване за истинност, но то все още не е доверие. Очакването за (успешна) истинност – очакването, че изречението няма да бъде произнесено неистинно – е необходимо, но не достатъчно условие за доверие. В случая с нескопосните изречения няма регулярност за доверие в \mathcal{L}^+ . Затова няма конвенция за истинност и доверие в \mathcal{L}^+ и езикът не се използва от P .

Относно доверието, някой трябва да може да приеме изказването на едно изречение като основание за неговата истинност. Това се случва само ако степента му на вярване, че изречението ще се произнесе неистинно, е ниска, не просто абсолютно, но и като част от неговата степен на вярване, вероятно вече твърде ниска, че изречението изобщо ще бъде произнесено. Нещо повече, това може да е така не просто защото той предварително вярва, че изречението е вероятно истинно: степента му на вярване, че изречението ще бъде произнесено неистинно, трябва да е значително по-ниска от продукта от степента му на вярване, че изречението ще бъде произнесено пъти преди степента му на вярване, че то е неистинно. Нескопосното изречение от \mathcal{L}^+ не отговаря на това изискване дори и някой да вярва, че то е истинно с висока степен в \mathcal{L}^+ и никога няма да бъде произнесено.

Първоначално това възражение бе издигнато от Стивън Шифър срещу предходния ми възглед, че конвенциите на езика са конвенции за истинност. Склонен съм да приема, че той предлага убедителен контрапример. Съгласен съм, че \mathcal{L}^+ не се използва в никакъв приемлив смисъл от P , но не виждам никакъв начин да избегнем признанието, че \mathcal{L}^+ е възможен език – той би могъл *наистина* да се употребява – и че наистина в P преобладава конвенция за истинност в \mathcal{L}^+ , поддържана от ин-

тереса от комуникация. Тук разполагаме с друго преимущество на настоящото обяснение пред първоначалната ми теория.

Възражение. Едно изречение или е аналитично, или не е в даден език, а езикът или е възприет, или – не, от дадена популация. Затова и няма начин разликата между аналитично и синтетично да не е ясна. Но тя не само може да бъде неясна; тя обичайно е такава, поне в случаите, които са от интерес за философите. Ясната разлика между аналитично и синтетично е допустима само по отношение на конкретни рационални реконструкции на естествения език.

Отговор. Бихме могли да обясним неясната аналитичност чрез теория за степените на конвенция. Конвенциите наистина допускат степени по много начини: чрез силата на въвличените вярвания и желания и чрез изключенията от много почти универсални квантификации в дефиницията на конвенция. Но това няма да ни помогне много. Лесно е да си представим неясната аналитичност дори в популации, чиито конвенции на езика са във всички направления конвенции в най-висока степен.

Някой би могъл да се опита да обясни неясната аналитичност, като ни припомни, че можем да не знаем дали някои думи са наистина възможни. Ако едно изречение е истинно в нашия език във всички светове с изключение на онези със съмнителна възможност, тогава това изречение ще бъде със съмнителна аналитичност. Но това също няма да ни помогне много. Неясната аналитичност обичайно изглежда, че възниква, тъй като не можем да решим дали едно изречение би било истинно в някой странен, но очевидно възможен свят.

По-доброто обяснение би било, че нашата езикова конвенция не е точно конвенция за истинност и доверие в един единствен език, както казвах досега. По-скоро е конвенция за истинност и доверие в произволно избран език от група сходни езици: езици, включващи повече или по-малко еднакви изречения и повече или по-малко идентични стойности по истинност за изреченията от световите, свързани с нашия реален свят, но и с нарастващото им разнообразие, колкото повече се отдалечаваме към странни светове. Конвенцията ни ограничава към групата, но ни дава неопределеност, когато езиците от нея не се съгласуват. Ние сме свободни да я решим както желаем. И така един обикновен, рехав, неточен език е мъглявина на точните езици – област, а не точка в езиковото пространство. Аналитичността е ясна във всеки език от нашата група, но когато различните езици не се съгласуват относно нея, тогава изречението е неясно за нас.

Твърди се, че рационалните реконструкции са ирелевантни за философските проблеми относно обикновените, нереконструирани езици. Моята хипотеза за истинност и доверие в езиковата група се явява защита срещу такова обвинение. Реконструкцията не е, или поне не винаги, отдалечаване от обикновения език. По-скоро тя се явява селекция от обикновения език: изолиране на точния език

или на някаква подгрупа извън езиковото множество, в която имаме конвенция за истинност и доверие.

Възражение. Тезата и антитезата характеризират различни предмети. Тезата, в която езиците се разглеждат като семантични системи, спада към философията на изкуствените езици. Антитезата, в която езикът се разглежда като част от човешката естествена история, принадлежи към философията на естествения език.

Отговор. Не е така. Двете обяснения – точно както всяко обяснение на почти всичко – могат най-лесно да се приложат към единични, изкуствени, въображаеми примери. Езиковите игри са точно толкова изкуствени, колкото и формализираните изчисления.

Според теорията, която изложих, философията на езика има един-единствен предмет. Тезата и антитезата са характеристики на конкуриращи се школи, но в действителност те са допълващи се същностни компоненти на което и да било обяснение както на езиците, така и на езика.

Превод Анна Бешкова

Om David Lewis. Philosophical Papers Vol. I. New York, Oxford:
Oxford University Press, 1983

Експлицирането

Робърт Брандън

3.1. Интенционални състояния и езикови практики

3.1.2. Философска семантика и формална семантика

Едно от фундаменталните методологически задължения, управляващи представената тук теория, е *прагматизъм* относно отношенията между семантика и прагматика. Прагматизмът в този смисъл е възгледът, че това, за което приписванията на семантична съдържателност *служат*, е да обяснят нормативната значимост на интенционалните състояния, каквито са вярванията, и на речевите актове, каквито са твърденията. Затова критериите за адекватност, на които понятието за съдържание в семантичната теория трябва да отговаря, трябва да бъдат зададени от прагматичната теория, която се занимава със съдържателните интенционални състояния и изреченията, употребявани за тяхното изразяване в речеве актове. Идеята, че *философските* теории за значението или съдържанието трябва да засягат по-обширния прагматичен контекст, в рамките на който приписванията на съдържателност играят обяснителна роля, може да изглежда поставена под съмнение от автономността на *формалната* семантика. Но независимостта на формалната семантика от въпросите на прагматиката е само привидна.

[...]

Философският смисъл на една семантична теория се разкрива от това, с което тя като изследване на съдържателността може да допринесе към разбирането

на правилата за изпълнение на определени практики, най-вече на утвърждаването и заключаването. По този начин семантичната теория е включена като част от по-обширна обяснителна матрица, което дава съответно отражение и в начина, по който е правилно да разбираме семантичните интерпретанти, свързвани с това, което се интерпретира. Това означава, че е безсмислено да приписваме семантична структура или съдържание, което не върши прагматична обяснителна работа. Това, което теоретикът свързва с интерпретирани състояния или изрази, отговаря на изискванията за *семантичен* интерпретант или заслужава да се нарича теоретично понятие за *съдържание* само дотолкова, доколкото с негова помощ се дава обяснение на обстоятелствата, при които правилно утвърждаваме или заключаваме, както и на съответстващите на тези наши действия последствия. Да мет представя тази гледна точка по следния начин:

Терминът „семантика“, поне както обичайно се прилага към формализираните езици, обикновено обозначава систематично изследване на условията за истинност на изреченията на езика; целта на такова приписване на стойност, истина или неистина, на всяко правилно построено изречение на езика се възприема като вече установена и не получава обяснение в самата семантична теория... Класифицирането на изреченията на един формализиран език на истинни и неистинни е свързано с целите, за които искаме да употребяваме езика. Но когато имаме естествен език, той вече е в употреба; конструирането на семантика за езика би имало смисъл само като инструмент за систематичното описание на тази употреба, тоест като част от цяла теория на значението за езика, която в своята цялост дава обяснение на начина, по който той работи. Ако разбираме като семантична тази част от теорията, която се занимава с определянето на условията, при които всяко изречение от езика в конкретен случай на произнасянето му получава едната или другата стойност по истинност, останалата част от теорията трябва да свърже условията за истинност на изреченията с употребата, в която те са въввлечени, тоест с действителната практика на говорещите езика... семантична теория, която определя условията за истинност на изреченията на един език, получава своя смисъл от систематично свързване на понятията за истина и неистина с практиката на употреба на тези изречения^[1].

Най-същественото е, че философската семантична теория въплъщава задължението семантичните понятия, с които тя борави, да бъдат направени разбираеми чрез тяхната прагматична значимост. Формалната семантика отговаря на разбирането за *семантика* само дотолкова, доколкото имплицитно се предполага, че това изискване може да бъде удовлетворено чрез присъединяването към семантиката на някаква подходяща прагматика^[2].

[...]

Философската семантика се различава от формалната семантика по своя изявен интерес към отношението между употребата на семантичните понятия, от една страна, и прагматичните обяснения на практическите правила, управляващи функционирането на това, за което тези понятия се отнасят, от

друга страна. Философската семантика има задължението да обясни съдържанието на понятията като *съдържание, истина, заключаване, референция и репрезентация*, докато формалната семантика се задоволява с тяхното използване, приемайки ги за имплицитно разбираеми. Разликата между разработването на която и да било от двете вида семантики за изкуствени езици и за естествени езици е, че в първия случай не съществуват предшестващи правила, управляващи употребата на изразите, които семантичният теоретик трябва да има предвид. Тъй като езикът все още не е в употреба, теоретикът е свободен да *избира* асоциирането на съдържания с изрази, за да определи как трябва да бъде разбрана правилната им употреба. Но по отношение на естествените езици използването на семантични понятия от страна на теоретика не е синтетично (да даде правилната употреба на изрази, което преди това не са били подвластни на подобни правила), а аналитично (да класифицира и изрази предварително съществуващи правила за употреба).

3.1.3. Асоцииране на съдържание експлицитно чрез избор и имплицитното му пренасяне чрез практика

Философските семантични теории за изразите и състоянията, които вече изгряват нормативно артикулирани роли съответно в езиковата практика или в практическото разсъждаване на рационални дейтели, не могат да си позволят лука (на който се радват формалните семантики от всякакъв вид и дори философските семантики на изкуствените езици) да се опират на метод по *уговаряне*. Такива теории са задължени да обясняват в какво *се състои* асоциирането на съдържание с израз или състояние, тоест какво казваме или правим при приписването им на съдържание. На този етап на мнозина вече им се струва, че случаите на съдържателни *изречения* и на съдържателни *варвания* са различни. Разумно е да мислим за съдържанията на езиковите изрази като *пренесени* върху тях чрез начина на тяхната употреба. Шумовете и отпечатъците не означават нищо сами по себе си. Никой не мисли за тях като за *вътрешно* съдържателни. Моделът на знак „куче“ би могъл също да бъде употребен да изразява понятието, изразявано от модела на знак „кон“, или да не изразява изобщо никакво, както „глуб“. Те започват да изразяват пропозиции, да правят твърдения, да имат или изразяват концептуални или интенционални съдържания само когато са обхванати в езикова практика. Извън тяхната роля в човешката активност, извън нормите, наложени чрез нея над тяхното използване и заради които някои употреби са правилни, а други – неправилни, тези езикови средства са семантично безмълвни, инертни и мъртви.

Философските семантики на естествените езици трябва да започват следователно с наблюдението, че именно практиката на тези, които употребяват езика, пренася съдържание върху изреченията и изписванията, които са открити

мите, експлицитно експресивни действия, коректността на които зависи от тази практика. Дали нещо подобно е вярно за интенционалните състояния? Съществуват някои важни асиметрии между двата случая. Има популярна линия на мислене, вече загатната, според която историята относно асоциирането на съдържание със състояния и нагласи, най-вече вярвания, които получават израз в такива езикови действия, трябва да бъде съвсем различна. Същественният въпрос е как да разбираме *употребата* на езика, в която се състои прагматичната значимост на речевите актове и която следователно пренася семантично съдържание върху тези речеви актове, а така и индиректно върху изразите, включени в тях. Един начин да разбираме употребата е *инструментално*. Тази линия на мислене може да бъде проследена назад до Лок, който разбирал речта като инструмент за споделяне на мисли или идеи. То е успешно, когато шумът, издаван от говорещия, предизвиква у слушателите идея със същото съдържание като това, внушавано от речевия акт.

Съвременните разработки на този подход разглеждат „неестественото“ значение като вкоренено в способността на индивидите преднамерено да обогатяват сигналите със значение, като ги произвеждат с намерението да бъдат разбрани по определен начин от техните слушатели. Според картината на Грайс^[3] упражняващите езика *правят* така, че техните изрази да имат определено съдържание, като ги произвеждат с намерението другите да *приемат*, че те имат това съдържание. По-конкретно, едно твърдение се разбира като израз на вярване в смисъл, че изречението е произведено с намерението тези, които го чуят, да придобият определено вярване благодарение на разпознаването на това, че говорещият е произнесъл изречението с намерението тези, които го чуят, да добият това вярване благодарение на разпознаването на същото това намерение. По този начин идеята за това един езиков израз да има някакво значение е получена от способността на потребителите на езика преднамерено да произнесат нещо с някакво значение. По донякъде различни пътища Люис, Бенет и Сърл развиват този инструментален модел, като показват как можем да изградим върху тези комуникативни *интенции* слой от *конвенции* по такъв начин, че членовете на една езикова общност да са освободени в повечето случаи от това да изследват обстойно своите вярвания и намерения при избирането и интерпретирането на своите коментари^[4]. Фундаментът, върху който почива конвенционалната смисленост на езиковите актове и изрази, запазва тяхното интенционално използване като средство за постигането на експлицитно предвиждана цел^[5].

Розенбърг нарича тази обяснителна стратегия „действителна семантика“, защото езиковото значение се обяснява чрез предшестваща способност за включване в практическо разсъждаване^[6]. Ясно е, че ако прагматичната употреба на езика, която пренася семантично съдържание върху изказванията и изразите, се разбира по този начин, то съдържателността на интенционалните състояния като вярвания, желания и намерения трябва да бъде разбрана предварително

и следователно според някакъв друг метод. Деятелната семантика разглежда съдържателността на изказванията като произлизаща от тази на интенционалните състояния. Съдържанието на едно твърдение произлиза от съдържанието на вярването, което то изразява, и от съдържанието на намерението то да бъде разбрано като изразяващо това вярване. Следователно трябва да е възможно да говорим смислено за съдържанията на вярванията и намеренията преди и независимо от позоваването на този тип разказ относно употребата на езиковите изрази. Според този модел на употреба или използване тяхното съдържание не може да бъде схващано като пренесено върху тях от начина, по който са употребени или използвани^[7].

Това, че съдържанието на интенционалните състояния не може да се разбира като пренесено върху тях от правила, от които зависи тяхната значимост – кога е правилно да ги изпитваме и какви са правилните следствия на тяхното изпитване, – е вярно само в случай, че единственият кандидат за пренасяща съдържанието употреба е преднамереното инструментално използване за гарантиране на *експлицитно* предвижданата цел да бъдат разбрани като притежаващи определено съдържание. Това не означава, че семантично съдържание не може да се пренесе върху интенционални състояния чрез правила, дадени *имплицитно* в начина, по който тези състояния се третираат на практика. Според такава концепция пренасянето на съдържание може да е страничен ефект на начина, по който те са третирани, без да е изпълнено изискването някой експлицитно да има намерение да го пренесе чрез поведението си. Функционалистките подходи към съдържанието, разбрани в широк смисъл, са от този тип. Според това разбиране интенционалните състояния имат съдържание благодарение на ролята, която те играят, при правилното функциониране на някаква система, от която те са част. Влизането в определено състояние е нещо, което се извършва правилно при определени обстоятелства, които зависят от функционалната интерпретация на системата, и има определени правилни следствия. Заедно тези правила за вход и изход, предпоставки и следствия определят функционалната роля на състоянието в системата. Според функционалистката обяснителна стратегия благодарение на това, че играят тази роля, че подлежат на тези правила за преход, интенционалните състояния имат съдържанието, което имат.

Превод Мириян Асенов

Om Robert B. Brandom, Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Cambridge, London, Harvard University Press, 1998

Бележки

[1] Michael Dummett, *Frege's Philosophy of Language*. New York: Harper and Low, 1973, с. 413. Възгледът, който Дамет защитава в този откъс, се различава от този, разработван в настоящия труд, по това, че той се занимава само със съдържателността на езиковите изрази, а не с тази на интенционалните състояния и нагласи по-общо; той разглежда само обусловената от истината семантична интерпретация и не изяснява същностния нормативен характер на езиковите практики, които съставляват употребата или работата на езика.

[2] Пример на признаване на нуждата да се плати тази цена, имплицитно зададена, например, в семантиката на възможните светове, е „Езици и език“ на Дейвид Луис в *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, том 7, ред. Keith Gunderson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), с. 3–35, пренечатано в *Lewis's Philosophical Papers* (New York: Oxford University Press, 1983), глава 11. Обяснението на Луис на това, какво е за семантичните интерпретации да бъдат свързани правилно с изрази чрез употребата на езика, зависи от неговото понятие за *конвенция*, което се позовава на пропозиционално съдържателни *намерения* и вярвания и затова не може да бъде разширено до обяснение на прагматиката, съответстваща на съдържателността на такива интенционални състояния. В *Inquiry* (Cambridge: MIT Press, 1984) Robert Stalnaker предлага обяснение на това, какво е за множество от възможни светове да бъдат свързани с пропозиционалните съдържания на интенционални състояния като вярване, позовавайки се само на възможността от интенционална интерпретация на разумно поведение.

[3] H. P. Grice, “Meaning,” *Philosophical Review* 66 [1957]: 377–388. Вж. също Stephen Schiffer, *Meaning* [New York: Oxford University Press, 1972].

[4] David Lewis, *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), и ‘Languages and Language’; Jonathan Bennett, *Linguistic Behavior* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); John Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); и *Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

[5] Дейвидсън приема, че този модел на комуникация води до това, че споделянето на един език да е просто практическа, хипотетична необходимост – за членовете на една езикова общност е удобно да употребяват същите шумове, за да изразяват същите мисли, защото това минимизира нуждата от експлицитно теоретизиране относно намеренията, с които шумовете се произвеждат. Но очакванията или навиците на другите говорещи нямат никакъв авторитет върху това, как е коректно да бъде разбран всеки един индивид. Важното е как говорещият възнамерява да бъде разбран или интерпретиран. Рафинираната позиция на Дейвидсън обаче се различава от другите, споменати в тази връзка, във важни аспекти, тъй като той не приема съдържанията на тези комуникативни намерения да могат да бъдат осмислени предварително, отделно от взаимната интерпретация на събеседниците. Казано по друг начин, намерението да бъде интерпретиран по един начин вместо по друг, което Дейвидсън правилно приема за съществено за смислеността на обикновения дискурс, може да бъде разбрано като имплицитно, а не като пропозиционално експлицитно, като намерение в действие вместо като отделно индивидуализируемо първично намерение. Затова включването на такова намерение може да се схваща като автоматично одобрение, гадено на едно изказване, благодарение на факта, че при повдигане на въпроса и при искрено отричане от страна на говорещия на намерението да бъде разбран по определен начин, това би било доказателство, че то е било интерпретирано погрешно. Такъв възглед съществено се различава от грайсианската картина на значенията като наложени върху изказванията

чрез предварително съдържателни намерения на говорещите, въпреки че Дейвидсън невинаги внимава да отбелязва разликата.

[6] Jay Rosenberg, *Linguistic Representation* (Dordrecht: D.Reidel, 1975), глава 2.

[7] Тази мисъл довежда Джон Сърл (*Intentionality* [Cambridge: Cambridge University Press, 1983]) до настояването, че интенционалността на интенционалните състояния за разлика от тази на езиковите изрази трябва да им е *присъща*. С други думи, Сърл подкрепя възгледа, характерен за деятелната семантика, че „ аз налагам интенционалност върху моите изказвания, като преднамерено пренасям върху тях определени условия на удовлетвореност, които са условията на удовлетвореност на определени психологически състояния“ (с. 28). Следователно той трябва да разграничава рязко съдържателността на изказванията от тази на интенционалните състояния, които те изразяват: „Тъй като изреченията – звуците, които излизат от нечия уста или знаците, които някой изписва върху хартия – са, от една страна, просто обекти в света като всички други обекти, тяхната способност да репрезентират не им е присъща, но е производна от интенционалността на съзнанието. Интенционалността на менталните състояния, от друга страна, не е извлечена от някакви по-първични форми на интенционалност, но е присъща на самите състояния. Един деятел употребява изречение, за да направи изявление или да зададе въпрос, но той не употребява по същия начин своите вярвания или желания, той просто ги има“ (с. vii–viii). Така „това, че вярването има дадени условия на удовлетвореност, не е нещо наложено върху вярването чрез това, че то е употребявано по какъвто и да било начин. На едно вярване е присъщо да е репрезентация в следния смисъл: то просто се състои от интенционално съдържание и психологически модус... [Погрешно е това, че] за да има репрезентация, трябва да има деятел, който употребява някакъв предмет като репрезентация. Това е вярно за картините и изреченията, тоест за производната интенционалност, но не за интенционалните състояния“ (с. 22). Възгледът, че интенционалността или съдържателността на интенционалните състояния и нагласи им е *присъща*, е донякъде корелатът в областта на философската семантика на метода на *уговаряне* във формалната семантика. Теоретикът приема, че интенционалните състояния са тъкмо този вид неща, които вървят заедно с интенционално (обикновено пропозиционално или репрезентационално) съдържание. Това е стратегията на Декарт – менталното е отлично като това, което по естеството си е *за* други неща (то е този тип неща, в което другите неща имат *обективна* реалност). Теоретикът може да говори за следствията на такава съдържателност, но от него не може да се очаква да каже нещо съществено по въпроса, в какво се състои тази съдържателност, отделно от тези следствия. Затова Сърл отрича възможността да се анализира интенционалността, приемайки вместо това, че „интенционалността е, така да се каже, базисно свойство на съзнанието“ (с. 4–15).

Едно хубаво разбъркване на епитафий

Доналд Дейвидсън

Гудман Ейс е писал комедийни радиосериали. Според Марк Сингер Ейс често говорел по начина, по който пишел:

Вместо да взема за гранит¹, че Ейс говори директно, слушателят трябва да е нащрек за някое *entre nous* и мен²... или от много лице не сме се виждали³. По общ работник начин⁴ той ще маневрира, докато намери идеалната фраза за ситуацията, удряйки звездя точно върху палеца⁵. Внимателният събеседник може да се опита да се сражава с него в едно объркване на остроумието⁶. Преследвайки този пинакъл на успеха⁷, аз

¹ В израза *take for granted* („вземам за дадено“) последната дума звучи подобно на думата за гранит (*granite*), с която е заменена в текста. – Бел. пр.

² *Entre nous* на френски означава „между нас“. Изглежда, „*entre nous* и мен“ тук е употребено вместо израза „между теб и мен“. – Бел. пр.

³ *Long time no see* на английски означава „от много време не сме се виждали“. Тук *time* („време“) е заменено с *face* („лице“). – Бел. пр.

⁴ *Roundabout* („общ работник“) звучи подобно на *roundabout* („заобиколен“). – Бел. пр.

⁵ *To hit the nail right on the head* („да ударим звездя точно върху главата“) е идиоматичен израз със значение, подобно на това на „да уцелиш точно в десетката“. Тук думата *head* („глава“) е заменена с *thumb* („палец“). – Бел. пр.

⁶ *Battle of wits* (буквално „битка на ума, остроумието“) означава схватка, при която е важен умът, а не силата. Тук думата *battle* („битка“) е заменена с подобно звучащата на английски дума *baffle* („обърквам, смайвам“). – Бел. пр.

⁷ Изразът *pinnacle of success* означава „връх, връхна точка на успеха“. Тук думата *pinnacle* („връх, връхна точка“) е заменена със звучащата почти по същия начин дума *pinnacle* („пинакъл“), която означава вид игра на карти. – Бел. пр.

често си разрушавах мозъка⁸, стремейки се към клоунско постижение⁹, но kokoшките на Ейс винаги идваха вкъщи да се некам¹⁰. От време на време Ейс по глупашки¹¹ начин ще монотонизира разговора с остроумие, твърде смешно, за да бъде споменато. Пладне време беше¹² някой да го победи в неговата собствена игра, но аз така и не успях; прекръсти очите ми и се надявай да умра¹³, той винаги побеждаваше с палци наголу^{14, 15}.

Прибедох този гълъг цитат, защото философите имат склонността да пренебрегват или омаловажават вида езикова употреба, илюстриран от този пасаж. Джонатан Бенет например пише:

Съмнявам се някога да съм присъствал на нещо подобно на това някой да извика „Вода!“ като предупреждение за пожар, знаейки какво означава „Вода!“ и знаейки, че слушателите му също знаят, но мислейки, че те биха очаквали той да гаде на „Вода!“ нормалното значение на „Пожар!“¹⁶.

Бенет добавя, че „макар и такива неща да могат да се случат, те се случват рядко“. Аз мисля, че такива неща се случват непрекъснато; всъщност ако генерализираме условията по естествен начин, този феномен е повсеместен.

Примерите на Сингер са специални в няколко отношения. Един малапропизъм¹⁷ не е нужно да е забавен или изненадващ. Не е нужно да се основава на клише

⁸ Изразът *rack my brain* (буквално „измъчвам си мозъка“) има значение подобно на нашето „блъскам си главата“. Тук думата *rack* („измъчвам, изтезвавам“) е заменена с подобно звучащата на английски *wreck* („разбивам, разрушавам“). – Бел. пр.

⁹ Изразът *crowning achievement* означава „върховно постижение“. Тук думата *crowning* („висш“, „върховен“) е заменена с подобната по звучене *clowning* („държи се като клоун“). – Бел. пр.

¹⁰ Идиоматичният израз *chicken come home to roost* (буквално „kokoшките се прибират вкъщи да спят“) значи да посрещна последствията за някаква своя (недобра) постъпка. Тук *roost* („лягам си, прибирам се да спя“) е заменено с подобно звучащото на английски *roast* („нека се“). – Бел. пр.

¹¹ Тук изглежда, че *jersksome*, което прилича на *jerksome* („глупашки“) е заменено с близкото по звучене на английски *irksome* („досаден“). – Бел. пр.

¹² Идиоматичният израз *it's high time* (буквално „високо време е“) има същото значение като нашето „крайно време е“. Тук *high time* („високо време“) е заменено с *high noon* („пладне“). – Бел. пр.

¹³ Идиоматичният израз *cross my heart and hope to die* (буквално „прекръсти сърцето ми и се надявай да умра“) се използва, когато говорещият иска да подчертае, че това, което е казал преди това, е истина (поест значението му е подобно на „Честна дума!“, „Късна се!“). Тук *heart* („сърце“) е заместено с *eyes* („очи“). – Бел. пр.

¹⁴ Идиоматичният израз *to win hands down* (буквално „да победя с ръце наголу“) означава „да победя много лесно“. Тук *hands* („ръце“) е заместено с *thumbs* („палци“). – Бел. пр.

¹⁵ *The New Yorker*, 4 април 1977, с. 56.

¹⁶ Jonathan Bennett, *Linguistic Behaviour*, Cambridge, 1976, p. 186. Donald Davidson, 1985.

¹⁷ „Малапропизъм“ означава (обикновено несъзнателна) неправилна употреба или изопачаване на дума или фраза, особено когато последната звучи подобно на иманата предвид, но е смешно нелепа в контекста. – Бел. пр.

и, разбира се, не е нужно да е преднамерен. Не е нужно да има игра на гуми, нито пък загатване за преднамерен каламбур. Можем да се усмихнем на някой, който казва „Води напред, а ние ще предхождаме“, или с Арчи Банкър – „Трябва ни малко смях, за да разчупим моногамността“, защото е казал нещо, което, като се има предвид обичайното значение на гумите, е нелепо или забавно. Хуморът обаче е случаен.

Малапропизмите на Ейс обикновено имат някакъв смисъл, когато гумите се вземат по стандартния начин, както „Фамилиарността поражда опит“¹⁸ или „Ние всички сме кремирани еднакви“¹⁹, но това не е съществено („пинакъл на успеха“). Това, което е интересно, е фактът, че във всичките тези случаи слушателят няма трудност да разбере говорещия по начина, по който говорещият желае.

Това постижение от страна на слушателя не е трудно да се обясни. Слушателят осъзнава, че „стандартната“ интерпретация не може да бъде търсената интерпретация; от незнание, по невнимание или нарочно говорителят е използвал гума, подобна по звучене на тази, която щеше „правилно“ да изрази това, което той има предвид. Абсурдността или неуместността на това, което говорителят би имал предвид, ако гумите му бяха взети по „стандартния“ начин, играят ролята на предупреждение за слушателя за трик или за грешка; подобие то в звученето го насочва към правилната интерпретация. Разбира се, има много други начини, чрез които слушателят би могъл да схване; подобие то в звученето не е съществено за малапропизма. Нито в общия случай се изисква говорителят да използва истинска гума: по-голямата част от „Джаберуоки“²⁰ е понятна при първо слушане.

Що се отнася до разбирането, изглежда маловажно кой прави грешка и дали има такава. Когато за първи път четох текста на Сингер за Гудман Ейс, си мислех, че гумата *malaprop*²¹, въпреки името на героинята на Шеридан²², не е съществително име, което може да се използва на мястото *malapropism*²³. Оказа се, че

¹⁸ В английската поговорка *Familiarity breeds contempt* („Фамилиарността поражда презрение“) гумата *contempt* („презрение“) тук е заменена със сходно звучащата гума *attempt* („опит“).

¹⁹ В *We are all created equal* („Ние всички сме създадени еднакви“) гумата *created* („създаден“) е заменена с подобната по звучене *cremated* („кремиран“).

²⁰ Стихотворение от книгата *Алиса в огледалния свят* на Луис Карол, което започва така:

Бе сладне и честлините комбурси
тарляха се и свреиваха във плите;
съвсем окласни бяха тук штрупите
и отма равапсапваха прасурси.
(Превод Стефан Гечев) – Бел. пр.

²¹ Малапропизъм. – Бел. пр.

²² Терминът „малапропизъм“ идва от името на госпожа Малапроп – героиня от пиесата на Р. Шеридан „Съперниците“ (1775). – Бел. пр.

²³ Малапропизъм. – Бел. пр.

грешката е моя. Не че това имаше значение: аз знаех какво има предвид Сингер, въпреки че грешах за думата; щях да схвана по същия начин иманото предвид от него, ако не аз, а той грешеше. Можеше да грешим и двамата и нещата пак да текат така гладко.

Това говорене за грешка или заблуждение не е нито мистериозно, нито може да бъде обект на философско съмнение. Аз грешах относно това, какво би казал един добър речник, или това, което бих могъл да открия, като накарам група експерти, на чийто вкус или компетентност се доверявам, да гласуват. Но грешката или заблуждението от този вид заедно с асоциираното понятие за правилна употреба не са философски интересни. Ние искаме по-дълбоко понятие за това, какво гумите, когато са казани в контекст, означават; и подобно на плиткото понятие за правилна употреба, искаме дълбокото понятие да разграничава между това, какво един говорещ в даден случай има предвид, и какво неговите гуми значат²⁴. Широко разпространеното съществуване на малапропизми и техните подобни застрашава разграничението, защото тук иманото предвид значение идва на мястото на стандартното значение.

Аз приемам обаче, че не трябва да позволяваме на нищо да заличи или дори замъгли разграничението между това, което говорещият има предвид, и буквалното значение. За да запазим разграничението, ще трябва, както ще се аргументирам, да променим някои общоприети възгледи за това, какво означава да „знаеш един език“, или за това, какво е естествен език. В частност ще трябва да направим разграничение между това, което е буквално в езика, и това, което е конвенционално или установено.

Ще направя опит да характеризирам това, което наричам „буквално значение“. Терминът е твърде обрасъл с философски и други добавки, за да може да ни е от особена полза, затова нека нарека това, което ме интересува, *първо значение*. Понятието се отнася до гуми и изречения, произнесени от определен говорител в определена ситуация. Но ако ситуацията, говорителят и публиката са „нормални“ или „стандартни“ (в смисъл, който тук няма да бъде обясняван повече), тогава първото значение на едно произнасяне ще бъде това, което трябва да бъде намерено чрез консултиране с речник, базиран на актуалната употреба (като *Webster's Third*). Грубо казано, първото значение идва първо в реда на интерпретацията. Например ние нямаме шанс да си обясним образа в следните стихове, ако не знаем какво е значело *foison* по времето на Шекспир:

Speak of the spring and foison of the year
 (Говори за пролетта и жътвата [foison] на годината)
The one doth shadow of your beauty show,
 (Едната показва сянка на твоята красота,)

²⁴ „Имам предвид“ и „знача“ на английски се предават с една и съща дума (*mean*). – Бел. пр.

*The other as your bounty doth appear...
(Другата се показва като твоята щедрост...)*²⁵

Малко неща тук могат да бъдат взети буквално, но ако не знаем буквалното, или първото, значение на думите, ние няма да схванем и не можем да си обясним образа.

Но „редът на интерпретацията“ съвсем не е ясен. Защото има случаи, когато може първо да се опитаме да отгатнем образа и така да стигнем до първото значение. Това би могло да стане с думата *tires* в същия сонет:

*On Helen's cheek all art of beauty set,
(Цялата красота върху бузата на Елена взети,)
And you in Grecian tires are painted new.
(И ти в гръцки одежди [tires] ще си нарисуван нов.)*²⁶

И, разбира се, често се случва да успеем да открием буквалното значение на дума или фраза, като първо разберем към какво се домогва говорителят.

Един по-добър начин за разграничаване на първото значение е чрез интенциите на говорителя. Интенциите, с които се извършва един акт, обикновено са еднозначно подредени от релацията на цел и средство (като тази релация може да е или да не е каузална). Така например поетът иска (нека приемем) да възхвали красотата и щедростта на своя покровител. Той прави това, като използва образи, които казват, че въпросната личност притежава всичко добро, което може да бъде намерено в природата или в мъж или жена. Той прави това на свой ред, като употребява думата *tire* да означава *attire*²⁷ и думата *foison* да означава *harvest*²⁸. Редът, въведен тук с „като“, може да бъде обърнат, като се използва фразата „за да“. В „за да“ последователността първото значение е първото от реферираниите значения. (Изразът „с интенцията да“ също върши работа.)

Да предположим, че Диоген изрича думите „Бих искал да се поместиш, за да не ми правиш сянка“ (или техния гръцки еквивалент) с интенцията да произнесе

²⁵ Шекспир, Сонет 53. – Бел. авт.

В превод на Валери Петров:

Виж пролетта и есента узряла.

Как твоята хубост в първата личи!

Във другата е щедростта ти цяла... – Бел. пр.

²⁶ В превод на Валери Петров:

И на Елена дивната осанка

рисува теб в костюм от древността. – Бел. пр.

²⁷ „Облекло“. – Бел. пр.

²⁸ „Жътва, прибиране на реколтата“. – Бел. пр.

гуми, които ще бъдат интерпретирани от Александър като истинни, ако и само ако Диоген би искал той да се помести, за да не прави сянка на Диоген, и това с интенцията да накара Александър да се помести, за да не му прави сянка, и това с интенцията да остави добър анекдот за следващите поколения. Разбира се, това не са всички интенции, които участват. Ще ги има и интенциите на Грайс някои от тези цели да бъдат постигнати посредством разпознаването от страна на Александър на някои от участващите интенции. Интенцията на Диоген да бъде интерпретиран по определен начин изисква такава саморефериреща интенция, както и интенцията му да поиска от Александър да се помести. По принцип първата интенция в последователността, за която се изисква да има тази характеристика, определя първото значение.

Тъй като един говорител по необходимост има интенцията първото значение да бъде схванато от публиката му и то бива схванато, ако комуникацията е успешна, няма да изгубим нищо в изследването на първото значение, ако се концентрираме върху знанието или способността, които един слушател трябва да има, за да интерпретира един говорител. За да може говорителят да бъде разбран, това, което той знае, трябва да съответства на нещо, което знае интерпретаторът, защото, ако говорителят е разбран, той е интерпретиран така, както е искал да бъде интерпретиран. Способностите на говорителя, които отиват отвъд това, което се изисква от един интерпретатор – измисляне и моторен контрол, – не ме интересуват тук.

Нищо от казаното дотук не ограничава първото значение до езика; това, което характеризирахме, е (приблизително) неестественото значение на Грайс, което се отнася до който и да било знак или сигнал с търсена интерпретация. Какво трябва да се добави, ако искаме да ограничим първото значение до лингвистичното значение? Мисля, че обичайният отговор би бил, че при езика слушателът има споделена с говорителя една сложна система или теория; система, която прави възможно артикулирането на логически отношения между произнасянията и обяснява способността да се интерпретират нови произнасяния по систематичен начин.

Този отговор е предлаган под една или друга форма от много философи и лингвисти и аз приемам, че в някакъв смисъл той трябва да е верен. Трудността се състои в това да се изясни какъв е този смисъл. Отделната, специфична трудност, с която се занимавам в тази статия (защото има много други), може да стане видима, като се изложат три правдоподобни принципа, касаещи първото значение в езика: можем да ги характеризираме накратко, като кажем, че те изискват първото значение да е систематично, споделено и подготвено.

(1) *Първото значение е систематично.* Един компетентен говорител или интерпретатор е способен да интерпретира произнасяния, своите собствени или тези на други, на базата на семантичните свойства на частите или гумите, в произнасянето и на базата на структурата на произнасянето. За да е възможно

това, трябва да съществуват систематични отношения между значенията на произнасянията.

(2) *Първите значения са споделени.* За да могат да комуникират успешно и правилно, говорителят и интерпретаторът трябва да имат общ метод за интерпретация от вида, описан в (1).

(3) *Първите значения се управляват от научени конвенции или регуларности.* Систематичното знание или компетентност на говорителя или интерпретатора е научено преди отделните случаи на интерпретация и е конвенционално по характер.

Сигурно никои не се съмнява, че има трудности с тези условия. Един пример е двусмислието: често „една и съща“ гума има повече от една семантична роля, в резултат на което интерпретацията на произнасянията, в които се среща, не е еднозначно фиксирана от споменатите дотук черти на интерпретаторската компетентност. Въпреки че езиковите и други черти на контекста на произнасянето често определят една правилна интерпретация, не е лесно или вероятно дори възможно да се определят ясни правила за справяне с двусмислеността. Има много други въпроси относно това, какво се изисква от компетентния интерпретатор. Не изглежда правдоподобно да има стриктно правило, определящо случаите кога трябва да придаваме значение на реда на свързаните в конюнкция изречения: разликата между „Те се ожениха и имаха дете“ и „Те имаха дете и се ожениха“. Интерпретиращите несъмнено могат да правят тези разграничения. Но част от основната теза на тази статия е, че много от това, което те могат да правят, не трябва да се разглежда като част от тяхната базова *езикова* компетентност. Разликата между това, което се има предвид или се имплицира при употребата на „но“ вместо на „и“, ми изглежда друго нещо, защото никакъв *common sense*, който не е подплатен с езикови знания, не би дал възможност на интерпретатора да я разбере.

Пол Грайс направи повече от всеки друг за да привлече вниманието ни към тези проблеми и да ни помогне да ги разрешим. В частност той показва защо е съществено да се прави разлика между буквалното значение (вероятно това, което аз наричам първо значение) на думите и това, което често се имплицира (или подразбира) от някой, който използва тези думи. Той направи обект на своето изследване общите принципи, които стоят зад способността ни да разбираме такива имплицатури, и тези принципи, разбира се, трябва да бъдат известни на говорителите, които очакват да бъдат разбрани на тяхна основа. Въпросът за това, дали знанието на тези принципи трябва да се включи в описанието на езиковата компетентност, може да не трябва да се решава: от една страна, те са неща, които един умен човек често би могъл да разбере без предварителен опит или обсъждане, а са и неща, без които бихме могли да минем. От друга страна, те са пример за вид умение, което очакваме от интерпретиращия и без което комуникацията би обедняла твърде много.

Засягам тези неща само за да ги разгранича от проблема, възникващ с малапропизмите и подобните на тях. Всички проблеми, засегнати в последните два параграфа, се отнасят до способността да се интерпретират гуми и конструкции от вида, покриван от нашите условия (1) – (3); въпросите бяха какво се изисква за такава интерпретация и до каква степен различни компетентности трябва да се разглеждат като езикови. Малапропизмите въвеждат изрази, за които не са предварително научени, или познати изрази, които не могат да бъдат интерпретирани с никоя от способностите, обсъждани досега. Малапропизмите попадат под различна категория, категория, която може да включва такива неща като способността ни да възприемаме добре образувано изречение там, където в действителност произнасянето е било непълно или граматически изопачено, способността ни да интерпретираме гуми, които не сме чували никога преди, да поправяме грешки на езика или да се справяме с нови идиолекти²⁹. Тези феномени застрашават стандартните описания на езиковата компетентност (включително описания, за които аз съм отговорен).

Как трябва да разбираме или да модифицираме (1) – (3) за да включим малапропизмите? Принцип (1) изисква компетентният интерпретатор да бъде подготвен да интерпретира произнасяния на изречения, които той или тя никога не е чувал произнесени преди това. Това е възможно, защото интерпретаторът може да научи семантичната роля на всяка от краен брой гуми или фрази и може да научи семантичните последици от краен брой начини за свързване. Това е достатъчно, за да се обясни способността да се интерпретират произнасяния на нови изречения. И тъй като начините за свързване могат да бъдат прилагани върху вече приложени начини за свързване, няма ясна горна граница на броя на изреченията, чиито произнасяния могат да бъдат интерпретирани. По този начин интерпретаторът има система за интерпретиране на това, което чува или казва. Може да мислите за тази система като за машина, която, когато ѝ се подаде произволно произнасяне (заедно с определени параметри, свързани с обстоятелствата на произнасянето), произвежда интерпретация. Модел за такава машина е теория за истината, повече или по-малко следваща дефиницията на истината, дадена от Тарски. Тя осигурява рекурсивно характеризирани на условията за истинност на всички възможни произнасяния на говорителя и го прави чрез анализ на произнасяния в термините на изречения, изградени посредством крайния брой гуми и крайния брой начини на свързване. Често съм давал аргументи, че владенето на такава теория би било достатъчно за интерпретацията³⁰. Тук обаче няма причина да се занимаваме с детайлите на теорията, която може

²⁹ Идиолектът е вариантът на езика, използван от отделния човек. В него се включват специфичните за индивида гуми, изрази, граматически конструкции и произношение. – Бел. пр.

³⁰ Вж. текстовете за радикалната интерпретация в книгата му *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984.

адекватно да моделира способността на интерпретиращия. Всичко, което е от значение в настоящата дискусия, е, че теорията има крайна база и е рекурсивна, и това са характеристики, за които повечето философи и лингвисти са съгласни.

Когато се казва, че една експлицитна теория за интерпретирането на говорителя е модел на езиковата компетентност на интерпретатора, това не значи, че интерпретаторът знае някаква такава теория. Разбира се, възможно е повечето интерпретатори да могат да бъдат подтикнати да потвърдят, че знаят някои от аксиомите на една теория на истината; например че една конюнкция е истинна, ако и само ако всеки от конюнктите е истинен. И вероятно те знаят също и теореми от вида на „Произнасяне на изречението ‘Има живот на Марс’ е истинно, ако и само ако има живот на Марс по време на произнасянето“. От друга страна, никой в момента няма експлицитно знание на една напълно задоволителна теория за интерпретирането на говорещите някой естествен език.

Във всеки случай твърденията за това, какво представлява една задоволителна теория, не са, както казах, твърдения за пропозиционалното знание на интерпретатора, нито са твърдения относно детайли на вътрешния начин на работа на някаква част от мозъка. Те са по-скоро твърдения относно това, какво трябва да се каже, че дава задоволително описание на компетентността на интерпретатора. *Ние* не можем да опишем какво може да прави един интерпретатор, без да се обърнем към някакъв вид рекурсивна теория. Нищо няма да се добави към тази теза, ако се каже, че ако теорията описва коректно компетентността на един интерпретатор, някакъв механизъм в него трябва да кореспондира на теорията.

Принцип (2) казва, че за да е успешна комуникацията, трябва да има споделен систематичен метод за интерпретация. (По-нататък ще приемам, че няма вреда да наричам такъв метод теория, както ако интерпретаторът използваше теорията, която ние използваме, за да опишем неговата компетентност.) Споделеността се свежда до следното: интерпретаторът използва своята теория, за да разбере говорителя; говорителят използва същата (или еквивалентна) теория, за да направлява говоренето си. За говорителя теорията е за това, как интерпретаторът ще го интерпретира. Очевидно този принцип не изисква говорителят и интерпретаторът да говорят един и същ език. Огромно удобство е, че много хора говорят по подобен начин и затова могат да бъдат интерпретирани по повече или по-малко същия начин. Но по принцип комуникацията не изисква двама души да говорят един и същ език. Това, което трябва да е споделено, е разбирането на думите на говорителя от интерпретатора и говорителя.

Поради причини, които ще станат ясни, аз не мисля, че принципи (1) и (2) са несъвместими със съществуването на малапропизми; проблем се появява едва когато те се комбинират с принцип (3). Преди обаче да обсъдим пряко принцип (3), искам да направя едно привидно отклонение.

Заплетеният въпрос, който искам обсъдя, може да бъде разграничен от някои сходни неща, като използваме едно разграничение, направено от Кийт Донелан, както и нещо, което той казва в негова защита. Донелан прави едно знаменито разграничение между две употреби на определените описания. *Референциалната* употреба се илюстрира, както следва: Джонс казва „Убиецът на Смит е луд“, имайки предвид, че определен човек, за когото той (Джонс) смята, че е убил Смит, е луд. Донелан казва, че дори ако човекът, за когото Джонс вярва, че е убил Смит, не е убил Смит, Джонс е реферирал човека, когото е имал предвид; и ако този човек е луд, Джонс е казал нещо истинно. Същото изречение може да се употреби *атрибутивно* от някой, който иска да утвърди, че убиецът на Смит, който и да е той, е луд. В този случай говорителят не казва нещо истинно, ако никои не е убил Смит, нито е реферирал някого.

В отговор Алфред Макай възразява, че Донелан има същата теория на значението като Хъмпти-Дъмпти³¹: „Когато аз използвам една дума“, каза Хъмпти-Дъмпти, ... ‘тя значи само това, което аз избирам да значи“. В разговора, който се е водил преди това, той е използвал думата „слава“ да значи „един хубав съкрушителен аргумент“. В отговор Донелан обяснява, че интенциите са свързани с очакванията и че ти не може да имаш интенцията да постигнеш нещо по някакъв начин, без да вярваш или очакваш, че този начин ще доведе или поне би могъл да доведе до желанния резултат. Поради това говорителят не може да има интенцията да има предвид нещо с това, което казва, без да вярва, че публиката ще интерпретира думите му в съответствие с тази интенция (кръгът на Грайс). Донелан казва:

Ако сега завърша този отговор към Макай с изречението „Има слава за вас“, аз бих могъл да бъда обвинен в арогантност и без съмнение в преувеличаване на силата на казаното от мен, но като се има предвид фонът, не мисля, че бих могъл да бъда обвинен в казване на нещо безсмислено. Аз ще бъда разбран и нима няма да имам предвид със „слава“ „един хубав съкрушителен аргумент“?³²

Аз харесвам този отговор и приемам оригиналното разграничение на Донелан между две употреби на описанията (има много повече от две). Както изглежда обаче, с *някои* от възгледите на Донелан не съм съгласен, защото за разлика от него почти не виждам връзка между отговора на възражението на Макай и бележките върху референцията. Причината е следната. Макай казва, че не можеш да промениш това, което думите значат (и с това тяхната референция, ако е релевантна,) като просто имаш интенцията за това; отговорът е, че това действително е така, но можеш да промениш значението при условие, че вярваш

³¹ Герой от *Алиса в огледалния свят* на Луис Карол. – Бел. пр.

³² Keith Donnellan, ‘Putting Humpty Dumpty Together Again’, *The Philosophical Review*, 77 (1968), p. 213. Статията на Alfred MacKay, ‘Mr. Donnellan and Humpty Dumpty on Referring’, излезе в същия брой на *The Philosophical Review*, pp. 197–202.

(и вероятно вярата ти е оправдана), че интерпретиращият има адекватната нишка за новата интерпретация. Може преднамерено да си осигурил тази нишка, както прави Донелан за неговото заключително „Има слава за вас“.

Проблемът е, че оригиналното разграничение на Донелан няма нищо общо с гуми, които си променят значението или референцията. Ако при референциалната употреба Джонс реферира някой, който не е убил Смит, като използва описанието „убиеца на Смит“, референцията съвсем не е постигната благодарение на нормалното значение на гумите. Поради това гумите трябва да имат своята обичайна референция. Всичко, което е нужно, ако искаме да приемем този начин на описване на ситуацията, е твърд смисъл в разликата между това, какво значат или реферират *гумите*, и какво имат предвид³³ или реферират *говорещите*. Джонс може да е реферирал някой груг, като е използвал гуми, които реферират убиеца на Смит; това е нещо, което той може да е направил от незнание или преднамерено. По подобен на начин стоят нещата и с твърдението на Донелан, че Джонс е казал нещо истинно, когато е казал „Убиецът на Смит е луг“, стига човекът, за когото той (грешно) вярва, че е убил Смит, да е луг. Джонс е казал нещо истинно, като е използвал изречение, което е неистинно. Такива неща се правят съзнателно непрекъснато, например при метафората и иронията. Една кохерентна теория не би могла да позволи при дадените обстоятелства изречението на Джонс да е истинно; нито Джонс би мислил така, ако знаеше фактите. Вярата на Джонс за това, кой е убил Смит, не може да промени истинността на изречението, което използва (и по същата причина не може да промени референцията на гумите в изречението).

Хъмпти-Дъмпти няма общо тук. Той не може да има предвид това, което казва, че има предвид, защото знае, че „Има слава за теб“ не може да бъде интерпретирано от Алиса като значещо „Има един хубав съкрушителен аргумент за теб“. Ние знаем, че той знае това, защото Алиса казва „Аз не знам какво имаш предвид със ‘слава’“, а Хъмпти-Дъмпти отговаря: „Разбира се, че не знаеш – докато не ти кажа“. Това, което ме интересува, са госпожа Малапроп³⁴ и Донелан; госпожа Малапроп, защото тя успява да мине безнаказано, без дори да се опитва или да знае, че минава безнаказано, и Донелан, защото той успява да мине безнаказано съзнателно.

Това, което имам предвид с „успява да мине безнаказано“, е следното: интерпретаторът пристъпва към ситуацията на произнасянето въоръжен с теория, която му казва (или поне той така си мисли) какво значи произволно произнасяне на говорителя. Тогава говорителят казва нещо с интенцията то да бъде интерпретирано по определен начин и с очакването, че то ще бъде интерпретирано така. Всъщност този начин не е предвиден в теорията на интерпретатора. Но

³³ „Имам предвид“ и „знача“ на английски се предават с една и съща дума (*mean*). – Бел. пр.

³⁴ Героинята на Р. Шеридан, от която идва терминът „малапропизъм“. – Бел. пр.

въпреки това говорителят е разбран; интерпретаторът пренаглася теорията си, така че тя дава търсената от говорителя интерпретация. Говорителят е „успял да мине безнаказано“. Говорителят може да знае или да не знае (Донелан, госпожа Малапроп), че е успял да мине безнаказано; интерпретаторът може да знае или да не знае, че говорителят е имал интенцията да мине безнаказано. Общото в тези случаи е, че говорителят очаква да бъде и е интерпретиран в съгласие с неговата интенция, въпреки че интерпретаторът не разполага предварително с правилна теория.

Не са нужни странни анекдоти или страни на чудесата, за да обясним какво имаме предвид. Всички ние успяваме да минем безнаказано непрекъснато; разбирането на речта на другите зависи от това. Да вземем собствените имена. В малки изолирани групи всеки може да знае имената, които знае всеки друг, и като попадне на някаква реч, да има предварителна теория, която ще се справи без корекции с имената, които ще бъдат използвани. Но дори този семантичен рай ще бъде разрушен от всеки нов прякор, посетител или раждане. Ако табу забрани името, теорията на говорителят ще е погрешна, докато той не научи този факт; по същия начин и ако е кръстено едно кану.

Доколкото аз мога да видя, няма теория за имената, която да се справя с проблема. Ако някакво определено описание даде значението на името, интерпретаторът пак трябва да добави по някакъв начин към своята теория факта, че новото за него име трябва да се свърже със съответното описание. Ако да разбериш едно име означава да придаваш известно значение на адекватен брой описания, истинни за именувания обект, тогава става още по-очевидно, че прибавянето на едно име към начина, по който някой интерпретира един говорител, не зависи от предварително изложени ясни правила. Различните теории, които откриват същностен характер на показателно местоимение в имената, осигуряват поне частично правило за добавянето на нови имена. Но добавянето продължава да е добавяне към метода на интерпретиране – това, за което можем да мислим като за възглед на интерпретатора относно настоящия език на говорителя. Намирането на елемент на показателно местоимение в имената или, което се отнася до същото, в масовите термини³⁵, или в думите за естествени видове³⁶ не редуцира тези думи до чисти показателни местоимения; по тази причина всяка нова дума в една от тези категории изисква промяна в теорията на интерпретатора и следователно промяна в нашето описание на разбирането на говорителя от интерпретатора.

³⁵ *Mass terms* – думи като „вода“, „червено“ и др., които се използват едновременно и като общи, и като единични термини. – Бел. пр.

³⁶ Естествените видове (*natural kinds*), като например *злато* или *бозайник*, са някакви (както някои смятат) „реални“ множества за разлика от множествата, които ние, хората, произволно формираме. – Бел. пр.

Госпожа Малапроп и Донелан генерализират случая. Няма гума или конструкция, която да не може да се трансформира в нова употреба от находчив или невеж говорител. И тази трансформация, която е по-лесно да се обясни, понеже се базира на проста субституция, не е единственият вид. Еднакво възможни са и същински изобретения. И ние можем да бъдем толкова добри в интерпретирането им (например при Джойс или Луис Карол), колкото сме в интерпретирането на грешките или чудатостите на субституцията. От гледна точка на едно пълно обяснение на това, как се усвояват нови понятия, научаването да се интерпретира гума, изразяваща понятие, което все още нямаме, е далеч по-дълбоко и много по-интересен феномен от обяснението на способността да използваме нова за нас гума за старо понятие. Но и двете изискват промяна на начина, по който някой интерпретира речта на друг, или промяна на говоренето към някой, който използва гумата.

Контрастът между усвояването на ново понятие или значение заедно с нова гума и простото усвояване на нова гума за старо понятие щеше да е очевиден, ако се занимавахме с безкрайно трудния проблем за това, как се научава първи език. В сравнение с него моят проблем е прост. Аз искам да зная как хора, които вече имат език (каквото и да значи това точно), успяват да приложат своето умение или знание в конкретни случаи на интерпретация. Всички неща, които приемам, че един интерпретатор знае или може да направи, зависят от това той да притежава зрял набор от понятия и да е наясно с бизнеса на езиковата комуникация. Моят проблем е да опиша какво се включва в идеята за „притежаване на език“ или за това да бъдеш наясно с бизнеса на езиковата комуникация.

Ето едно крайно опростено и идеализирано предложение за това, какво се случва. Във всеки момент на една речева размяна интерпретаторът има това, което аз продължавам да наричам теория. (Наричам го „теория“ само защото, както бе отбелязано по-горе, описанието на компетентността на интерпретатора изисква рекурсивен подход.) Приемам, че теорията на интерпретатора е приспособена към данните, с които той разполага до този момент: знание за характера, облеклото, ролята, пола на говорителя и всичко останало, извлечено с наблюдение от неговото поведение (езиково или друго). Когато говорителят казва нещо, интерпретаторът променя своята теория, прибавяйки хипотези за нови имена, променяйки интерпретацията на познати предикати и преразглеждайки предишни интерпретации на определени произнасяния в светлината на новите данни.

Част от това, което се случва, може да бъде описано като подобряване на метода на интерпретация при увеличаването на базата от данни. Но голяма част не е такава. Когато Донелан завършва своя отговор към Макай, казвайки „Има слава за вас“, не само той, но и неговите гуми са правилно интерпретирани като значещи „Има един съкрушителен аргумент за вас“. Той има интенцията да интерпретираме гумите му така и ние знаем това, защото ние имаме и той

знае, че имаме, и ние знаем, че той знае, че имаме (и т.н.), необходимия фон, за да се осигури интерпретацията. Но преди определен момент (преди Макай да излезе на сцената) тази интерпретация на едно по-ранно произнасяне от Донелан на същите думи би била погрешна. Казано иначе: теорията, която ние фактически използваме, за да интерпретираме едно произнасяне, е предназначена за отделния случай. По-късно можем да решим, че сме можели да се справим по-добре в този отделен случай, но това не означава (с необходимост), че сега имаме по-добра теория за следващия отделен случай. Причината за това е, както видяхме, свършено очевидно: говорителят може да ни даде информация, релевантна за интерпретирането на едно произнасяне, по време на извършването на произнасянето.

Нека погледнем процеса от страната на говорителя. Говорителят иска да бъде разбран, затова той има интенцията да говори по такъв начин, така че да бъде интерпретиран по определен начин. За да може да прецени как ще бъде интерпретиран, той създава, или използва, картина на готовността на интерпретатора да интерпретира по определен начин. Централно за тази картина е това, което говорителят вярва, че е изходната теория на интерпретацията, която интерпретаторът има за него. Не е необходимо говорителят да говори по такъв начин, че да подтикне интерпретатора да приложи тази предварителна теория; той може съзнателно да предразположи интерпретатора да модифицира своята предварителна теория. Но възгледът на говорителя за предварителната теория на интерпретатора не е без значение за това, какво той казва, нито за това, какво има предвид със своите думи; този възглед е важна част от това, на което той трябва да се опре, ако иска да бъде разбран.

Направих разграничение между това, което наричам *предварителна теория*, и това, което от тук нататък ще наричам *текуща теория*. По отношение на слушателя предварителната теория изразява как той е предварително готов да интерпретира едно произнасяне на говорителя, докато текущата теория е как *в действителност* интерпретира произнасянето. За говорителя предварителната теория е каква той *вярва*, че е предварителната теория на интерпретатора, докато текущата теория е теорията, която той *иска* интерпретаторът да използва.

Сега съм в състояние да посоча един проблем, който възниква, ако приемем разграничението между предварителна и текуща теория, като също така приемем обяснението на езиковата компетентност, давано от принципи (1) – (2). Според това обяснение всеки интерпретатор (тук се включват и говорителите, защото говорителите трябва да бъдат интерпретатори) стига до успешна езикова размяна подготвен с „теория“, която съставлява неговата базова езикова компетентност и която той споделя с тези, с които комуникира. Тъй като всяка от страните има такава обща за тях теория и знае, че другите знаят, че той знае (и т.н.), някои биха казали, че знанието или способностите, които съставляват теорията, могат да бъдат наречени „конвенции“.

Аз мисля, че разграничението между предварителна и текуща теория, ако се приеме сериозно, подкопава основите на горното широко възприето обяснение на езиковата компетентност и комуникация. Ето защо. Това, което трябва да е споделено, за да успее комуникацията, е текущата теория. Защото текущата теория е тази, която интерпретаторът реално използва, за да интерпретира едно произнасяне, и тя е теорията, която говорителят иска интерпретаторът да използва. Само ако двете съвпадат, разбирането е пълно. (Разбира се, има степени на успех в комуникацията; макар и нещо да е погрешно, много може да е правилно. Въпросът за степените е ирелевантен към моя аргумент.)

Текущата теория е там, където, абстрахирайки се от случайностите, съгласието е най-голямо. Когато говорителят и интерпретаторът говорят, предварителните им теории стават все по-подобни; така че същото се случва и с техните текущи теории. Асимптотата³⁷ на съгласието и разбирането е, когато текущите теории съвпадат. Но по принцип текущата теория не може да съответства на лингвистичната компетентност на интерпретиращия. Тя не само че има своя променящ се списък от собствени имена и своята разтягана според случая лексика, но включва и всяка успешна, тоест коректно интерпретирана, употреба на всяка друга дума или фраза, колкото и отдалечена да е тя от нормалната употреба. Всяко отклонение от обикновената употреба, стига страните да са се съгласили с него за момента (съзнателно отклонение или не в едната или в двете от страните), е част от текущата теория като определяща какво значат думите в този конкретен случай. Колкото и да са мимолетни, такива значения са буквални; те са това, което нарекох „първи значения“. Една текуща теория не е теория за това, което някой (освен може би някой философ) би нарекъл „настоящ естествен език“. „Доброто овладяване“ на такъв език би било безсмислено, защото да знаеш една текуща теория означава само да знаеш как да интерпретираш едно отделно произнасяне в един отделен случай. Нито пък би могло да се каже, че такъв език, ако желаем да го наричаме така, е бил обект на научаване или че се управлява от конвенции. Разбира се, предварително научените неща са от съществено значение, за да се стигне до текущата теория, но наученото не би могло да бъде текущата теория.

Защо изобщо трябва да наричаме една текуща теория „теория“? Защото видът теория, която имаме предвид, в своята формална структура е подходящ да бъде теорията за цял един език, въпреки че нейното очаквано поле на приложение е безкрайно малко. Отговорът е, че когато една дума или фраза временно или локално поемат ролята на някаква друга дума или фраза (както тази роля се третира в предварителната теория вероятно), цялата тежест на тази роля с всички свои импликации за логически отношения към други думи, фрази и

³⁷ В алгебрата асимптота е права, към която дадена крива се приближава до безкрайност, без никога да я пресича. – Бел. пр.

изречения трябва да бъде носена от текущата теория. Някой, който разбира факта, че госпожа Малапроп има предвид „епитет“, когато казва „епитафия“³⁸, трябва да даде на „епитафия“ цялата сила, която „епитет“ има за много други хора. Само една пълна рекурсивна теория може да отдаде дължимото на тази сила. Тези забележки не зависят от приемането, че госпожа Малапроп винаги ще прави тази „грешка“; достатъчно е един път да я направи, за да бъде призвана текуща теория, определяща нова роля на „епитафия“.

Предварителната теория на интерпретиращия има по-добър шанс да опише това, което можем да мислим като естествен език, особено предварителна теория, изправена пред първи разговор. Колкото по-малко знаем за говорителя, приемайки, че знаем, че принадлежи към нашата езикова общност, толкова повече нашата предварителна теория ще бъде просто теорията, която очакваме да бъде използвана от някой, който чува нашата непринудена реч. Ако молим за чаша кафе, насочваме шофьор на такси или поръчваме чайга с лимони, ние можем да знаем толкова малко за нашия интерпретатор, че да не можем да направим нищо по-добро освен да приемем, че той ще интерпретира речта ни в посоката, която приемаме за стандартна. Но всичко това е относително. Всъщност ние винаги имаме предвид интерпретатора; няма такова нещо като това, как очакваме сами за себе си да бъдем интерпретирани. Ние засъждаме нашата по-висока лексика или я окуражаваме в зависимост от най-общи съображения и не можем да нямаме предчувствие за това, кои от собствените имена, които знаем, е вероятно да бъдат правилно разбрани.

При всички положения това, което искам да кажа, е следното: повечето пъти предварителните теории няма да бъдат споделени и няма защо да бъдат. Със сигурност това предварителните теории да бъдат споделени не е условие за успешна комуникация: помислете за малапропизмите от незнание. Теорията на госпожа Малапроп – както предварителната, така и текущата – е, че „хубаво разбъркване на епитафии“ значи хубаво нареждане на епитети³⁹. Интерпретатор, който, както казваме, знае английски, но не знае езиковите навици на госпожа Малапроп, има предварителна теория, според която „едно хубаво разбъркване на епитафии“ значи едно хубаво нареждане на епитафии; но неговата текуща теория се съгласува с тази на госпожа Малапроп, ако разбира гумите ѝ. Напълно ясно е, че в общия случай предварителната теория нито е споделена от говорителя и интерпретатора, нито е това, което по правило бихме нарекли „език“. Защото предварителната теория има в себе си всички характерни за идиолекта на говорителя черти, които интерпретаторът е в състояние да вземе предвид, преди произнасянето да започне. Един начин да оценим разликата между предва-

³⁸ „Епитет“ (*epithet*) и „епитафия“ (*epitaph*) звучат още по-сходно на английски, отколкото на български. – Бел. пр.

³⁹ „Разбъркване на епитафии“ (*derangement of epitaphs*) и „нареждане на епитети“ (*arrangement of epithets*) имат сходно звучене на английски. – Бел. пр.

рителната теория и обичайната ни идея за езика на един човек е да помислим за факта, че от един интерпретатор можем да очакваме да има съвсем различни предварителни теории за различните говорители – обикновено не толкова различни, колкото текущите му теории; но това са неща, които зависят от това, колко добре интерпретаторът познава говорителя.

Нито предварителната, нито текущата теория описват това, което бихме нарекли „езика, който един човек знае“, и нито едната, нито другата теория характеризира езиковата компетентност на един говорител или интерпретатор. Има ли теория, която би се справила по-добре?

Вероятно ще бъде казано, че съществено за доброто владеене на един език не е знанието на определена лексика, нито дори на детайлна граматика, още по-малко знанието на това, какво е вероятно един говорител да успее да накара неговите гуми и изречения да значат. Това, което е съществено, е една базова рамка от категории и правила, усет за начина, по който могат да се конструират английски (или каквото и да било) граматика, плюс минимален списък от интерпретиранни гуми за поставяне в базовата рамка. Ако изразявам всичко това мътно, то е само защото искам да разгледам голямо количество реални или възможни предложения наведнъж; тъй като мисля, че всички те не успяват да решат нашия проблем. Те не успяват по същата причина, по която не успяват по-пълните и определени предварителни теории: никое от тях не удовлетворява изискването да бъде описание на способност, споделяна от говорителя и интерпретатора и адекватна на интерпретацията.

Първо, всяка обща рамка, все едно дали се схваща като граматика за английския, или като правило за приемане на граматика, или като базова граматика плюс правила за модифицирането и разширяването ѝ – всяка такава обща рамка поради характеристиките, които я правят обща, сама за себе си ще е недостатъчна за интерпретирането на отделните специфични произнасяния. Общата рамка или теория, каквато и да е тя, може и да е ключов елемент на това, което е нужно за интерпретацията, но тя не може да е всичко, което е нужно, защото тя не е в състояние да осигури интерпретацията на отделните специфични гуми и изречения, изказани от отделния специфичен говорител. В този смисъл тя е като предварителната теория, само че по-лоша, защото е по-малко пълна.

Второ, от рамковата теория трябва да очакваме да бъде различна за различните говорители. Колкото по-обща и абстрактна е тя, толкова повече разлики може да има, без последните да са от значение за комуникацията. Теоретичната възможност за такива отклонения е очевидна; но когато се опитаме да си представим рамка, достатъчно богата, за да изпълнява своята функция, става ясно, че тези разлики трябва да бъдат също и актуални. Невъзможно е, разбира се, да се дадат примери, докато не се реши какво да считаме за част от рамката: една достатъчно експлицитна рамка може да бъде дискредитирана от един-един-

ствен малапропизъм. Има по-интересни данни, че сред говорителите на „един и същ език“ вътрешните граматика се различават. Джеймс Маколи съобщава, че последните работи на Хабер показват:

...че има осезаемо вариране по отношение на това, какви правила за образуване на множествено число имат различните говорители, като варирането се проявява в такива неща, като третирането на нови гуми, които изследователят е представил пред субектите си в контекста на задача, която да ги принуди да използват гумата в множествено число... Хабер е на мнение, че вместо да имат непроменливо приложим метод за образуване на множествено число, всеки от нейните субекти има по-скоро една система „ядро“, която покрива голям периметър от случаи, но не задължително всичко, плюс стратегии... за третиране на случаи, които не се покриват от системата „ядро“. Данните на Хабер навеждат на мисълта, че говорещите до най-малките детайли „един и същ диалект“ често са усвоили граматика, които се различават в далеч повече отношения, отколкото се различава тяхната реч⁴⁰.

Опитах се да хвърля съмнение върху това, доколко ясна е идеята за „говорене на един и същ диалект“, но тук можем да приемем, че тя най-малкото имплицира честото имане на споделени текущи теории.

Въвличането на граматика, теории или рамки, по-общо от предварителните теории (и предхождащи ги), само подчертава проблема, който първоначално представих от гледна точка на противопоставянето между предварителни теории и текущи теории. Изложен по-общо, сега проблемът е този: това, което интерпретаторът и говорителят споделят до степен, че комуникацията да е успешна, не е научено и значи не е език, управляван от правила или конвенции, известни на говорителя и интерпретатора предварително; но това, което говорителят и интерпретаторът знаят предварително, не е (по необходимост) споделено и значи не е език, управляван от споделени правила или конвенции. Това, което е споделено, е, както преди, текущата теория; това, което е дадено предварително, е предварителната теория или нещо, на което тя от своя страна може да бъде основана.

Това, което оставях неразгледано досега, е което Хабер нарича „стратегия“ – една хубава дума за мистериозния процес, чрез който един говорител или слушател използва това, което знае предварително, плюс настоящи данни, за да създаде текуща теория. Това, от което двамата души се нуждаят, за да се разберат един друг чрез реч, е способността от произнасяне на произнасяне да сближават текущите си теории. Техните начални точки, колкото и далеч назад да ги вземем, обикновено ще бъдат много различни – толкова различни, колкото са начините,

⁴⁰ James McCawley, ‘Some Ideas Not to Live By’, *Die Neuern Sprachen*, 75 (1976), p. 157. Тези резултати се оспорват от онези, които вярват, че релевантните стоящи в основата правила и структури са предзададени. Тезата ми очевидно не зависи от примера или от нивото, на което отклоненията са емпирично възможни.

по които са усвоили своите езикови умения. Значи тогава и довеждащите го сближаване стратегии и стратегемеи ще се различават.

Вероятно можем да дадем съдържание на идеята за това дълга души „да имат един и същ език“, като кажем, че имат тенденцията да сближават текущите си теории; степената или релативната честота на сближаването тогава ще бъдат мярка на подобие на езика. Каква употреба можем да намерим обаче за понятието за език? Бихме могли да твърдим, че всяка теория, до която един говорител и един интерпретатор се сближат, е език; но тогава ще има нов език за всеки неочакван обрат в разговора и езичите няма да могат да бъдат научавани и никои няма да иска да усвоява добре повечето от тях.

Току-що стигнахме до нещо като смисъл на идеята дълга души „да имат един и същ език“, но не можахме да обясним какво е един език. Лесно е да се види, че идеята за „знаенето“ на един език ще се намира в същата трудност, в каквато ще се намира проектът да бъдат характеризирани способностите или компетентностите, които един човек трябва да има, за да владее един език. Но ние бихме могли да се опитаме да кажем в какво се състои способността на един човек да интерпретира или да говори на друг човек: това е способността, която му позволява да конструира правилна, тоест сближена между двете текуща теория за езикова размяна с този човек. Отново, понятието позволява степени на приложение.

Това характеризиране на езиковата способност е толкова почти кръгово, че не може да бъде погрешно: то не казва нещо повече или по-малко от това, че способността да се комуникира с реч се състои в способността да накараш да те разберат и да разбереш. Едва когато погледнем към структурата на тази способност, осъзнаваме колко сме се отдалечили от стандартните идеи за усвояването на един език. Защото ние не открихме нито позволяващо да бъде научено общо ядро от консистентно поведение, нито споделена граматика или правила, нито портативна машина за интерпретиране, нагласена да дава интерпретацията на произволно произнасяне. Можем да кажем, че езиковата способност е способността да се сближаваш към една текуща теория от време на време – това е, което предложих, и нямам по-добро предложение. Но ако кажем това, тогава ще трябва да осъзнаем, че не само сме напуснали обичайното понятие за език, но сме изтрили и границата между това да знаеш един език и това да се оправяш като цяло в света. Защото няма правила за достигане до текущи теории, няма правила в които и да било строг смисъл, различен от приблизителни максими и методологични обобщения. Една текуща теория наистина прилича на теория поне в това, че до нея се достига с интелигентност, късмет и мъдрост, като се тързва от лична лексика и граматика, знание за начина, по който хората предават това, което имат предвид, и приблизителни практически правила за това, какви отклонения от речника са най-вероятни. Няма по-голям шанс за регулиране или преподобане на този процес, отколкото има за регулирането или преподобането

на процеса на създаване на нови теории, които да се справят с новите данни в която и да било област – защото този процес означава това.

Проблемът, с който се занимавахме, зависи от предпоставката, че речевата комуникация изисква говорителят и интерпретаторът да са научили или по някакъв начин да са придобили общ метод или теория за интерпретацията – като способни да оперират на базата на споделени конвенции, правила или регулярности. Проблемът възникна, когато осъзнахме, че няма метод или теория, които да се справят с това. Решението на проблема е ясно. В езиковата комуникация нищо не отговаря на такава езикова компетентност, каквато често бива описвана; тоест на резюмираната от принципи (1) – (3). Решението е да се изоставят принципите. Принципи (1) и (2) оцеляват, когато се разбират по доста необичаен начин, но принцип (3) не може да остане в сила и не е ясно какво може да заеме неговото място. Аз правя заключението, че няма такова нещо като език, не и ако езикът е нещо подобно на това, което много философи и лингвисти са предпологали, че е. Няма следователно такова нещо, което да бъде учено, добре усвоявано или вродено. Трябва да изоставим идеята за ясно дефинирана споделена структура, която използващите езика усвояват и после прилагат върху случаи. И трябва да се опитаме да кажем отново как конвенциите в които и да било важен смисъл участват в езика; или, както мисля аз, трябва да откажем от опитите да направим ясно това, как комуникираме, като се позоваваме на конвенции.

Превод Евгени Латинов

Om A Nice Derangement of Epitaphs Donald Davidson. – In: Ernest Lepore (ed.),
Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.
Blackwell, pp. 433–446 (1986)

Значение, комуникация и знание¹

Джон Макгаубъл

1. Според теоретиците на комуникационната интенция значението трябва да бъде обяснявано посредством насочените към аудиторията интенции на говорещия. Според теоретиците на формалната семантика функционирането на езика може да бъде разкрито посредством разглеждането на определен тип формална теория за гаден език: а именно теория, способна да уточни условията за истинност на всички изречения в изявително (индикативно) наклонение на съответния език. Изглежда вероятно и двата начина на мислене да имат какво да предложат, но е рядкост да се отделя особено внимание на въпроса за тяхната свързаност. Едно добре дошло изключение обаче е провокативната встъпителна лекция² на П. Ф. Стросън, от която са взети споменатите по-горе характеристики. Основната теза на Стросън е следната. Понятието за условия за истинност е фундаментално понятие във формалната семантика и идеята, че значенията могат да бъдат определени посредством условия за истинност е, общо взето, крайната точка, до която се стига. Но това не е достатъчно. Нужно е допълнително обяснение на понятието за условия за истинност; но се оказва, че това изисква позоваване на характерните концепции на теоретиците на комуникационната интенция. Следователно, макар и никоя от традициите

¹ Настоящото есе беше написано с помощта на Брайън Лор, Стивън Шифър и особено на Гарет Еванс.

² „Значение и истина“.

да не е погрешна, теоретиците на комуникационната интенция могат да претендират, че са по-близо до философските основи.

В повече детайлност главният аргумент на Стросън е следният. Теоретиците на комуникационната интенция могат да приемат, че „почти във всички неща, които трябва да считаме за изречения, съществува твърдо централно ядро на значение, което може да бъде обяснено или посредством условия за истинност, или посредством някакво свързано понятие, просто изводимо от понятието за условие за истинност“ (с. 178); и следователно, че теориите за значението за отделните езици могат да бъдат основани на понятието за истина. Със своята универсалност по отношение на езиците това прието допускане представлява, бихме могли да предположим, потенциално изяснителна теза относно значението изобщо, теза, в която обяснителната тежест е поставена върху понятието за истина. Но „все пак не бихме могли да приемем, че разполагаме с адекватно общо обяснение на понятието за значение, докато не се убедим, че разполагаме с адекватно общо обяснение на понятието за истина“ (с. 180). Когато обаче потърсим обяснения за истината изобщо – за разлика от типа обяснение на истината в даден конкретен език, давано от самите семантични теории, – най-доброто, което можем да предложим, изглежда, са баналности от вида: „изказващият пропозиция или твърдение изказва истинна пропозиция или твърдение, ако и само ако нещата са такива, каквито той с изказването на тази пропозиция твърди, че са“ (с. 180). Ако съчетаем тази баналност с допускането, че значенията могат да бъдат определени посредством условия за истинност, стигаме до следния извод: определянето на значението на изявително изречение е определяне на това, как някой, изразяващ пропозиция с изказването на това изречение, твърди, че нещата са. (Предполагаме, другите видове изречения могат да получат обяснение на техните значения по някакъв произволен начин.) Така стигнахме до понятието за съдържанието на такива ключово важни речеви актове като изказване на твърдение. Стросън продължава (с. 181):

И тук теоретиците на комуникационната интенция съзират своя шанс. Безнадеждно е, казват те, да се опитваме да изясним понятието за съдържанието на подобни речеви актове, без да се отдели някакво внимание на понятията за самите тези речеви актове... А не можем, твърдят въпросните теоретици, да изясним понятието за утвърждаване по друг начин освен посредством насочена към аудиторията интенция. Тъй като основният случай на утвърждаване, чрез който всички останали варианти могат да бъдат разбрани, е случай на изказване на изречение с определена интенция... която може да бъде непълно описана като интенция да се информира аудиторията или да бъде накарана да мисли, че говорещият притежава определено вяране³.

³ Тази непълно описана интенция е (поне във версията формулирана посредством „насочване на аудиторията да мисли, че...“) е част от анализа на Х. П. Грайс на значението на изказващия изречение: вж. „Значение“ и модификациите предложение в „Значението и интенциите на изказващия изречение“.

Да се определи значението на едно индикативно изречение е да се определи какво твърдение може да бъде направено с изказването му; което е именно да се определи какво вярване изречението може да бъде използвано да накара аудиторията да мисли, че говорещият притежава. Стросън заклочава, че това допускане, „далеч не е алтернатива на комуникационната теория за значението, а води директно до подобна теория“ (с. 182).

Според този аргумент следователно теориите за значението за отделните езици биха могли по същество да бъдат такива, каквито предлагат теоретиците на формалната семантика. Но работата по обяснението на понятието за значение се извършва не от централното понятие на подобни теории, понятието за истина, а от концептуалния апарат, който се изисква за по-закъбоченото изясняване на понятието за истина и който е концептуалният апарат, избран от теоретиците на комуникационната интенция.

2. В дискусията на Стросън теоретиците на формалната семантика са описвани като съпротивляващи се на натиска да се позоват на комуникативната природа на лингвистичното поведение с цел да защитят своя интерес към истината. Но с това се представят неправилно най-малкото някои от тези, които мислят за езика в рамките на традицията, разглеждана от Стросън. Съществува привлекателен начин да се защити философският интерес на формалната семантика като приложен за естествените езици, който не включва подобна съпротива.

Този, който разбира гаден език, може да чува изказванията, направени в него, не просто като произвеждания на звуци, а като носещи значение речеви актове. Това, което той притежава, е способност за обработка на информация. Сетивата му го снабдяват с информация, че гадени хора произнасят такива и такива звуци – информация, която е едновременно налична за някой, който не разбира езика. Отличаващото този, който действително разбира езика, е, че получените сензорни данни му предоставят в допълнение знание относно това, какви речеви актове, с какво съдържание, са били извършени. Следователно характеристиката, която го отличава, би била регистрирана от теория със следните способности: при гадено подходящо неинтерпретиращо описание на което и да било възможно изказване в езика – формулировка на информацията едновременно налична при чуване на изказването както за някой, който разбира езика, така и за някой, който не го разбира – теорията би позволила на всеки, имащ знание за нея, да изведе интерпретиращо описание, с което някой, който разбира езика, би бил в състояние да разпознае извършения акт⁴. Подобна теория би описала сбито допълнителния

⁴ От това не следва, че теорията трябва да се познава от притежателя на описваната от нея способност. Нито е нужно той да разбира езика, в който се дават интерпретиращите описания; можем да приемем, че един владеец единствено френски французин ще разпознае, че друг французин казва например, че вероятно ще вали сняг. За концепцията за те-

принос отвъд споделимите сензорни данни, който неговата компетентност по отношение на езика предоставя на когнитивната му позиция при всеки от релевантните случаи. За всяко възможно изказване, направено в съответния език, тази теория би осигурила път от неинтерпретиращо негово описание към интерпретиращо описание. Така тя би разкрила отношенията между звук – и казано интуитивно – значимост, които в определен смисъл конституират езика. Трудно е да се види какво друго би могло да има по-основателна претенция да бъде считано за теория за значението за даден език.

Ако за момент пренебрегнем другите наклонения освен изявителното, бихме могли да ограничим обхвата на една теория за въпросния вид изказвания. Тогава теорията би трябвало да направи всеки, който я познава, способен да определи за всяко индикативно изречение в езика, който е неин обект, съдържанието на изказването, което дадено изговаряне на изречението би било прието, че е от някого, разбирац съответния език. Това определяне на съдържание би могло да бъде направено възможно от теория, която отговаря на следното описание: за всяко изречение в обектния език тя имплицира теорема, чиято форма можем да представим схематично като “ $s . . . p$ ”, където “ s ” се замества от подходящо обозначение на изречението от обектния език, а “ p ” – от изречение, в езика, в който е изложена теорията, подходящо за изразяване на това, което може да бъде казано посредством изговарянето на “ s ”. (Скоро ще разгледаме въпроса относно това, какво отива на мястото на точките.)

Бихме искали да видим съдържанието, изразимо чрез произнасяне на изречението, като резултат от приносите на неговите повторими части или аспекти. Изглежда немислимо една теория да е в състояние да определи съдържанието на всички индикативни изречения на език със сложност, подобна на тази на естествените езици, освен ако теорията не е организирана по такъв начин, че да удовлетвори нещо сходно на това изискване; теоремите би трябвало да бъдат изводими въз основа на структурата на изреченията на обектния език по такъв начин, че предпоставката, която регистрира приноса на, да кажем, дума за дадено изречение, фигурира също и в деривации, разкриващи нейния принос за други изречения, в които присъства.

Нека сега предположим, че една теория за даден език може да удовлетвори тези изисквания, възприемайки следната форма: това, което заместителите на „ p “ правят в теоремите, е да изложат необходимите и достатъчни условия за прилагането на някакъв предикат към изречения в обектния език. Едно от изискванията е заместителите на „ p “ да изразяват това, което може да бъде казано чрез изговаряне на релевантните изречения на обектния език. Посредством нещо подобно на баналността на Стросън (§1) това гарантира по-слабото твърде-

ория на значението, която излагам тук, вж. Доналд Дейвидсън, „Радикален превод“ (“Radical Interpretation”), както и есе 8 от настоящия сборник.

ние, че екстензията на въпросния предикат е тази на предикат за истинност. Визираната теория не би била погрешна, ако предикатът беше изписан като „истинно“⁵.

Добавянето на неизявительните наклонения не би трябвало радикално да промени картината. Задачата по генериране на изречения, подходящи за определяне на съдържание, може пак да бъде възложена на компонент от цялостната теория, който се отнася само до индикативни изречения. Ако обективният език има повече от едно наклонение, една теория, способна да наложи интерпретиращи описания на всички възможни изказвания в нея, ще трябва да бъде в състояние да класифицира изказванията като извършване на речеви актове от този или онзи вид (твърдение, въпрос, заповед или каквото и да било). Можем да изискаме принципите, които водят тази класификация, да бъдат формулирани по такъв начин, че в случая на неутвърдителни изказвания те не само да ни позволяват да идентифицираме вида на извършения речеви акт, но и да ни предоставят индикативно изречение, свързано с изказаното изречение, така, че ясната част на неговата теорема в простата теория, разгледана по-горе – изречение, подходящо да изрази съдържанието на изказвания, получени чрез изговарянето на индикативното изречение, – да може да служи също така (вероятно с незначителна синтактична модификация) и за изразяване на съдържанието на неутвърдителния речеви акт, извършен чрез изговарянето на неиндикативен аналог. Релевантните отношения между изреченията са достатъчно систематични и няма причина да смятаме, че няма да могат да бъдат кодифицирани в теория.

Очертаният от мен аргумент няма претенцията да докаже, че е задължително да формулираме централния компонент на една теория за език – компонента, който осигурява изречения, подходящи за определяне на съдържанието на изказванията – като характеристика на предикат. Нито гарантира, че е възможно да го направим; знаем, че е възможно за езици с определени синтактични структури, но е отворен въпрос, дали бихме могли да вместим даден цял естествен език в желаните синтактични форми. Но стратегията да се опитаме да го направим, ако е възможно, по този начин, предлага някои предимства. Защото тя насочва към модел за вид нещо, което да целим, в характеристика на истинността, които Тарски показва как да бъдат конструирани за определени типове формализиран език⁶. А тарскианските характеристики на истинността притежават особена привлекателност за интересующите се от това, как езиците се отнасят към реалността: те ни позволяват да разкрием в деривациите на условия за истинност от семантични свойства на компоненти на изреченията как връзката на едно изречение със света е зависима от специфични отношения „дума–свят“,

⁵ Срв. Дейвидсън „Истина и значение“ (“Truth and Meaning”), особено с. 22–23. Индексността води до усложнение, но то е преодолимо, както отбелязва Стросън (с. 179–180).

⁶ “The Concept of Truth in Formalized Languages” („Понятието за истина във формализираните езици“).

включващи частите на изречението, и по този начин да се удовлетвори версия на споменатото преди параграфа изискване.

3. Формата на дискусията сега трябва да бъде малко променена. Един теоретик на формалната семантика, който защитава своя подход по скицирания начин, се различава от своя аналог в представения от Стросън дебат в следния ключов аспект: той не показва нежелание да се позове на концепцията за извършване на комуникативни актове в това, което предлага като общи бележки относно значението – а именно описание на очертанията, които една теория за значението за даден език би могла да приеме. Напротив, понятието за съдържание на изказване е от централна значимост в неговата позиция. Ако някой може да бъде считан за теоретик на комуникационната интенция поради факта, че смята за неизбежно във всяко едно общо адекватно обяснение на значението, да бъдат споменавани видове актове, които са стандартно интенционални и насочени към аудитория, тогава, изглежда, в крайна сметка не би трябвало да се взема участие в битката на Стросън. Но това не означава, че визираният от мен теоретик на формалната семантика приема предварително специфичния изход на дебата на Стросън.

Преобладаващата картина на Стросън включва прогресивно разширение на анализа. В първата фаза теоретикът на формалната семантика предлага анализ на понятието за значение на изречението посредством понятието за условия за истинност. От името на теоретика на комуникационната интенция Стросън настоява, че анализиращият компонент на анализа се нуждае от по-нататъшен анализ и че този по-нататъшен анализ ни отвежда до втора фаза, в която понятието за значение на изречение се анализира посредством понятието за съдържание на твърдение. Имайки предвид целта на анализа, изглежда подозрително да се спре точно тук при анализ посредством открито лингвистично понятие; анализът би трябвало да декомпозира дадено понятие в концептуално първични компоненти, а понятието за твърдение изглежда от нивото на понятието за значение на изречение – твърде сходни, за да се смята, че е постигнат аналитичен прогрес. По начина, по който Стросън излага нещата, подобни съображения, изглежда, правят задължителна и трета фаза, в която понятието за твърдение е самото анализирано нелингвистично – както в обяснението на утвърдителна комуникация, анализирана посредством интенция и вярване, което Стросън препоръчва⁷.

⁷ Пълният анализ би включвал повече от частичната спецификация на интенцията, която споменах по-горе. Ще бъде необходимо не само да се каже повече за интенцията (готук само „непълно описвана“); идеята е, че едно по-пълно обяснение също така би въвело понятието за конвенционален начин за осъществяване на въпросните интенции (вж. с. 173–175). Скептичен съм относно идеята, че езиковото поведение е конвенционално по начина, по който това предполага, но в настоящото есе няма да разглеждам този елемент на препоръчания от Стросън анализ.

Стросъновият теоретик на формалната семантика остава при първата фаза на този процес. Всеки сигнал до втората фаза не би трябвало да има съмнения по отношение на третата; а моят теоретик, както беше отбелязано по-горе, не се колебае да се позове на понятието за съдържание на изказване. Но би било грешка да се сметне, че това го позиционира при втората фаза на дебата на Стросън. Тъй като той не е, както е Стросъновият дебатиращ, воден към понятието за изказване с цел да подкрепи използването на понятието за истина в анализа от първа фаза на понятието за значение на изречение. Всъщност всяко подобно мнение обръща реда на неговите разсъждения, в които понятието за истина се въвежда едва в края. Предикатът, характеризирани в неговото приложение за изреченията в гаген език, от теория от визирания от този теоретик вид би бил предикатът за истинност; но тази теза се появява не като предполагаем анализ – дори междинен анализ – на понятието за значение на изречение, а като по-късно забелязано следствие на това, което дава на подобни теории претенцията да бъдат считани за компоненти на теории за значението.

Би могло да се сметне, че моят теоретик все още не е получил правото да се позовава на неанализирано понятие за изказване, дори и ако позоваването не съответства на втората фаза на дебата на Стросън. Но това, което изглеждаше в този контекст, че прави задължително да се направи опит за регуктивен анализ на твърдението – анализ, неизползващ понятия, същностно свързани с езика, – беше идеята за концептуални ниша, която не би била толкова релевантна, ако целта не е анализ. Самият Стросън отбелязва (макар и само в бележка под линия), че когато някой се заеме с даването на философско обяснение на нещо, концептуалният анализ не е единствената опция (с. 172). Нищо в позицията, която скицирах в §2, не ангажира моя теоретик с аналитични аспирации. А и не разполагаме с аргумент, че значението представлява този тип философски проблем, който изисква анализ за своето решаване. Способността да разбираме език е способност да знаем какво правят хората чрез извършването на значими речеви актове, когато говорят на този език; ако съществува някакъв проблем, свързан с това, то той не е непознатост или нежелание за разбиране, що се отнася до понятията, използвани да се каже за всеки отделен случай какво някой разбиращ гаген речеви акт знае, а по-скоро начална неяснота относно как тази обща способност може да бъде специфично описана със степен на систематично изложение, съответстващо на систематичния начин, по който тя очевидно функционира. Това, от което се нуждаем според този възглед, не е концептуален анализ, а ясно очертаване на взаимните отношения между понятия, които в рамките на това начиване могат да бъдат сметнени за вече достатъчно добре разбрани.

Удивителен факт е, че във въпросното очертаване, предложено от моя теоретик, понятието за значение като такова изобщо не се появява. Той не само че не анализира понятието за значение, но и излага радикалната идея, че при описанието на разбирането на гаген език бихме могли да се справим и без него.

4. Съществува обаче друга линия на аргументация, която Стросън има на разположение: тя не забвси от идеята, че това, от което се нуждаем, е анализ на понятието за значение. Изглежда приемливо да се твърди, че едно удовлетворително обяснение за това, как функционира езикът, трябва да изясни характерната значимост на езика за човешкия живот; и изглежда очевидно, че тази цел не може да бъде постигната, без да се покаже ясно, че езикът е същностно комуникативен – че говоренето и разбирането са преди всичко изпращане и приемане на комуникация. Очертаната в §2 позиция не включва отричане на същностно комуникативната природа на езика; тази позиция не подлежи на унищожителните възражения, отправени от Стросън срещу всяко подобно отричане. Но би имала основание и критиката, че трябва да се каже повече относно това, какво точно е комуникация. (Бихме могли да се надяваме, че това би имало някакво отношение към въпроса, кога приложението на интерпретиращо описание към речеви акт е приемливо – въпрос, на който позицията от §2 изисква да дадем някакъв отговор.) Стросън отъждествява утвърдителната комуникация с осъществяването на интенция от вида, фигуриращ в предпочитаното от него обяснение на казването или утвърждаването: тоест интенция, която може да бъде частично определена като интенция за насочването на дадена аудитория да вярва, че комуникацията притежава определено вярване⁸. Следователно тук имаме отправна точка за аргумент, много различен от този, позоваващ се на условията за удовлетворителен анализ, за приемането не само на безобидното гонпускане на теории за комуникационна интенция имплицитно в §2, което отбелязах в първия параграф на §3, но на нещо по-скоро подобно на теорията за комуникационна интенция, препоръчвана от Стросън. Но предложеното обяснение на утвърдителната комуникация, от което започва тази линия на аргументиране, е спорно.

5. Според предложението едно частично обяснение на това, какво означава за един комуникаращ (*C*) да комуникира на аудитория (*A*), че *p* посредством ϕ акт е следното: *C* осъществява интенция по отношение на *A*, такава, че *A* посредством осъзнаване на ϕ акта на *C*, започва да вярва, че *C* вярва, че *p*⁹.

Формулировката „комуникира, че *p*“ е вероятно малко „варварска“. Може да е от полза да помислим за някакъв приемлив заместител на „комуникира“; може би „да накара да разбере“ е подходяща за целта. Но ако е такава, предложението става съмнително по следната причина: изглежда, не можем да накараме дадена аудитория да разбере, че *p*, ако не е вярно, че *p*. Така анализиращият компонент

⁸ Формулировката на Стросън (с. 181) е всъщност следната: „...да се уведоми аудиторията или да бъде наказана да мисли, че говорещият притежава определено вярване“. Първата фраза въвежда напълно различна концепция. Вж. §5 и бел. 12 по-долу.

⁹ Само частично обяснение. Основното пропуснато тук в сравнение с очертаното от Стросън обяснение е изискването за явност в интенцията. Относно това вж. § 6 по-долу.

изисква истинността на това, което замества „р“, докато частичният анализиращ компонент очевидно не го изисква; и не изглежда, че една по-прецизна формулировка на анализиращия компонент би могла да премахне този дефицит, доколкото оперативното понятие остава понятието за генериране на вярвания. (Простото добавяне на „р“ като конюнкт изглежда твърде *ad hoc*, за да бъде удовлетворително.)

В разглежданата малко „варварска“ формулировка „комуникара“ принадлежи към клас от глаголи V, чието определящо свойство е, че едно изречение с формата „S V, че р“ имплицира истинността на подчиненото изречение. (Сравни „показвам“, „разкривам“, „предавам“.). Питър Ънзър изказва следната привлекателна хипотеза: това, което прави гаден глагол да принадлежи към този клас, е, че той „ни предоставя решение относно наличието или отсъствието на знание“¹⁰. (Ънзър всъщност ограничава хипотезата си до лексикално неструктурирани глаголи, за да избегне очевидните контрапримери като „досети се правилно“; но изглежда основателно да предположим, че структурата на „накара да разбере“ не е от гисквалифициращ тип.) В случая с „комуникара“, разбирано като твърдествено на „да накара да разбере“, предполагаемото по-скоро наличие, отколкото отсъствие на знание е това, което се определя от истинната приложимост на глагола. Което насочва към съмнението: вероятно би трябвало да мислим за комуникацията като за предаване не на вярвания, а на знание¹¹.

Съмнение, което вероятно бихме искали да изпитваме така или иначе, дори и без отклонението през подозрителната формулировка. Бихме могли заедно със Стросън да приемем за правдоподобно, че основната интенция на изказващия твърдение в „базисния случай на утвърждаване“ (с. 181) е да комуникара нещо, да предаде нещо на аудиторията. Но със сигурност не би трябвало да намираме за правдоподобно, че основната му интенция е да накара някой друг да формира вярване относно неговото собствено вярване. Да разгледаме това, което изглежда съответна теза относно въпросите: а именно, че интенцията на задаващия въпрос в най-базисния случай на питане е да се накара гадена аудитория да внуши на питащия вярване относно вярването на аудиторията. Определено подобно твърдение би било абсурдно. Основният смисъл да се задават въпроси не е да се добият вярвания относно вярванията на събеседника, а да се установи как стоят нещата. Съответно основният смисъл да се изказват твърдения не е да се внушат на други индивиди вярвания относно собствените ни вярвания, а да

¹⁰ „Пропозиционални глаголи и знание“ (“Propositional Verbs and Knowledge”); цитатът е от с. 307.

¹¹ Само „насочва“; хипотезата на Ънзър не изисква повече от това комуникацията да притежава знание (с предпоставката, че наличието, а не отсъствието на знание е под въпрос). При условие че понятието за комуникация изисква гаден комуникаращ да притежава знание, изглежда неустойимо да се предположи, че това, което той прави, когато комуникара, е да споделя знанието.

се информират тези групи индивиди – да бъдат уведоменни – относно предмета на твърденията ни (който не е нужно да бъде, макар и, разбира се, да може да бъде, вярванията на изказващия твърдението)¹².

Предложението на Стросън представя комуникацията като ангажиран с манипулиране на вярванията на аудиторията¹³. Въпросът, дали манипулацията е в интерес на аудиторията, е просто оставен отворен. Разбира се, понякога е добре да формираме вярване относно вярването на друг индивид; то би могло да ни даде – ако е истинно – разбиране на другия, а ако неговото вярване е също истинно – и аргумент за дадена истина относно света. Но този възглед за комуникацията не предоставя обща презумпция, че комуникацията като такава е от полза за нейния получател. Това зависи от добрата воля, надеждността и т.н. на комуникацията. Ако комуникацията се мисли различно, като споделяне на знание, фактът, че тя е от потенциална полза за нейния получател, няма да изглежда случаен; комуникацията по самата си природа носи потенциални ползи, чиято позитивност се основава в този интерес относно това, как стоят нещата, от който никой субект не може да е лишен.

6. Разбира се, утвърдителният лингвистичен репертоар би могъл да бъде използван манипулативно – за да заблуждава, вместо да информира. Освен това изказващият дадено твърдение може да греша, без да го знае, дори и ако искрено му намерение е да информира. Това заедно с наличието на речеви актове, които изобщо не са утвърдителни, ни принуждава да усложним картината до известна степен, ако искаме да съчетаем тезата, че комуникацията е споделяне на знание с тезата, че лингвистичното поведение е същностно комуникативно по характер.

Версия на втората теза би могла да бъде защитена и по следния начин. Бихме могли да кажем, че една способност за възприятие е същностно способност да се добива знание, без да се ангажираме с погрешното твърдение, че знание се добива при всяко упражняване на способност за възприятие; понятието за неправилно възприятие е именно понятието за неправилно упражняване на способност, чието правилно упражняване води до знание. Аналогично, бихме могли да кажем, че същностният характер на утвърдителната употреба на езика се състои в неговата наличност за комуникиране, в смисъл на предаване на знание относно

¹² За значимостта на понятието за информиране на някого за нещо в едно обяснение на комуникацията вж. Стросън „Интенция и конвенция в речевите актове“ (“Intention and Convention in Speech Acts”), с. 156. Но тук, както и в „Значение и истина“ (“Meaning and Truth”) (вж. бел. 8 по-горе) Стросън се отклонява (с. 157) във формулировка за каране на някой да мисли нещо. (Дори и да игнорираме „да я [аудиторията] накара да мисли“, обяснението в „Значение и истина“ остава неудовлетворително от предложената от мен гледна точка, тъй като ограничава съдържанието на внушеното знание до вярванията на комуникацията.)

¹³ Дължа тази идея на Томас Рукетс.

предметите на твърденията, без да се отрича възможността твърденията да бъдат използвани за заблуждаване. Комуникацията в смисъл на предаване на знание относно предмет на дискурс не е нужно действително да се случва при всяко използване на репертоара; въпреки това за репертоара може да е същностно да е подходящ за комуникация в този смисъл. (Всъщност бихме могли да отбележим, измамникът маму именно посредством това, че се представя за комуникиращ.)

Ако спрем готук обаче, просто бихме отrekli – крайно неправдоподобно, – че комуникация се осъществява в заблуждаващи или грешни употреби на утвърдителен език. Нещо повече, все още нямаме и най-малка идея как понятието за споделяне на познание може да бъде разширено и към неутвърдителните употреби на езика. Но импликацията на нашата минимална отстъпка на теориите за комуникационната интенция (§2, 3) беше, че просто благодарение на факта, че са интенционални и насочени към аудитория, речевите актове са най-общо комуникативни. Така придържането към въпросната отстъпка изисква да намерим допълнително приложение на понятието за комуникация, приложение, което не е ограничено до действително информативни твърдения, но истинно за речевите актове изобщо. Ще видим, че можем да запазим идеята, че комуникацията е предаване на знание.

Ще подхожда към въпроса посредством специалната откритост, характерна за лингвистичната комуникация.

Едно понятие, най-малкото, много сходно на понятието за предаване на знание, важи за модусите на поведение, които можем да припишем на същества, на които не бихме помислили да приписваме интенционална активност. Отсъствието на интенционална активност не е пречка за притежание на сензорни способности; тоест способности за придобиване на състояния на информираност относно околната среда в интуитивно удовлетворителния смисъл на състояния, резултат от систематична сетивност за характеристики на тази среда, която позволява възприемане на поведение, подходящо от гледна точка на нужди или цели за начина, по който средата в действителност е. Такива способности очевидно са важни за оцеляването. Подобна важност за оцеляването би имала и всяка победенческа нагласа, която би довела до разпространяване сред няколко индивида на полезните резултати от упражняването на способности за възприемане от страна на гаген индивид. Една птица, да кажем, би могла инстинктивно да произведе характерен тип гравене при вида на хищник; други птици биха могли да добият, чувайки това гравене, склонност към поведение, подходящо за случаи на близост на хищник (бягство, повишена предпазливост при хранене или каквото и да било друго). Тази склонност би могла да съответства на склонността, която биха придобили, ако самите те бяха видели хищника. В подобен случай бихме могли да разглеждаме чуването на гравене като допълнителен модус на сетивност към присъствието на хищници, различна от по-директните видове възприемане. Резултатът от този допълнителен модус на сетивност

би бил не по-малко основателно мислен като притежание на информация (или погрешна информация, ако нещата се объркат) от състоянието, което стандартно е следствие от възприятието на хищник. Бихме могли да се колебаем да се съгласим с думата „знание“, но не съществува риск от свърхпсихологизиране на нашето обяснение на птиците – приписвайки им вътрешен живот, – ако гледаме на подобно поведение като водещо до предаване на информация и следователно като представляващо вид комуникация.

Една очевидна разлика между лингвистичното поведение и този вид предаване на информация е свързана с откритите интенции в речта. В един успешен лингвистичен обмен говорещият и слушащият са взаимно наясно с интенциите на говорещия по начин, който не може да има аналог в чисто инстинктивните реакции на стимули.

Стросън действително използва понятието за откритост при формулировката на един компонент от предпочитаното от него обяснение на комуникативните интенции, който досега подминавах. В скицата на Стросън интенцията на комуникация да накара аудиторията да формира определено вярване относно вярването на комуникация е „изцяло открита“, в този смисъл комуникацията иска същата тази интенция да бъде разпозната от аудиторията (с. 172-173).

Спорно е обаче дали тази формулировка успешно представя специалната прозрачност на интенцията, характерна за лингвистичната комуникация. Подобно взаимно осъзнаване на интенция, каквото е налично в описваната от Стросън откритост, би могло да бъде напълно постигнато дори и когато интенцията, която се предполага, че е комуникативната интенция, не е осъществена; аудиторията би могла да разпознае интенцията на комуникация той и аудиторията да възприемат определено вярване относно вярването на комуникация, но да не успее или да откаже да го направи. Така правенето на комуникативната интенция открита – гарантирайки взаимното ѝ осъзнаване от страна на говорещия и слушащия – е представено като независимо от комуникативния успех. Това, което изглежда правдоподобно обаче, е следното: подходящото взаимно осъзнаване е всъщност целта на първичната комуникативна интенция на говорещия, така че гарантирането на взаимно осъзнаване не е, както в картината на Стросън, несъвършено средство за комуникативен успех, а по-скоро го съставлява. Това насочва към следната позиция. Първичната комуникативна интенция е интенцията например да се каже това и това на аудиторията. Подходящото взаимно осъзнаване е осъзнаване, че говорещият действително е казал това и това на аудиторията. Речевите актове са оповестявания на интенции; първичната цел на един речеви акт е да се създаде обект – самия речеви акт, – който е публично възприемаем и в частност възприемаем за аудиторията, възплицавайки интенция, чието съдържание е именно разпознаваемото извършване на същия този речеви акт. Разпознаването от страна на аудиторията, че такава интенция е била

направена публична по този начин, не остава нищо повече, което да е нужно да се случи, за да бъде интенцията осъществена¹⁴.

В този контекст понятието за интенционално извършване е по-фундаментално от понятието за интенцията то да бъде извършено. Понякога можем да се досетим за дадена интенция да се каже това и това дори и при лошо извършване, но правилно извършените речеви актове съдържат своите интенции на повърхността; нормалното разбиране на правилна реч не е въпрос на гадаене. А едно обяснение на разбирането на езика трябва да започне с разбирането на правилната реч.

Интенции от този тип – интенции, чието съдържание е себеоповестяването – са комуникативни в смисъл, който не включва изоставяне на идеята, че комуникацията е предаване на знание. Интенцията да се направи такава интенция публична е интенцията да се убедоми дадена аудитория какъв речеви акт е бил извършен. Тук следователно имаме нашето изисквано допълнително приложение на понятието за комуникация. Понятието е приложимо, сега можем да кажем, на две нива. На първото ниво комуникацията се осъществява, както и преди, само когато информацията за предмета на дискурса е действително предадена. Но на второто ниво информацията, чието споделяне е релевантно за въпроса, дали се извършва комуникация, засяга не предмета на дискурс, а природата на интенциите на говорещия; и когато правилно извършен речеви акт бъде разбран, подобна информация винаги е била предадена – не само в информативните твърдения, но и в твърдения, в които не се предава информация, и в речеви актове, които изобщо не са утвърдителни.

Ако приемем, че съдържанието на интенция, направена публична в даден речеви акт – интенция, която е комуникативна на второ ниво, ако не на първото, – същностно включва понятието за въпросния вид речеви акт (интенцията например да се каже това и това), тогава не можем да се надяваме на редуktivно обяснение на видовете речеви актове посредством интенциите на извършващите ги. Но след като веднъж сме обърнали гръб на анализа на понятието за значение (§ 3), не притежаваме явна причина да съжаляваме за този отказ.

7. Дебатът на Стросън има за свой неоспорван фон централността на утвърдителните речеви актове; идеята е, че ако можем приемливо да обясним понятието за съдържанието на тези централни речеви актове, не би трябвало да срещнем особена трудност при съдържанието на други видове речеви акт. В началото на § 6 разгледах тезата, че наличността за комуникация от първо ниво – предаване на информация относно предмета на дискурс – е от същностна значимост за един утвърдителен репертоар. Изказах предположението, че тази

¹⁴ За идеята за речевите актове като интенционални актове, такива, че разпознаването на интенцията *представява* нейното осъществяване, вж. Джон Сърл, *Речеви актове* (*Speech Acts*), с. 47.

теза не може да бъде набързо изключена поради това, че твърденията не е нужно да предават информация; но не разполагаме все още с позитивно основание да приемем тезата. Може би намирането на такова основание би било намиране и на начин да съвместим с позиция, отхвърляща редукутивните амбиции, мисълта на Стросън, че „няма надежда... понятието за съдържание на подобни речеви актове да бъде изяснено, без да се обърне някакво внимание на понятията за самите тези речеви актове“ (с. 181).

Да се определи значението на едно индикативно изречение в съответствие с отстъпката на Стросън пред теоретиците на формалната семантика (§ 1) е да се определят условията, при които то може да бъде използвано за утвърждаване на истина. Според Майкъл Дамет свързването на значението с условия за истинност по този начин е чисто повърхностно, доколкото понятието за истина е просто взето за даденост. По-точно, подобна връзка не изяснява нищо, ако ѝ се позволи да представя истината и неистината като просто двойка координирани свойства, едно от които индикативното изречение се случва да притежава¹⁵. Импликацията е, че такава връзка може да бъде изясняваща, ако бъде подкрепена от обяснение на специалния интерес, съпътстващ въпроса, дали едно изречение е истинно, или неистинно: обяснение, което показва ясно отношение между смисъла изреченията да бъдат класифицирани на истинни и неистинни, от една страна, и притежанието на съдържание от изреченията – от друга. В предшестващите *Tractatus*, *Бележници*, Витгенщайн свързва факта, че изреченията представят състояния на нещата с тяхното притежание на „истина-неистина“ полярност¹⁶; друг начин да се формулира това, което, изглежда, е предложението на Дамет, е, че за да бъде всяка подобна връзка изясняваща относно това, как индикативните изречения представят състояния на нещата, тя трябва да бъде подкрепена от обяснение на факта, че полярността „истинно-неистинно“ не е въпрос, лишен от значимост.

Тези съображения изглеждат очевидно сходни на съображенията, приведени от Стросън срещу теоретика на формалната семантика, фигуриращ в неговия дебат – страната, предлагаща анализ на понятието за значение посредством понятието за условия за истинност. Тяхната релевантност за различната позиция, очертана от мен в § 2, позиция, според която понятието за истина като такава не осигурява особена концептуална изяснителност, е по-малко очевидна. Тази позиция обаче изглежда също уязвима за аналогично обвинение в повърхностност. Трактарианската връзка съдържа известна привлекателност в контекста на въпроси, подобни на следния: „Как е възможно едно изречение, което в крайна сметка е само комплекс от безжизнени звуци или знаци, да представя реалност-

¹⁵ Вж. „Истина“.

¹⁶ *Бележници* (*Notebooks*) 1914–1916, с. 94 (срв. *Tractatus Logico-Philosophicus*, например 4.022-4.024).

та като съставена по определен начин?“. Това, което Дамет заклемява като повърхностно, е предложение за отговор на този въпрос, което се позовава на понятието за условия за истинност, но приема понятието за истина за гадено. В позицията от § 2 вместо това намираме позоваване на понятието за съдържание на твърдение или изказване, отново – досега – без по-нататъшно обяснение. Но ако въпросът ни затруднява, модификацията едва ли би могла да помогне. Докато приемаме понятието за съдържание за гаденост, подложим на обвинението, че просто отказваме да осъзнаем трудността, която въпросът цели да изрази: трудността да разберем как неща, които са само обекти, могат да имат изобщо съдържание.

(Ако идеята бъде генерализирана по този начин, става в крайна сметка съмнително дали тя е съвместима с препоръчаната от Стросън позиция. Ако не трябва да приемаме понятието за съдържание на твърдение за гаденост, тъй като изпитваме затруднение с понятието за съдържание изобщо, тогава как бихме могли да постигнем напредък чрез преминаването към позиция, в която приемаме за гаденост, както Стросън изглежда прави, понятието за съдържание на вярване? Тук може да се наложи да положим усилие да се противопоставим на едно скрито изкушение: изкушението да разглеждаме репрезентирането на състояния на нещата като квазимагическо дело, което е най-лесно да бъде разбрано или поне прието като причинено от ментални състояния, мислени като конфигурации в някаква етерна среда, чиито свойства могат да бъдат колкото искаме тайнствени. Но Стросън със сигурност не се поддава на това изкушение.)

Това, което Дамет предлага като начин за начало на преодоляване на повърхностността, е следното: смисълът да се класифицират изреченията като истинни и неистинни се основава на факта, че целим да продуцираме истинни твърдения. Но не е очевидно, че това предложение е правилно. Истината невинаги е наша цел при продуциране на твърдения. Въпреки това твърденията, които правим с намерение да мамим, номинират себе си, така да се каже, като репрезентиращи нещата каквито в действителност са; съдържанието и условията за истинност не изглеждат да са свързани по-различно в техния случай. Една модифицирана версия на тезата относно целите може би е все пак вярна; вероятно истинността е нормалната или правилната цел на продуциращия твърдение. Но връзката между съдържание и условия за истинност изглежда лишена от изключения. Естествено е да предположим, че фактите относно нормалните или правилните цели на продуцирането на твърдения не са това, което търсим. (Може би са следствия от него.)

Една различна възможност е подсказана от идеята, че комуникацията е предаване на информация. Нека разгледаме, първо, инстинктивното комуникативно поведение подобно на поведението на птиците, което описах в § 6. Функцията на такова поведение е да предостави информацията относно околната среда на птиците, които го наблюдават; тук „функция“ се използва в смисъла, в който каз-

ваме например, че функцията на сърцето е да осигурява циркулирането на кръвта. Когато предаденото е погрешна информация, имаме ненормално функциониране на естествен процес. Ненормалното функциониране е като такова дефект (дори и ако понякога погрешната информация е по-полезна за получателя, отколкото би била правилната информация). В този случай тогава немаловажността на дистинкцията между истина и неистина би била просто немаловажност на дистинкцията между нормално и ненормално функциониране. Целите, преследвани при комуникирането, не са част от тази картина. Такива цели отсъстват, тъй като поведението е инстинктивно. Но в едно обяснение на (без съмнение рудиментарното) понятие за съдържание, което изглежда неоспоримо приложимо в този случай, естественото функциониране на поведенческия репертоар може, така да се каже, да свърши работа; то може да заеме позиция, аналогична на позицията, за която се очаква, че трябва да бъде заета, в едно обяснение на понятието за съдържание на твърдение от предполагаемия факт, че при продуцирането на твърдения се стремим към истинност.

Когато комуникативният процес функционира нормално, сензорният контакт с дадено комуникативно поведение оказва същото въздействие върху когнитивното състояние на възприемащия, каквато оказва и сензорният контакт със състоянието на нещата, което въпросното поведение, бихме могли да кажем, репрезентира: елементи от комуникативния репертоар служат като епистемични заместители на репрезентираните състояния на нещата. Трудно е да се види какво затруднение би възникнало тук относно приложението на понятието за съдържание към дадени поведения от този вид, затруднение, което би останало необлекчено от тази мисъл: елементи от подобен репертоар репрезентират състояния на нещата благодарение на това, че ги заместват в когнитивните отношения на дадено същество със света.

Изглежда правдоподобно да се смята, че утвърдителното ядро на лингвистичното поведение е наследник, вече под интенционален контрол, на типа инстинктивен комуникативен репертоар, който разгледахме. Това би обяснило правдоподобността на идеята, че наличността за предаване на знание е същностна характеристика на утвърдителния компонент на един език (§ 6). Разбира се, твърденията могат да служат за цели, различни от целта да се предоставя информация; след като веднъж поведенческия репертоар бъде пригоден за различни неинформативни интенции, вече не изглежда основателно да се мисли за предаването на информация като за естествена функция на актовете на извършването му. Остава обаче странният факт относно твърденията, че знанието може да бъде получавано от втора ръка. Ако някой знае, че *p*, и казва, че *p*, тогава обикновено този, който го чуе и разбере, би могъл да знае, че *p*. Изглежда безперспективно да считаме, че знанието, получено от такъв вторичен източник, дължи своя статус на знание, най-общо казано, на факта, че получаващият знанието разполага с основателен аргумент за истинността на това, което той научава от

предполагаемата надеждност на говорещия. По-обещаваща линия на разсъждение е, че лингвистичният репертоар запазва посредством промяната на природата, съпътстваща придобиването на себесъзнание, една форма на характеристиката, която е била същностна за неговия предлингвистичен предшественик: при подходящи обстоятелства (които трябва да бъдат конкретизирани във всяко по-детайлно развитие на тази идея) случаите на използването му са когнитивни заместители на състоянията на нещата, които те репрезентират. Едно твърдение действително ще има тази епистемологична роля само ако обстоятелствата са подходящи. Но всички стандартни твърдения – с изключение на специални случаи като ирония – претендират да имат тази роля. Така тяхното притежание на съдържание – тяхната способност да репрезентират състояния на нещата – е разбираемо посредством подобаваща модификация на простата идея, която изглежда подходяща за случая на инстинктивна комуникация.

8. До този момент пренебрегах аспекта на твърденията, свързан с изразяването на вярвания, върху който Стросън се концентрира. Не искам да отричам изключителната важност – във всяко обяснение за това, какво дава на езика неговото специално място в живота ни – на начина, по който този аспект ни позволява да разкриваме един на друг своите състояния на съзнанието. В действителност аспектът на твърденията, свързан с изразяването на вярвания, би бил ключов при емпиричното оценяване на теория за езика от визирания от мен в § 2 тип. Теория от този тип е приемлива, ако интерпретиращите описания на лингвистичното поведение, предоставяни от нея, правят поведението разбираемо; тестът за разбираемост е въпросът, дали можем да си обясним така описаното поведение посредством пропозиционални отношения, които поведението на говорещия и обстоятелствата ни позволяват да му припишем, и ние обикновено си обясняваме твърденията като изразяващи вярвания. Но да се признае всичко това не означава задължително да се заключи заедно със Стросън, че трябва да разбираме притежанието на значимост от индикативните изречения посредством тяхната призната наличност за изразяване на вярвания. Всъщност § 7 загатва за възможността за позиция, в която нещата са точно противоположни.

Придобиването на лингвистична компетентност от едно съвременно човешко същество би могло да се очаква да обобщава накратко в някои характерни аспекти еволюцията на езика от инстинктивното комуникативно поведение, което сметнах за достатъчно достоверно в § 7, с научаването на нови нагласи, заемащи мястото на еволюцията на нарастващо сложни инстинкти¹⁷. Според

¹⁷ Тук, както и при изказаните в § 7 предположения относно еволюцията игнорирам тази употреба на това, което впоследствие се превръща в лингвистичен репертоар, в който действието му е да накара други индивиди да правят неща. Несъмнено това би било важно при всяко едно третиране на тези проблеми, което не е толкова схематично и им-

този възглед, когато някой учещ даден език стане напълно *au fait* с практиката да се продуцират твърдения, компонентът от неговата компетентност, състоящ се в способността му да третира твърденията като репрезентирани състояния на нещата, е продължение на нещо, което вече присъства в поведенческите му нагласи на по-ранен етап, преди неговото използване на репертоара да е съзнателно. (Това е много сходно на еволюционната ми идея, изложена в края на § 7.) Това, което обяснява притежанието на съдържание – способността да се репрезентират състояния на нещата – от страна на победения от вида, който при съответната пълна компетентност той разпознава като твърдения, е ролята, изпълнявана от някои подобни поведения – например изказвания на неговите родители – в придобиването му на знание; роля, която такива поведения вече са изпълнявали, преди компетентността му да достигне завършеност. Тогава това притежание на съдържание от страна на победения от релевантния вид може на свой ред да обясни факта, че те стават способни да бъдат разбирани като изразяващи вярвания, когато отношенията на индивида с репертоара се превърнат в съзнателни.

Използването на инстинктивни комуникативни репертоари не дава израз на състояния на съзнанието; състояния на съзнанието в релевантен смисъл не съществуват, за да бъдат изразявани. Нещо подобно е вярно, ако репертоарът не е инстинктивен, а както в ранните етапи на изучаване на език, е въпрос на нещо като условен рефлекс. Едно комуникативно поведение от неинтенсионален вид просто репрезентира реалността или я репрезентира погрешно, ако нещо се обърка. Но след като веднъж комуникативното поведение е под интенционалния контрол на комуникацията, така че умисленото погрешно репрезентиране на реалността да е възможно, комуникацията аз свързва външните обстоятелства като възможен обект на репрезентация или (сега) предполагаема репрезентация. Преминването към действия за предоставяне на дадена аудитория на знание за някакво обстоятелство, което той смята, че е различно от представеното, е потенциално равносилно на подвеждане не само относно обстоятелствата, но и относно формата на мисълта му – на вярването му, в смисъл, който, изглежда, важи само когато възникнат по този начин въпроси относно искреността или неискреността на изразяването на това вярване¹⁸. (Казвам „потенциално“ не само защото дадена аудитория би могла да разкрие намерението да бъде подведена, но и защото аудитория, чиито взаимодействия с репертоара – реакции, както

пресионистично, колкото предложеното по-горе. Но концентрирайки се върху утвърдителността, в никакъв случай не правя нещо по-лошо от предложеното от Стросън. (И би могло с основание да се твърди, че при отсъствие на утвърдителност не би имало причина да се разглежда пренебрежаният от мен тип поведение като комуникативно в какъвто и да било значим смисъл вместо като просто определен начин да се направи средата по-благоприятна.)

¹⁸ Вж. Бърнард Уилямс, „Решението да вярваш“ (“Deciding to Believe”).

и използване – не са още нищо повече от условен рефлекс, не би била в състояние да бъде подведена относно второто.) Идеята ми е, че именно защото индикативните изречения притежават способността да репрезентират реалността като съставена по определени начини – което е независимо обяснено посредством предлингвистичната роля на някои от тях в придобиването на знание, – тези изречения са налични за представянето на изказващите ги като вярващи, че реалността е съставена по въпросните начини, веднъж след като отношенията с репертоара станат съзнателни. Не че тяхната способност за употреба като изразяващи вярвания им вдъхва живот, който им позволява да репрезентират реалността, а по-скоро че тяхната предходна способност да репрезентират реалността е това, което ги прави способни да изразяват вярвания.

Деца започват да придобиват знание, като им се казват неща много преди да могат да си задават въпроси относно искреността и надеждността на тези, които им предоставят съответната информация¹⁹. Така изказванията, които децата чуват при релевантни случаи, им въздействат със съдържание, така да се каже, преди да бъдат разбрани като изразяващи вярвания в смисъла на „вярване“, споменат в предишния параграф. Тук има едно усложнение: ако изреченията съдържат термини, използвани в контекста на някаква теория (описание, което вероятно важи за всички изречения), тогава разбирането на тяхното съдържание отначало е непълно и съответно непълно е и придобитото знание. Това, с което детето действително разполага, е изречение, което е прието с доверие, макар и да не е напълно разбрано. Но нужното за пълната възприемчивост за значимостта на изречението не са мисли относно менталното състояние на информиращия, а приемането на допълнителни други изречения, формиращи необходимия теоретичен контекст, и способност те да бъдат използвани подходящо в свързан разговор²⁰. След като детето е достигнало до достатъчна компетентност за значителна част от гаген език, то със сигурност ще започне да се интересува и да проявява сетивност за твърденията като изразяващи вярвания. Но не защото изразяването на вярвания тогава вече ще фигурира в неговата картина за отношенията му с езика, съдържанието, постепенно по-добре разбирано, е от известно време съответстващ компонент от нашата картина за неговите отношения с езика. Съдържанието е в нашата картина по-скоро защото действията на детето с изреченията са намерили подходящо място в живота му по такъв начин, че да ни позволят да предположим, че изреченията са служили като средства за предаване на знания.

(Всеки склонен да сметне, че това не може да бъде вярно и че притежанието на съдържание трябва да бъде основано в наличност за изразяване на вярвания,

¹⁹ Вж. Витгенщайн, *За сигурността (On Certainty)* § 143, 160.

²⁰ „Постепенно цялото бива осветено“ (“Light dawns gradually over the whole”), *On Certainty* § 141.

е нужно да се противопостави на изкушението да се осланя на съмнителната идея, спомената в § 7: идеята, че притежанието на съдържание е прекалено мистериозно, за да бъде разбрано по друг начин освен посредством специфичните свойства на някаква ефирна среда, мислена като субстанцията, от която са съставени менталните състояния.)

9. Обектите, на които една формалносемантична теория приписва семантични свойства, естествено, са по-скоро формални обекти: обекти, получени следователно чрез безпощадно абстрахиране от конкретните детайли на действителното поведение. В пристъп на математически ентусиазъм по отношение на тези формални обекти и техните формално приписани свойства е възможно да се забрави или дори отрече основаването на дисциплината върху реалностите на речта или достатъчно речеподобно поведение. Но семантиката, формална или друга, е вторична спрямо теорията за комуникацията най-малкото в този смисъл: ако не съществуваше предмет за теорията за комуникацията, не би съществувало и нищо, за което да бъдат и семантичните теории. Стросън отива дори по-далеч. Той защитава едно специфично гледище относно природата на комуникацията, което намирам за спорно. И придържайки се към това гледище, той приема, че зависимостта на семантиката от теорията за комуникацията включва възможност за анализиране с чисто психологически средства на свойствата, които правят гумите и изреченията подходящи да бъдат обекти за семантичните теории; докато аз считам, че подобен редукутивен анализ не е задължителен и че той подвежда относно това, кое трябва да бъде разбрано посредством кое. Главната цел на Стросън обаче в дискутираната от мен лекция е формалната семантика да бъде отзована от платонистките ѝ крайности и да ѝ се напомни, че една семантична теория е нищо, ако не е компонент от обяснение на действително или възможно комуникативно поведение. Това, че той е прав в тази си цел, е неоспоримата основа на идеите, наистина различаващи се в детайлите от препоръчаната от него позиция, които изложих в този текст.

Превод Благовест С. Моллов

“Meaning, Communication, and Knowledge” в John McDowell,
Meaning, Knowledge, and Reality, Harvard University Press, 1998, pp. 29–50.

Първоначално публикувана във *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, ed. Zak van Sraaren, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 117–139

Базирана на интенции семантика

Стивън Шифър

Ние сме физически обекти във физически свят; нашите тела, сборове от молекули, се движат и сред огромния брой продукти на тези движения са писмените знаци и звуците. Тези физически феномени имат физически обяснения, идващи принципно от физическите науки, от физиката на най-фундаментално ниво до невробиологическите науки на по-специализираните нива. Толкова за неопровержимото.

Същевременно проявяваме прегтеоретична склонност да предполагаме, че някои от тези знаци и звуци притежават семантични свойства, а продуциращите ги субекти – психологически състояния, най-вече вярвания, желания и интенции. Например поредицата от знаци „Митеран победи Жискар“ е *изречение* от един *език*, то има *значение*, *viz.* че Митеран е победил Жискар, то е *истинно*, съдържа *имена*, които *реферират* към лица, и *предикат*, *истинен* за двойка обекти. Субектът, продуциращ тази последователност от знаци, е много вероятно да вярва, че Митеран е победил Жискар, и да има интенцията с продуцирането на тези знаци да внуши същото вярване на друг субект.

Предметът на философията на езика, ако изобщо има такъв, е природата на семантичните свойства на лингвистичните единици. Но никое достатъчно пълно описание на тези свойства няма да остави без отговор следните два въпроса:

- (1) Как семантичното е свързано с психологическото?
- (2) Как семантичното и психологическото са свързани с физическото?

Смятам, на познати основания, които ще засегна по-късно, че същински неотложният въпрос е (2) в следния смисъл: не би трябвало прибързано да твърдим, че семантични или психологически факти *съществуват*, освен ако не сме готови да твърдим също така, че подобни факти са напълно определени, не са нищо повече от физическите факти. Също така клоня и към редукционистки отговор на въпрос (1), към виждането за редуцируемостта на семантичното към психологическото; и по-точно, но без все още да се спирам на включените дистинкции, към виждането за редуцируемостта на семантичните свойства на публичния език към психологически свойства, или, както в случая със свойство като истинност, към семантични свойства на психологически състояния. Тези две редукционистки тенденции са свързани, доколкото считам, че *единствената осъществявана редукция на семантичното и психологическото към физическото е посредством редукция на семантичното до психологическото*.

Темата на настоящия текст е една изследователска програма в процес на развитие, която ще нарека *базирана на интенции семантика*, получила началната си формулировка в основополагащата статия „Значение“ на Х. П. Грайс [17] и защитаваща редукцията на семантичното до психологическото¹. Целта ми в статията е да направя всичко възможно в рамките на следващите страници да изясня природата на тази програма и да опитам да подсиля нейната убедителност.

1. Някои интенционално-теоретични текстове, изглежда, непреднамерено поощряват подвеждащото впечатление, че програмата е приложение на концептуален анализ, целта и резултатът на който са дефинирането на различни семантични начини на изразяване във всекидневния език посредством гадени комплекси от пропозиционални отношения, сякаш достигането на тези дефиниции изчерпва всички въпроси по темата. Видян в подобна погрешна светлина, проектът обикновено води до убеждението, че теоретикът на интенциите обяснява съдържанието на едно изречение чрез свързаността на последното по определен начин, с определено пропозиционално отношение *със същото съдържание*, например теоретикът предполагаемо обяснява факта, че „Митеран победи Жискар“ означава, че *Митеран е победил Жискар* чрез конвенционалното му корелиране, по определен начин, с вярването, че *Митеран е победил Жискар*; като това убеждение обикновено води до възражението, че съдържанието на вярванията не може да бъде приемано като безпроблемно, което на свой ред да не се нуждае от обяснение.

Всъщност програмата не е задължително свързана с концептуален анализ и, естествено, не третира менталното съдържание като безпроблемно. Теоретикът на интенциите се стреми да редуцира притежанието на съдържание от знаците и звуците до притежанието на съдържание от психологически състояния. И след като е редуцирал всички въпроси относно семантичните характеристики

¹ Вж. още Bennett [1]; Grice [18] и [19]; Lewis [22], [26], [27]; Loar [29] и [32]; Peacocke [34]; Schiffer [39], [42] и [43]; и Strawson [46] и [47].

на единиците на публичния език до въпроси относно менталното съгържание, теоретикът вижда своята задача в търсене на отговор на посочените следващи въпроси, но вече свободен да го прави без позоваване на семантични свойства на публичния език, което може би е и *най-привлекателната* черта на това редукационистко начинание.

Вероятно възможно най-малко тенденциозният начин за разбиране на базирания на интенции семантика е разбирането ѝ като определено твърдение за определена съставна поредица от *стипулативни* дефиниции.

1. Първата стипулативна дефиниция е тази за *значение на говорещия**, като звездичката е напомняне, че изразът е, на първо място, просто въведен за обозначаване на вид акт, който може да има или няма конкретни проявления. Значението на говорещия* се отъждествява от теоретика с вид интенционално поведение, уточнението на което не включва нищо открито семантично. Различните теоретици се различават по отношение на детайлите, но моят подход е първо да се дефинира:

S има предвид* нещо при изказване на x , ако и само ако за някое p , S има предвид* при изказването на x , че p , или за дадено лице A , че A трябва да направи вярно, че p ;

имането предвид*, че p след това се дефинира с ключовото условие, че:

S има предвид*, че p при изказване на x само ако за дадено лице A и отношение R S изказва x с интенцията между S и A да има споделено познание*, че xRp , и въз основа на това, че S изказва x с интенцията да активира в A вярването, че p .

В случая с императива, където S има предвид*, че A трябва да направи вярно, че p , основната търсена реакция е A да направи вярно, че p^2 .

Тук е нужно да се направят някои коментари.

(1) Горното действително представлява дефиниция на значение на говорещия*, както тя би важала за парадигмалния случай, при който говорещият се обръща към определена аудитория; същинската дефиниция не би включвала задължително подобно квантифициране за аудитории.

(2) Пълната дефиниция би наложила изискване върху начина, по който S трябва да има интенцията неговото изказване на x да активира в A вярването, че p . Първоначалното описание на Грайс изисква това да се постига посредством разпознаване от страна на A на интенцията на S да продуцира в A вярването, че p , но това условие е по-подходящо за обяснение на *(раз)казването*. Аз лично предпочитам дефиницията да изисква единствено, че за някое отношение R'

² Вж. Schako и само акоер [39], Глави 2 и 3. Един общ аргумент за дефиницията на „ S има предвид нещо при изказването на x “ е даден на с. 80–87. Глаголът „изказвам“ и неговите производни се използват в изкуствено разширен смисъл важащ за нелингвистични актове и продукти, така че тук „при изказването“ е еквивалентно на „при извършването или продуцирането“. Едно *активирано* вярване е, грубо казано, съзнателно вярване.

(което може да бъде същото като R) S да има интенцията неговото изказване да активира вярването на A , че p посредством вярването на A , че $x R' p$.

(3) Успешността на комуникативните интенции зависи от това основната интенция да бъде „изцяло открита“ по начин, който трябва да бъде прецизиран, и споделеното познание*, друго стипулативно дефинирано понятие, е предназначено за удовлетворяване на тази нужда (както и на други). В „Значение“ [39] „ x и y споделено знаят*, че p “ е дефинирано като безкрайно продължение на поредицата „ x знае, че p , y знае, че p , x знае, че y знае, че p ...“, но съществува сериозен (и аз смятам, все още без отговор) въпрос относно психологическата реалност на толкова силно понятие като едно по-слабо разбиране за споделено познание*, като това, предложено от Бенет или Лоър³, изглежда за предпочитане.

(4) Тъй като всички други семантични* понятия трябва да бъдат дефинирани чрез значението на говорещия*, дефиницията на последното не трябва да предпоставя нищо семантично*. Следователно изказването x на S не е нужно да има значение* и отношението R , за което S притежава интенцията да важи между x и p и да осигури свидетелствената база за изискваното споделено познание*, може да бъде всяко едно отношение, което според S би свършило работа. В даден случай например x би могло да е звукът „гrr“, p – обектът вярване, че S е гневен, а R – някакво сложно асоциативно отношение, налично между двете благодарение на факта, че „гrr“ наподобява звука, издаван от кучета, когато са ядосани. Ясно е обаче, че някои отношения биха свършили по-добра работа от други и при условие, че те са актове на значение на говорещия*, би трябвало да очакваме, че съществува някакво отношение R^* , такова, че типично даден говорещ ще изкаже x , за да обозначи*, че p , само ако $x R^* p$, и то благодарение на факта, че $x R^* p$ осигурява най-доброто възможно свидетелство, че дадено изказване на x е било направено с тези интенции, дефинитивни за влагането на значение*, че p . Изпреварвайки едно по-късно уточнение, стратегията на теоретика на интенциите относно дефиницията на значението на изречение* е: (а) да се определи R^* в изцяло психологически термини; и (б) да се дефинира значението на изречение* посредством R^* , с което притежанието на определено значение* от едно изречение се отъждествява с неговата максимално ефикасна инструменталност за извършване на актове на значение* на говорещия от определен вид. Долната дефиниция: „ σ е конвенционален инструмент* в o за влагане на значение*, че p сред население G “ в крайна сметка ще се окаже кандидатът на теоретика на интенциите за R^* .

(5) В дефиницията буквата p присъства като квантифицирана променлива, чиито стойности са вярваните неща. Но какви са те? Този страховит въпрос определя един от основните проблеми на тази статия и ще бъде разгледан в Част 4.

³ Bennett [1], с. 126–127; Loar [32], Гл. 10. Вж. още Kemmerling [21].

2. От страна на говорещия и също посредством дефиницията на значение* на говорещия се оказва полезно да се дефинира понятието за илокутивен* акт и различни понятия за референция* на говорещия⁴. Илокутивните* актове са директно дефинирани посредством значение* на говорещия като различните типове на подобни актове – (раз)казване*, молене*, предупреждаване* и т.н. – са разграничени посредством налаганите от тях ограничения върху стойностите на една или група променлива, появяваща се в дефиницията на значение* на говорещия. Например изказвайки x , S нарежда* на A да направи така, че p , само в случай, че S има предвид* с изказването на x A да направи така, че p , а причината A да се подчини е осъзнаването на последния, че S се намира в такава и такава властова позиция по отношение на A . Водещото понятие за референция* на говорещия се дефинира посредством имането предвид* на нещо за даден обект и изисква предварително третиране на *de re* пропозиционалните отношения. Тези спомагателни семантични конструкции намират основното си приложение в описанието на семантиката на различни специфични видове изрази.

3. Различните начини, по които поведението може да бъде конвенционално*, могат да бъдат дефинирани като различни видове себезапазващи се регулярности в поведението, дефиниции, които подобно на тази за значение* на говорещия се дават изцяло посредством пропозиционални отношения, които не предполагат нищо семантично или лингвистично (cf. [22], [27] и [39], Гл. 5). Особено релевантна за настоящия въпрос е концепцията за това нещо да е конвенционален инструмент* за обозначаване*/имане предвид* на нещо друго. Нека σ обхваща типове изказвания, а o – възможни конкретни случаи на тяхно използване, бихме могли, съвсем грубо, да кажем, че: σ е конвенционален инструмент* в o за обозначаване*, че p в дадена група или население G , ако и само ако:

(а) за член на G е практически да обозначава*, че p в o , като изказва σ , ако за него е възможно да има предвид*, че p в o ,

и то благодарение на факта, че

(б) в G съществува споделено/общо познание*, че (а).

Например изречението „Аз нямам нос“ ще бъде конвенционален инструмент* сред англоговорящите за обозначаване* на липсата на нос; но за да бъде възможно някой да има предвид*, че няма нос, ще се изисква много специфично множество обстоятелства. И още, ако съществува контекст, правещ подобен акт възможен, тогава няма да искаме да изискваме той да бъде осъществен чрез изричането на думите „Аз нямам нос“, а само актът на обозначаване* да може да бъде осъществен в този контекст с изказването на тези думи. Оттук и формата на условие (а). Условие (б) отразява конвенционалния* аспект на имането предвид*, че p в o чрез изказване на σ : релевантната характеристика на σ , благодарение на която с

⁴ За описание на илокутивните* актове вж. Strawson [46], и Schiffer [39], Гл. 4. За теоретико-интенционални обяснения на референцията вж. Loar [30], и Schiffer [40], [41] и особено [42].

изказването на σ можем да имаме предвид*, че p е *именно фактът*, че в G споделено се знае*, че може да се има предвид, че p с изказване на σ ⁵.

4. Кое то накрая ни отвежда до *публичния език**, като интуитивната идея, която трябва да бъде отразена тук, е, че една система от знаци или звуци е публичен език* при условие, че тя е конвенционална* система за извършване на актове на значение* на говорещия и че да се знае значението* на всяка единица или поредица от единици на тази система е просто да се знаят техните роли в системата.

Един от удобните начини за прецизиране на тази идея би могла да е селективната имитация на Люис [27]. Нека на първо време допуснем, че единствените езици, които искаме да опишем, съдържат индексикални изрази, но не и двусмислени изрази или конструкции и никакво грубо наклонение освен индикативно. Така първо ще дефинираме *език** като всяка функция L от поредица от знаци или звуци σ – пълни изречения в L – и възможни конкретни случаи o на тяхно изказване към обекти на вярване и след това ще дефинираме стипулативно:

Един език* E е *публичен език** на население G , ако и само ако $(\sigma)(o)(\exists r)\sigma$ е конвенционален инструмент* в G за имане предвид, че p в o , ако $L(\sigma, o) = p$.

Наклонението е абстракция от синтактичната форма, чиято семантична значимост лежи в нейната корелация с определен вид речеви акт. За да допуснем различни наклонения в недвусмислен език, би трябвало да дефинираме езиковата* функция като имаща в своя обхват погредени двойки с формата $\langle \Psi, p \rangle$, където Ψ е вид улокутивен* акт (дефинируем, да си припомним, като вид значение* на говорещия). За да се включи двусмислеността, функцията би трябвало да е към множество от подобни погредени двойки и в крайна сметка ще трябва да кажем (позволявайки на „ A “ да обхваща подобни множества), че:

Един език* E е *публичен език** на население G , ако и само ако $(\sigma)(o)(\exists \Psi)(\exists p)(\exists A)\sigma$ е конвенционален инструмент* в G за Ψ -ане*, че p в o , ако (1) $\langle \Psi, p \rangle \in A$; и (2) $L(\sigma, o) = A$.

Тогава значението* на σ в L и в G може да бъде отъждествено с тази функция M_σ , определена от L такава, че за всеки възможен случай o на изказване на σ $M_\sigma(o) = L(\sigma, o)$, като другите семантични* свойства – реферира* към, е истинен*, е истинен* за и т.н. – могат да бъдат дефинирани по сходен начин.

Като стипулативни дефиниции горните дефиниции изглеждат безпогрешни; в крайна сметка те могат и да не бъдат реализирани. Базираната на интенции семантика е твърдението, че:

...семантичните свойства на публичния език *са* семантични* свойства и че по този начин тези семантични свойства *се свеждат* до психологически свойства.

⁵ Горното се различава от трактовката в Schiffer [39], Гл. 5 по това, че не се изисква експлицитно споделеното знание* да бъде базирано на прецеденти, отнасящи се до съставните части и структурата на σ .

(Под „семантично свойство на публичен език“ разбирам всяко свойство на гадена лингвистична единица, което има за следствие притежанието от нейна страна на значение в публичен език на комуникация; скоро ще изясним причината за тези подробни уточнения във формулировката.)

Няколко по-ограничени твърдения вероятно биха спомогнали да се направи приемливостта на по-общото твърдение значително по-ясно видима.

1. Хората типично, или често, извършват актове на влагане на значение на говорещия, когато говорят*

Твърдението тук не е, че значението* на говорещия дефинира някакво приемливо ясно понятие за значение на говорещия, нито че езикът не се използва правилно или буквално, освен ако не се има предвид* нещо; а само че не е необичайно за говорещия да има предвид* нещо, когато той или тя изказват пълно изречение.

Ако има някакъв проблем с това твърдение, той е, че дефиницията за влагане на значение* на говорещия поради сложността на изискваната от говорещия интенция е лишена от психологическа реалност. В разговор относно дефиницията на Грайс за значение на говорещия Бенсън Мейтс ме *убеждаваше*, че когато *той* говорел, нямал всички тези интенции, а по-късно многократно се сблъсках с подобно гледище в по-детайлните критики на други философи. Проблемът би могъл да бъде свързан с дефиницията на Грайс, тъй като се доближава до това, което смятам за дефиниция на *(раз)казването**, несъмнено ключовия вид влагане на значение* на говорещия.

За S да *(раз)каже** на A , че p при изказването на x е всъщност S да изкаже x с основаната интенция да информира A , че p с допълнителната интенция това да бъде постигнато посредством вярване от страна на A : (1) че x е свързано по определен начин с p , и поне частично, въз основа на това, (2) че S е изказал x с интенцията да информира A , че p , и поне частично, въз основа на това, (3) че S вярва, че p , и, и поне частично, въз основа на това, (4) че p .

Въпросът е действително ли говорещите имат такива сложни интенции.

Днес малцина биха била изкушени от свръхкартезианската предпоставка на имплицитния мейтсиански аргумент и въпреки това досега не съм срещал по-добро *специфично* основание за съмнение, че говорещите притежават такива интенции. От друга страна, би трябвало да се каже нещо в подкрепа на психологическата реалност на влагане на значение* на говорещия.

Да предположим, че S извършва x с основната интенция по този начин да предизвика следствие от вид E , тоест че това е бил неговият мотив или основание да извърши x . В случая S е желал появата на E -събитието и е вярвал в някаква непренебрежима степен, че неговото извършване на акт от определен вид K , към който вярва, че принадлежи x , би предизвикало събитие от вида E ; и неговото действие би било резултат от това желание и вярване. Възможно

е S да е имал определени вярвания и относно това, как неговото извършване на акт от вида K би предизвикало събитие от вида E ; вероятно той е вярвал, че подобен акт би предизвикал E -събитие само ако преди това предизвика събитие от определен вид E' . Това вярване също би присъствало в обяснението на действието на S с това, че ако той не беше имал вярването, че неговото действие би предизвикало събитие от вида E' , и при непромененост на всичко останало, то той не би извършил това, което е извършил. Тук бихме могли да кажем – най-малкото за да дадем обозначение на феномена, – че S извършва x с основната интенция да предизвика следствие от вида E , както и с интенцията да предизвика следствие от вида E' и с интенцията E' -събитието да причини E -събитието.

Например куче нахлува в градината на Джанет. Тя удря рязко с ръка корицата на книга с интенцията по този начин да прогони кучето, тъй като вярва, че плясъкът по корицата ще произведе остър шум, който да стресне кучето и да го накара да избяга. Разбира се, никоя от тези мисли не е съзнателна за Джанет, не преминават отчетливо, така да се каже, в съзнанието ѝ. Тя просто е държала книгата в ръка, видяла е кучето и е действала спонтанно, без съзнателно обмисляне. И въпреки това тя е имала тези вярвания и те заедно с желанието ѝ да изгони кучето от градината обясняват нейното действие. Описвам това във вероятно философски оцветен език, като казвам, че основната интенция на Джанет при удрянето на книгата е била да изгони кучето, но тя също така е имала интенцията да произведе силен шум, интенцията шумът да стресне кучето и интенцията стряскането на кучето да го накара да избяга. Но нищо не зависи съществено от думата „интенция“ и що се отнася до дефиницията за влагане на значение* на говорещия, аз напълно приемам заместването на всички референции към вторични интенции с говорене за посочените вярвания. Следователно проблемът относно психологическата реалност на влагане на значение* на говорещия се свежда до следното: приемливо ли е да предположим, че говорещите типично имат съответните вярвания относно техните аудитории?

Смятам, че притежаваме тези вярвания относно комуникацията, които са включени и обясняват нашите комуникативни актове, но че подобно на компютри, ние калкулираме мигновено, несъзнателно и не сме в състояние без известно усилие да опишем тези ментални процеси.

Нека разгледаме един типичен случай на *(раз)казване* с цел да установим дали той не е и случай на *(раз)казване**.

Емили знае, че е спряло да вали, и знае, че Тоби не знае това, но би искал да го знае, и казва „Спря да вали“ с интенцията да му предаде това знание. Тя му казва, че е спряло да вали, но каза ли му е това? Със сигурност Емили вярва, че Тоби ще разпознае, че изказването на „Спря да вали“ е за тях надежден инструмент за предаване на информацията, че е спряло да вали, и че поне отчасти в резултат на това той ще вярва, че тя е изказала изречението с интенцията да го информира

мира, че е спряло да вали. Тъй като при обстоятелствата тя явно не би изказала изречението, ако не беше имала и двете вярвания, ако например беше мислела, че Тоби не разбира английски, или че смятайки, че тя само го гразни, не би успял да разпознае интенцията ѝ да го информира. И още, Емили вярва, че Тоби ще вярва – поне отчасти въз основа на неговото разпознаване на нейната интенция, – че тя вярва, че е спряло да вали, и отчасти в резултат на това (тъй като той ще знае, че при обстоятелствата би било малко вероятно тя да има това вярване, освен ако не е спряло да вали), че наистина е спряло да вали. Очевидно Емили вярва, че вярването на Тоби, че е спряло да вали, ще бъде основано на неговото вярване, че тя вярва това; тъй като в противен случай няма да има как да обясним факта, че тя не би говорила, ако смяташе, че Тоби би решил, че тя го лъже. По същия начин фактът, че тя не би говорила, ако смяташе, че той не би приел нейната интенция като интенция да го информира, се обяснява от знанието ѝ, че при обстоятелствата Тоби ще вярва, че тя вярва, че е спряло да вали, само ако мисли, че тя е изказала изречението с интенцията да продуцира това вярване в него.

Може ли действително да съществува някакво сериозно съмнение относно това, дали подобен говорещ би имал подобни вярвания? Как по груб начин бихме могли приемливо да обясним вярването на Емили, че нейното изказване би накарало Тоби да вярва, че е спряло да вали?⁶

2. Всеки публичен, говорил или писмен език е всъщност публичен език*

Описанието на теоретика на интенциите за влагане на значение* на говорещия е *обяснително* за неговото описание на значение на изказване* поради това, че при условие че съществуват актове на влагане на значение* на говорещия заедно с определени общоприети истини за човешката рационалност и човешкото устройство, би могло да се дедуцира, че неизбежно ще има изказвания типове със значение*, тоест конвенционални инструменти* за извършване на актове на влагане на значение* на говорещия; доколкото притежанието на определените от тези обозначения свойства прави едно изказване тип максимално ефективно като средство за извършване на актове на влагане на значение* на говорещия (cf. [39], Ch. 5, и [43], Част IV). Следователно ако, както твърдя, съществуват актове на влагане на значение* на говорещия, то би трябвало да очакваме да съществуват и конвенционални инструменти* за извършването на актове на влагане на значение* на говорещия. Какви биха могли да бъдат те? Изреченията от естествените езици е първото, което хрумва и е нормално да е така. Да кажем, че изречение σ и обект вярване p са M -съвместими, ако при буквално говорене може да се утвърждава, че p с изказването на σ . Приемам, оставяйки настрана детайлите, че ако σ и p са M -съвместими, то σ е конвенционален инструмент*

⁶ Вж. Loar [32], Гл. 10, за подобна защита на психологическата реалност на значението* на говорещия.

за имане предвид*, че p (и по подобен начин, *mutatis mutandis*, за неиндукативни изречения).

Изречението „Тя свири на флейта“ е M -съвместимо с *Таня свири на флейта*. С изказването на изречението Джим вероятно казва* на Сюзън, че Таня свири на флейта, и ако няма проблем да се предположи, че съществуват актове на влагане на значение* на говорещия, тогава не би имало проблем и да се предположи, че дори и преди изказването на Джим е било споделено вярвано* от него и Сюзън, че едно изказване на „Тя свири на флейта“ при обстоятелствата би било практически средство да се каже* на Сюзън, че Таня свири на флейта, и че именно поради този факт Джим изказва изречението, за да каже* на Сюзън това. Как по друг начин би могъл Джим да се надява да каже* на Сюзън, че Таня свири на флейта, когато казва „Тя свири на флейта“?

Но ако изреченията на публичния език са конвенционални инструменти* за имане предвид* на това, с което те са M -съвместими, то тривиално следва, че говоримите и писмените естествени езици са всъщност публични езици*.

3. Семантичните* свойства дефинират слабо семантичните свойства на публичния език, които имат за следствие

На първо място, семантичните* свойства на лингвистичните единици имат за следствие техните съответни семантични свойства. С необходимост, ако L е публичен език*, тогава L е език; ако σ означава* p , то σ означава p ; ако t реферира* към x , то t реферира към x ; и т.н. Носещите семантични* обозначения психологически свойства не могат, противно на убеждението ми, да бъдат инстанцирани, но със сигурност е невъзможно да се мисли за възможен свят, в който една система от знаци или звуци е публичен език*, но не е език.

Но аз не твърдя, че всички семантични свойства имат за следствие семантични* свойства. Лесно мога да си представя свят, различаващ се от нашия единствено по факта, че определени поредици, неразличими изречения на английски, никога не се продуцират с каквито и да било комуникативни цели, а само за „мислене върху хартия“, и не бих се поколебал да припиша семантични свойства на тези поредици. Нито бих възразил срещу това неинтерпретираните или интерпретираните формални езици да бъдат наречани „езици“ и не изпитвам трудност да говоря, независимо колко необичайно би било, за формули, които притежават значение в езика на мисленето. Това са, на първо място, вербални въпроси и не може да бъде предпоставяно, че сами по себе си те носят философска значимост.

Същевременно не искам да твърдя, че семантичните свойства на езиковите единици на публичния език имат за следствие съответстващи им семантични* свойства. Направих уговорката, че семантично свойство на публичния език е всяко едно свойство, което има за следствие това, че неговият носител има значение в гаген публичен език използвано, *inter alia*, за комуникация, в смисъла, в който ние, хората, типично комуникираме помежду си. Това не е тривиално

твърдение, дори и да допуснем комуникативната* природа на човешката комуникация. Тъй като то на практика означава, че не съществува единствено, недизюнктивно „свойство на значение“, общо за всички единици, за които може в един или друг смисъл да бъде казано, че имат значение; че няма еднозначен смисъл, в който единиците могат да репрезентират света – което, естествено, устройва теоретика на интенциите, чието твърдение, както скоро ще видим, е, че репрезентационните свойства на единиците на публичния език *се свеждат до* репрезентационните свойства на ментални (тоест невронни) състояния.

Макар и нетривиално, твърдението, че семантичните свойства на публичния език имат за следствие техните съответстващи семантични* свойства, е, смятам, изключително правдоподобно. Тъй като типичното човешко комуникативно поведение е комуникативно* поведение и следователно инструментите, използвани за такова поведение, изреченията на публичния език, са конвенционални инструменти* за извършване на актове на влагане на значение* на говорещия и по този начин имат значение* и сходни семантични* свойства; като от всичко това следва и въпросното твърдение.

Казвам, че Ψ слабо дефинира Φ при условие, че необходимо нещо е Φ , ако и само ако то е Ψ . Наричам този смисъл на дефинируемост *слаб*, защото от факта, че Ψ слабо дефинира Φ , не следва, че Φ е *идентично* с Ψ ; те могат да бъдат напълно различни, но необходимо коекстензионални свойства, важно уточнение, ако искаме да установим търсената редукция.

От гореказаното следва, че семантичните свойства на публичния език са най-малкото слабо дефинирани от техните семантични* еквиваленти⁷. Но това все още няма за резултат твърдението, което дефинира базираната на интенции семантика, а именно, че:

4. *Семантичните свойства на публичния език са идентични с техните семантични* еквиваленти и по този начин се свеждат до психологически свойства*

Семантичните* свойства са според стипулативната дефиниция, психологически свойства и те слабо дефинират семантичните свойства на единиците в публичния език *quia* единици на публичен език. Но от факта, че семантичните свой-

⁷ Твърдението, че обозначаването на p от σ в публичен език е по този начин еквивалентно на обозначаването* на p от σ , ни най-малко не имплицира, че единствената същинска или буквална употреба на σ е извършването на актове на влагане на значение* от говорещия. Вярно е, както подчертават Чомски ([2], Гл. 2) и гр. (Дейвидсън дори удостоверява тази тривиалност с титлата „автономност на значението“ [8]), че едно изречение може да функционира по множество некомуникативни начини: при неангажиращ разговор, мислене, разказване на история и т.н. Твърдението на теоретика на интенциите е, че комуникативната употреба на едно изречение е уникална сред останалите неговии употреби с това, че осигурява необходимо и достатъчно условие за неговото притежание на значение в публичен език. Тук няма да разглеждам достоверната, но отделна идея, че различните некомуникативни употреби на едно изречение са възможни или обясними благодарение на неговата комуникативна функция.

ства са слабо дефинируеми посредством психологически свойства, не следва, че те са редуцируеми до тях. Напълно консистентно с истинността на модалните бикондиционали, каквито са тези дефиниции, е, че например те характеризират отношения между много различни свойства с равен концептуален статус, като никое от тях не е редуцируемо до другото, нито е обяснимо без референция към другото. И въпреки това слабата дефинируемост на значението посредством мисленето без редуцируемост на значение до мислене е едва ли само от мимолетен интерес, любопитен факт, нуждаещ се от обяснение и със сигурност не и обяснение на това, какво е значението. Базираната на интенции семантика е именно твърдението, че семантичните свойства на публичния език са семантични* свойства и по този начин се свеждат до психологическото.

Считам, че съществува само едно основание за противопоставяне на редуционистката теза при наличието на слаба дефинируемост и то е подозрението или силната интуиция, че самите пропозиционални отношения не могат да бъдат обяснени или разбрани без референция към семантичните свойства на лингвистичните единици на публичния език. В най-общи линии базираната на интенции семантика е тезата, че

- (а) семантичните свойства на публичния език са слабо дефинируеми посредством семантични* свойства; и че
- (б) пропозиционалните отношения са обясними без позоваване на тези свойства;

тъй като, ако (а) и (б) са истинни, то не би могло да се отрече, че семантичните свойства на публичния език са психологически свойства. Остатъкът от този текст е посветен на (б), на това, какво точно означава, кое го мотивира и най-вече кое го прави приемливо.

2. Когато твърди, както прави, че семантичните свойства на публичния език са идентични на сложни психологически свойства дефинирани чрез вярване, желание и интенция, базираната на интенции семантика същевременно и твърди, за да избегне порочната кръговост, че тези психологически състояния сами по себе си не трябва да бъдат обяснявани, дори и частично, посредством въпросните семантични свойства. Най-добрият начин за защита на това имплицитно твърдение е да се представи пълна и достоверна теория за вярването (и другите пропозиционални отношения), притежаващо желаното свойство. Но независимо от наличието на най-малко един привлекателен кандидат за подобна (сф. [32] и части 4 и 5 по-долу) аз не съм в състояние да предложа такава теория (като трудността, както по-късно ще посочим, по никакъв начин не е резултат от нуждата от семантично чиста теория). Така че сега ще опитам да направя следващото най-добро нещо в случая – а именно да дам основания за предположението, че правилната теория за вярването, каквато и да се окаже тя, ще бъде от изисквания от теоретика на интенциите характер.

Преди да се заема с излагането на защитата в полза на възгледа, че мисленето е обяснимо в независимост от значението, ще направя някои според мен полезни за дискусията предварителни бележки:

(а) За да се опрости дебата, почти винаги ще третирам проблема пог формата на въпроса, дали *вярването* може да бъде обяснено независимо от семантичните свойства на публичния език, с погразбирането, че това, което е приложимо за вярването, е също така приложимо, *mutatis mutandis*, и за желанието и другите пропозиционални отношения, които не са редуцируеми до желание и вярване (и често, отново с цел опростяване, ще говоря така, сякаш интенцията е дефинируема посредством вярване и желание);

(б) „Семантично свойство на публичния език“ е твърде тежък израз; така че нека го заместим със „семантично₀ свойство“, като субскриптят „0“ ще обозначава „външен, публичен език“, което по-късно и ще позволи ясното му противопоставяне на субскрипта „i“, когато се говори за „семантичните_i свойства на формулите във *вътрешния* език на мисленето“;

(в) Въпросът ни е дали вярването е обяснимо без позоваване на семантични₀ свойства. Но тази формулировка е също доста утежнена, особено когато се налага удобното уточняване на условие за вярване, което не е обяснимо независимо от семантични₀ свойства, така че вместо тази усложнена фраза ще използвам съкратената „вярването е семантично₀ зависимо“.

(д) И последно, и отново в името на удобството, за известно време ще предпоставя, че действително притежаваме вярвания с определено съдържание и че следователно обясненията на поведението от вярване-желание са понякога буквално истинни. Едва в последните страници ще прозвучи и нотка на песимизъм по този въпрос.

Защитата ми на гледището, че вярването е семантично₀ независимо, включва два елемента. Първият, ако трябва да го формулирам в пълнота сега и без допълнителни уточнения, се състои в защита и обяснение на твърдението, че:

(1) Вярването е семантично₀ зависимо само ако съществува теория *T* такава, че вярването и някакъв семантичен₀ конструкт са правилно обясними само посредством техните теоретични дефиниции по отношение на *T*.

Вторият компонент ще представлява доказване, че:

(2) По различни причини не е приемливо да се предположи, че съществува теория, удовлетворяваща условието от (1).

Сега ще видим, че приемливостта на (1) зависи от възможността да се покаже (отново оставяйки уточненията настрана), че:

(i) Вярването не може да бъде интерпретирано като нередуцируемо ментално свойство или отношение.

- (ii) Единственото правдоподобно нементалистко обяснение на вярването, даващо някаква определена смисленост, е (това, което можем да наречем) *разширеното функционалистко* обяснение, което изисква наличието на теория T такава, че за всяко p в областта на T съществува разширена функционална роля F , определена, *inter alia*, от ролята, която конструктът вярване играе в съответствие с обобщенията на T , така че някой вярва, че p само в случай, че се намира в състояние от тип, притежаващ F .
- (iii) Независимо от това дали семантичните _o свойства се свеждат до психологически свойства, най-малкото е ясно, че те не могат да бъдат обяснени без позоваване на тях.

Мисля, че не е необходимо да се коментира (iii), тъй като е очевидно. Фактът, че поредицата от знаци

Брук Шийлдс не страда от акне

притежава семантичните _o свойства, които контингентно се е случило да притежава, е свързан същностно (есенциално) *по някакъв начин* с вярванията и интенциите на тези, които разбират изречението, и не можем да се надяваме да обясним тези семантични _o свойства без референция към съответните психологически състояния.

Очевидно (i) все още се нуждае от аргументиране, макар и по необходимост то трябва да е предимно предпоставено в сегашния контекст. Но вероятно би станало малко по-ясно, ако тук само посоча, без да аргументирам, основанието за материалистичния ми *parti pris*.

На първо място, вярвам, че:

- (a) За всяко телесно движение m е налично пълно физическо обяснение, което осигурява каузално необходимите и достатъчни условия за появата на m .

С други (но не по-точни) думи, в агента съществува непрекъснатата каузална верига от събития, такава, че в типичния случай всяко събитие във веригата е каузално необходимо и достатъчно за появата на движението m ; и свойствата на тези събития, благодарение на които те могат да бъдат подведени под приложими каузални закони, са изцяло физически свойства. Не е нужно да казваме, че това е предположение, тъй като никои не може да даде тези каузални обяснения, но мисля, че това е основателно предположение, базирано на добре познатия факт, че ние не сме празни отвътре, а съдържаме милиарди неврони, изпращащи и получаващи електрохимични импулси от рецепторните към ефекторните клетки трилиони пъти във всеки един миг, от дори преди момента на раждане до смъртта.

Вярвам и че:

- (b) Вярванията - или събитията на достигане до тях - са причини за телесните движения.

Например когато преминавам на тротоара, когато виждам приближаването на кола, достигането ми до вярване, че приближава автомобил, е причина за преминаването ми на тротоара. И още:

(с) Свойството на нещо да бъде вярване е каузално необходимо свойство на тези вярвания, които са по типичен за вярванията начин причини за поведение.

Да вземем състоянието ми, представляващо вярване, че приближава автомобил: ако това състояние не беше вярване, то не би било причина да мина на тротоара. (Явната достоверност на тази идея е очевидно пропусната от привлечените от *Verstehen* интерпретацията на обясненията от вярване желание на поведението.) И накрая, вярвам и че:

(d) Вярванията ни са супервениращи върху физическата реалност, в смисъл че не може да съществуват два възможни свята, които са физически еднакви, а в единия от които, но не и в другия, имаме определено вярване.

При конструиране на обяснение на вярването в съответствие с (a) – (d) не е достатъчно просто да предположим, че определени вярвания са физически състояния; нужно е и да обясним какво точно в конкретно проявление на физическо състояние го прави вярване. Основанието да не мога да повярвам, че *да бъде вярване* е нередуцируемо свойство, тоест че това свойство не е идентично с някакво свойство, което може да бъде определено в нементалистки език, е, че, съвсем просто, аз не мога да придам смисленост и кохерентност на тази хипотеза при наличието на (a) – (z).

Коемо ме отвеща до второто твърдение (ii), също нуждаещо се от уточнение.

За начало нека „B“ обозначава свойството, изразено от отвореното изречение

x е вярване, че снегът е бял

тоест свойството да бъде вярване, че снегът е бял, което свойство и всички подобни на него ще наричам *свойство вярване*. (Естествено, това е съставно свойство, изведено от отношението, изразено от двуместното отворено изречение „*x* е вярване, че *p*“, но сега не е нужно да се спираме на това.) Състоянията, имащи свойства вярвания, са, предполагаем, физически състояния, състояния на централната нервна система, конкретни проявления на невронни състояния типове. Да предположим, че *s* е сегашното ми вярване, че снегът е бял. И тогава възниква въпросът, какво прави *s* вярване, че снегът е бял. Коемо е въпросът, в какво се състои притежаването му на свойство *B'*.

Ако бяхме менталисти по отношение на свойствата вярвания, би трябвало да отхвърлим въпроса, възразявайки срещу имплицитната му предпоставка, че

той има правилен редукционистки отговор, и да настояваме, че това, което прави s вярване, че снегът е бял, е просто че то стои в отношение на вярване към обекта на вярване, обозначен от „че снегът е бял“, като самото това отношение е примитивно и нередуцируемо. Отхвърляйки този менталистски отговор, аз се ангажирам с откриването на свойство Φ независимо от неговата сложност или съставност, което не е същностно психологическо, такова че $B' = \Phi$.

Една *функционална роля* е свойство от втори ред на състояния типове от първи ред. Притежанието на функционална роля е въпрос на каузална или контрафактуална свързаност по определен начин със сензорна входяща информация, групи вътрешни състояния и поведенческа изходяща реакция. Можем с достатъчна убеденост да предположим, че съществува функционална роля F такава, че моето състояние s (в случая настоящото ми вярване, че снегът е бял) е вярване благодарение на това, че е конкретно проявление на някакво невронно състояние тип, имащо F . Но изглежда ли достоверно да предположим и че съществува функционална роля F' , която имплицира, но не е имплицирана от F , функционалната роля, обща за всички вярвания, такава, че s е вярване, че *снегът е бял*, благодарение на това, че е конкретно проявление на някакво невронно състояние тип, което е F' ? Това зависи от начина на разбиране на понятието за функционална роля, което не е достатъчно прецизирано нито по-горе, нито в наличната литература.

Тясна функционална роля ще наричам всяко разбиране на функционална роля, която би направила човек функционално еквивалентен на всеки клетка по клетка негов дубликат. Смятам за съмнително да има тясна функционална роля F' , такава, че s да притежава B' благодарение на това, че е конкретно проявление на някакво състояние тип, имащо F' . Тъй като, да споменем най-очевидната причина, можем да предположим, че моят *Doppelgänger* от Земята двойник не вярва, че *снегът* е бял, защото субстанцията, която нарича „сняг“, не е образувана от сублимацията на водна (тоест H_2O) пара, а от прословутата XYZ пара.

Под *разширена* функционална роля ще имам предвид всяко свойство, което има за следствие тясна функционална роля (така всяка тясна функционална роля е разширена функционална роля). Ако F е разширена функционална роля, то е възможно някой да е в състояние от тип, имащо F само ако е в състояние, каузалните предшественици на което включват обекти от определен вид; вероятно F имплицира каузални отношения относно *придобиването* на конкретни проявления на състояния типове, притежаващи тясната функционална роля, имплицирана от F ⁸. Моят дубликат от Земята двойник ще бъде тесен функционален мой еквивалент, но не разширен функционален еквивалент.

⁸ Например едно състояние тип Φ би могло да има *разширената* функционална роля F в психологията на x в случай, че Φ има определена *тясна* функционална роля F' в психологията на x , и придобиването от x на състояние, притежаващо F' , се дължи на факта, че x стои в такива и такива каузални отношения към определена субстанция или към същества от определен вид. Тук съм заблжен на White [49].

Признавам, че единственият удържим начин да бъдеш материалист при предпоставката, че съществуват определени свойства вярвания, е да се твърди, че за всяко p съществува разширена функционална роля F , такава, че свойството вярване

да бъде вярване, че p

е идентично на (това, което може да бъде наречено) *разширеното функционално свойство*

да бъде конкретно проявление на тип, имащ F^9 .

Но кое определя разширеното функционално свойство, с което е идентично дадено свойство вярване? Именно тук се нуждаем от позоваване на определянето на разширеното функционално свойство от някаква теория, съдържаща конструкта вярване. Опростявайки до известна степен и отклонявайки се малко от отъпканите пътища (сф. [38], [23] - [25], [13] и [32]), ще предложа следното кратко обяснение.

Първо, нека T е теория, а предикатите $A_1 \dots A_n$ - тези термини в T - теоретичните термини на T , - чиито екстензии се определят от техните роли в T , и нека

$T(A_1, \dots, A_n)$

бъде T изписана като едно изречение. Тогава *теоретичната дефиниция на A_i по отношение на T* (ако предположим, че A_i е k - (ич)ен предикат) е:

⁹ (а) Така функционалистът се нуждае от два вида свойства: функционални *роли* (тесни или разширени), които са релационни свойства на състояния-*типове* (които са несъмнено физически свойства от първи ред от определен вид) и функционални *свойства* (тесни или разширени), които са свойства на *проявления* на състояния - *viz.* свойство да бъдеш проявление на състояние тип, имащо определена функционална роля. Свойствата на вярване като свойства на проявления на състояния трябва следователно да бъдат отъждествявани с функционални свойства. (б) Релационните състояния типове ще имат функционални роли; така понятието за функционално свойство е всъщност само граничният случай, когато $n = 1$, за n -арно функционално отношение. Така бихме могли да кажем, че R е n -арно функционално отношение в случай, че за някоя функционална роля F ,

Rx_1, \dots, x_n , ако и само ако за някое (несъмнено физическо) отношение от първи ред R' , $R'x_1, \dots, x_n$ и R' притежава F .

С други думи, едно функционално отношение е отношение между обекти, налично, когато те са свързани от някакво отношение, притежаващо определена функционална роля. (с) Твърдението ми, че отъждествяването на свойствата на вярване с (разширени) функционални свойства е единственият осъществим начин да бъдеш материалист, не бива да бъде прието като означаващо, че то е единственият начин да си функционалист. Съществува например и по-голяма дискутираната версия на Лоус на теория за идентичността.

$$A_i x_1, \dots, x_k =_{\text{df}} (\exists \Phi_1, \dots, \Phi_n) (T(\Phi_1, \dots, \Phi_n) \wedge \Phi x_1, \dots, x_k)^{10}.$$

На практика това казва, че A_i обозначава свойство (или отношение) да се притежава някакво свойство (или отношение), което е i -ият член на n -(ич)на поредица от свойства и/или отношения, удовлетворяваща n -местното отворено изречение

$$(T(\Phi_1, \dots, \Phi_n)).$$

Да предположим например, че два едноместни предиката A и B са единствените термини, дефинирани от теория T' , изписана като изречение

$$T'(A, B).$$

Тогава теоретичните дефиниции на A и B по отношение на T' са:

$$(i) Ax =_{\text{df}} (\exists \Phi)(\exists \Psi)(T'(\Phi, \Psi) \wedge \Phi x).$$

$$(ii) Bx =_{\text{df}} (\exists \Phi)(\exists \Psi)(T'(\Phi, \Psi) \wedge \Psi x).$$

Така, нещо удовлетворява A само в случай, че притежава някакво свойство, което е първият член на подредена двойка, удовлетворяваща отвореното изречение

$$(T'(\Phi, \Psi)),$$

а нещо удовлетворява B само в случай, че притежава някакво свойство, което е вторият член на подобна подредена двойка.

Еквивалентно, въпросът може да се види и по следния начин. Едноместното отворено изречение

$$(iii) (\exists \Psi)(T'(\Phi, \Psi)),$$

изразява свойство от втори ред, свойството, което едно свойство от първи ред притежава в случай, че съответства на ролята, определена за A от обобщенията на T' . Ако T' е психологическа теория, а A – психологически предикат, то това свойство би могло да е функционална роля. Тогава дефиниращото A отворено изречение

$$(iv) (\exists \Phi)(\exists \Psi)(T'(\Phi, \Psi) \wedge \Phi x)$$

¹⁰ „ $=_{\text{df}}$ “ трябва да бъде прието с известен скептицизъм като означаващо, че дефиниращото определя екстензията на дефинираното, а не че по някакъв начин дава неговото значение. Тъй като на този етап не бихме искали да се лишаваме от възможността функционалната дефиниция на вярването да бъде осигурена от научна теория, вероятно все още непозната, а не от теория на „здравия разум“. Повече от озадачен съм от идеята, че екстензията, която даден термин притежава за мен, би могла да бъде определена от неговата роля в теория, която не ми е известна, но очевидно съществуват функционалисти, вярващи в това, и засега бих искал да бъда възможно най-малко прегубен.

изразява свойството да притежава някакво свойство, удовлетворяващо (iii). Оттук, ако свойството, изразено от (iii), е функционална роля, то това изразено от (iv) е функционално свойство. Така теоретичната дефиниция на A по отношение на T' на практика гласи, че A обозначава това функционално свойство.

Ако свойствата вярвания са функционални свойства, тогава при определено уточнение съществува някаква теория T , която теоретично дефинира *вярването* в тандем с други теоретични примитиви на T , такава, че T индиректно определя за всяко свойство вярване разширеното функционално свойство, с което то е идентично. Определянето ще бъде, разбира се, индиректно, защото *e.g.* „е вярване, че снегът е бял“ няма да бъде примитив на T (въпрос, на който ще се върна по-късно). Споменатото уточнение, което би могло да бъде пропуснато без риск в непосредственото изложение, е, че T в действителност може да не съдържа който и да било конструкт вярване, но може теоретично да дефинира други конструкти посредством това, кое вярване може в рамките на теорията да бъде дефинирано¹¹.

Има нещо, *prima facie*, озадачаващо в идеята, че могат да съществуват две понятия, никое от които да не се свежда до другото и никое от които да не е обяснимо независимо от другото. И все пак действително изглежда, че има подобни двойки понятия, като несъмнено вярването и желанието са най-известните примери за такива.

И всъщност загадка няма, ако мислим двете понятия като експлицирани в тандем посредством техните теоретични дефиниции по отношение на някаква теория, в която и двете присъстват. Фактически идеята беше ясно илюстрирана в горния пример за теоретичните дефиниции на A и B по отношение на T' . Тъй като, ако което и да било от тях беше дефинируемо чрез другото, то не би било теоретичен примитив на T' ; същевременно никое не може да бъде дефинирано независимо от другото, доколкото и двете са дефинирани по отношение на взаимносвързаните им роли в T' ; като дефиниции (i) и (ii) дават разрешението.

Въпросът ни е дали вярването може да бъде експлицирано независимо от каквото и да било семантично_o понятие, като предпоставяме: (a) че семантичните_o понятия не могат да бъдат експлицирани независимо от вярването; и (b) че вярването може да бъде експлицирано, тоест функционално редуцирано, само посредством неговата теоретична дефиниция по отношения на някаква теория. На фона на (a) и (b) твърдението, че вярването е семантично_o зависимо, че то не може да бъде експлицирано без позоваване на семантичното_o, може да

¹¹ С изключение на случая, когато гистинкцията е от значение, ще следвам практиката на имплицитно отъждествяване на теория с някакво привилегировано, канонично нейно формулиране. Трябва да се отбележи и че консистентно с теоретичната дефиниция на вярването от теория T съществува повече от един начин, по който T би могла да доведе до отъждествяване на свойствата на вярване с разширени функционални свойства. Вж. по-долу бел. 14 и Loar [32], Гл. 4.

възлиза само на следното: че съществува някакъв семантичен конструкт M и някаква теория T , такава, че екстензиите на M и конструктът вярване могат да бъдат определени само посредством техните теоретични дефиниции по отношение на T ; че с други думи, експликациите на значение_o и вярване могат да протичат в тандем посредством техните теоретични дефиниции по отношение на някаква психосемантична_o теория, в която присъстват като взаимно свързани конструкти; че значение_o се отнася към вярването от функционалистка гледна точка, както вярването и желанието се отнасят едно към друго.

Не смятам, че съществува теория, по отношение на която вярването и някой семантичен_o конструкт са (да кажем) кодефинируеми, и следователно смятам, че вярването е, както твърди теоретикът на интенциите, семантично_o независимо. Разполагам с два вида основания за тази позиция. Първото е базирано на аргумент от слабата дефинируемост на семантичното_o посредством психологическото, а другият изхожда от рефлексия върху видовете теории, които биха могли да осигурят необходимите средства за функционалистка редукция на вярването. Ще започна с общия аргумент, като следващата част ще бъде запазена за съображения от втория вид.

Вече представих аргументи в полза на слабата дефинируемост на семантичното_o посредством психологическото, но също така и признах, че те нямат за следствие редуцирането на първото до второто. Изводът от съображенията, които сега ще приведа, е, че в най-общи линии *слаба дефинируемост плюс (разширен) функционализъм* действително води до редукцията на семантичното_o до психологическото. Идеята ми е да покажа, че ако слабата дефинируемост е истинна, то не съществуват теория и семантичен_o конструкт, такъв, че вярването е кодефинируемо с този конструкт по отношение на тази теория. При приемане на (разширен) функционализъм това означава, че вярването е семантично_o независимо, и както видяхме, семантичната_o независимост на вярването заедно с тезата за слабата дефинируемост е същността на базираната на интенции семантика.

Има нещо вулгарно в директното потапяне в аргумент, претендиращ за определена степен на строгост, така че нека опитам да създам подходящото настроение, започвайки с една много проста и интуитивна идея.

Нека T бъде теория, в която един или повече семантични_o термини са обвързани с „вярвам“, „желая“ и „има намерение“, и нека T^* бъде теорията, получена от T при заместването на всички семантични_o термини в T с техните теоретико-интенционални дефиниции. Да допуснем, че семантичното_o е слабо дефинирано чрез психологическото по посочения по-горе начин. Тогава T и T^* ще бъдат логически еквивалентни. Но каква обективна, определена смисленост би имало сега предположението, че вярването е обяснимо единствено посредством неговата теоретична дефиниция по отношение на T ? Тъй като T^* е по хипотеза логически еквивалентна на T , със сигурност тя също би била достатъчна за оп-

ределянето на функционалната редукция на вярването. Но T^* по дефиниция не съдържа нищо семантично, и след като T е произволна психосемантична теория, това означава, че ако слабата дефинируемост важи, то функционалната теория, дефинираща вярването – допускайки, че такава теория съществува, – няма да съдържа семантични конструктори.

Но както споменах, има и по-строг път до този извод.

Отново, нека T бъде теория, съдържаща някакъв семантичен конструктор редом с вярването и останалите, а T^* – теорията, получена от T при заместването на семантичните термини на T с техните теоретико-интенционални дефиниции. За да опростим малко нещата, нека си представим, че едноместният предикат M е единственият семантичен термин на T и че B и D са едноместни предикати, репрезентирани вярването и желанието (разбира се, на практика те биха били представени като релационни предикати), единствените психологически конструктори в T и T^* (и по този начин допълнително представяйки си – или предпоставяйки?, – че интенцията се свежда до вярване и желание). Тогава

(α) $T(B, D, M)$

и

(β) $T^*(B, D)$

могат да представят T и T^* изписани като единични изречения.

Изводът, който искам да достигна, е:

(\dagger) Ако слабата дефинируемост е налична, то не е истинно, че B , D и M са теоретично дефинируеми по отношение на T ,

което, тъй като T е произволна психосемантична теория, би показало, че при наличието на слаба дефинируемост вярването не е теоретично кодефинируемо с който и да било семантичен конструктор. За тази цел бихме могли да започнем със следния аргумент:

(1) Ако слабата дефинируемост е налична, то T и T^* са логически еквивалентни.

(2) Но ако B , D и M са теоретично дефинируеми по отношение на T , то T и T^* не са логически еквивалентни.

(3) Следователно (\dagger).

Този аргумент е валиден и (1) е очевидно истинна. Остава да се докаже, че и (2) е истинна.

При горното дефиниране на „теоретичната дефиниция на A_i по отношение на $T(A_p \dots A_n)$ “ би следвало, че *предпоставените* теоретични дефиниции на B , D и M по отношение на T , тоест дефинициите, които биха ги дефинирали, ако те бяха теоретично дефинирани по отношение на T , са респективно:

(i) $\forall x =_{df} (\exists \Phi)(\exists \Psi)(\exists \Omega)(T(\Phi, \Psi, \Omega) \wedge \Phi x)$.

(Тоест вярването е свойството да се притежава някакво свойство, което е първият член на подредена тройка от свойства, удовлетворяваща $T(\Phi, \Psi, \Omega)$.)

$$(ii) D_x =_{df} (\exists \Phi)(\exists \Psi)(\exists \Omega)(T(\Phi, \Psi, \Omega) \wedge \Psi x).$$

$$(iii) M_x =_{df} (\exists \Phi)(\exists \Psi)(\exists \Omega)(T(\Phi, \Psi, \Omega) \wedge \Omega x).$$

По този начин установяването на предпоставка (2) би показало, че ако B , D и M са дефинирани от (i) – (iii), то T и T^* не са логически еквивалентни. Но се оказва по формални основания, че доказателството, макар и налично, е малко усложнено. Така че първо ще докажа не (2), а (2'), което се различава от двете само в един нерелевантен за настоящия въпрос аспект, след което ще очертая начина, по който доказателството на (2) ще прилича на това на (2').

Заместващата предпоставка е:

(2') Ако B , D и M са L -теоретично дефинирани по отношение на T , то T и T^* не са логически еквивалентни,

където „ L -теоретична дефиниция“ е съкращение за „люисианска теоретична дефиниция“ (cf. [23] – [25]). L -теоретичната дефиниция на A_i по отношение на $T^*(A_p \dots A_n)$ на практика интерпретира предиката A_i като име за свойство, чиято референция е фиксирана от контингентно описание, грубо казано, с формата „свойството, имащо такава и такава функционална роля“. Тоест по-точно

$$A_i =_{df} i^{uym} \text{ член на уникалната реализация на } \lceil T^*(\Phi_{p\dots}, \Phi_n) \rceil,$$

така че A_i реферира към свойство или отношение P само в случай, че: (а) P е i^{uym} член на n – (ич)на поредица от свойства и/или отношения, удовлетворяваща $\lceil T^*(\Phi_{p\dots}, \Phi_n) \rceil$, и (б) не съществува друга n – (ич)на поредица, удовлетворяваща това отворено изречение. Проблематичната особеност на люисианските дефиниции е, разбира се, това, че тъй като те изискват *уникална* реализация, се налага доста сложно маневриране за третиране на възможността психологическите свойства да бъдат множествено реализирани, тоест реализирани в различни същества чрез различни физически свойства от първи ред – проблем, който, както отбелязах, няма никакво пряко отношение към сегашната ни дискусия (cf. [28] за пример за подобни сложни маневри).

L -теоретичните дефиниции на B , D и M по отношение на T са:

(L -i) $B =_{df}$ свойството, което е първият член от уникалната подредена тройка от свойства, удовлетворяваща $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil^{12}$,

¹² По-точно

$$B =_{df} (\exists \Phi)(\exists \Psi)(\exists \Omega)(T(\Phi, \Psi, \Omega) \wedge (\Phi')(\Psi')(\Omega') (T(\Phi', \Psi', \Omega') \rightarrow (\Phi' = \Phi \wedge \Psi' = \Psi \wedge \Omega' = \Omega))),$$

и по същия начин, *mutatis mutandis*, за дефинициите на D и M .

и така реферира към което и да било свойство, което може да се окаже това свойство, ако такова съществува.

(L-ii) $D =_{df}$ свойството, което е вторият член от уникалната подредена тройка от свойства, удовлетворяваща $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil$.

(L-ici) $M =_{df}$ свойството, което е третият член от уникалната подредена тройка от свойства, удовлетворяваща $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil$.

Оставяйки засега това настрана, нека отбележим, че независимо от това, гали (α) , тоест $T(B, D, M)$, и (β) , тоест $T^*(B, D)$, са логически еквивалентни, Рамзи-изречението на (α) ,

(a) $(\exists\Phi)(\exists\Psi)(\exists\Omega)T(\Phi, \Psi, \Omega)$,

няма за следствие Рамзи-изречението на (β)

(б) $(\exists\Phi)(\exists\Psi)T(\Phi,)$,

Причината (a) да няма за следствие (b) дори и ако (α) има за следствие (β) , е, разбира се, че ако (α) действително има за следствие (β) , импликацията е налична благодарение на слабата дефинируемост на M посредством B и D , което се губи при екзистенциално генерализиране за тези термини. (По подобен начин, макар и „Всеки очен лекар е богат и всеки офталмолог е щастлив“ имплицира „Всеки очен лекар е богат и всеки очен лекар е щастлив“, не е истинно, че „ $(\exists\Phi)(\exists\Psi)$ (всеки Φ е богат и всеки Ψ е щастлив)“ имплицира „ $(\exists\Phi)(\forall\text{всеки } \Phi \text{ е богат и всеки } \Phi \text{ е щастлив})$ “.)

Сега е лесно да се докаже (2'). Да приемем, че B, D и M са дефинирани респективно от (L-i) – (L-iii). Тогава

$T(B, D, M)$, ако и само ако съществува тройка $\langle P_1, P_2, P_3 \rangle$, която уникално удовлетворява $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil$,

и

$T^*(B, D)$, ако и само ако съществува тройка $\langle P_1, P_2, P_3 \rangle$, такава, че:

(a) $\langle P_1, P_2, P_3 \rangle$ уникално удовлетворява $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil$, и

(b) $\langle P_1, P_2 \rangle$ удовлетворява $\lceil T^*(\Phi, \Psi) \rceil$,

Но както вече отбелязахме, фактът, че някоя тройка удовлетворява $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil$, не имплицира, че *всяка* двойка удовлетворява $\lceil T^*(\Phi, \Psi) \rceil$. Следователно ако B, D и M са L -теоретично дефинирани по отношение на T , тоест дефинирани от (L-i) – (L-iii), то (α) не имплицира (β) и следователно (2') е истинно.

Доказателството на (2), подобно това на (2'), е основано на очевидната нееквивалентност на Рамзи-изреченията (a) и (b) и стратегията, отново подобна, е

да се покаже, че ако B , D и M са дефинирани чрез (i) – (iii), то (α) не имплицира (β), тъй като фактът, че $\langle P_p, P_p, P_p \rangle$ удовлетворява $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil$, не имплицира, че $\langle P_p, P_p \rangle$ удовлетворява $\lceil T^*(\Phi, \Psi) \rceil$. Малкото усложнение (но не повече от това), което вероятно е най-добре да бъде изнесено в бележка под линия, е в показването, че ако B , D и M са дефинирани чрез (i) – (iii), то

$T^*(B, D)$, ако и само ако съществува тройка $\langle P_p, P_p, P_p \rangle$, такава, че:

- (a) $\langle P_p, P_p, P_p \rangle$ уникално удовлетворява $\lceil T(\Phi, \Psi, \Omega) \rceil$, и
- (b) $\langle P_p, P_p \rangle$ удовлетворява $\lceil T^*(\Phi, \Psi) \rceil$ ¹³.

И така, оттук заключавам, че ако слабата дефинируемост е налична, то вярването не е теоретично кодефинируемо с който и да било семантичен, конструктор. Но тезата за слабата дефинируемост е, смятам, твърде правдоподобна и такава е при (разширената) функционалистка предпоставка тезата за семантичната независимост на вярването; а приемливостта на конюнкцията на слаба дефинируемост и семантичната независимост на вярването е приемливост и на базираната на интенции семантика.

3. *Вярването*, ще продължа да предпоставям, е отношение, отношение между субект и стойност на квантифицируема променлива „ r “ в схемата

x вярва, че p ,

отношение към притежаването на стойности по истинност от неща и тяхното стоене в логически отношения едно към друго (cf. [13]; [32], Гл. 2; и [42]).

Съществуват само две възможности, що се отнася до стойностите на „ r “, термините в отношението на вярване. Те или (a) са съдържания: пропозиции в един или друг смисъл, екстралингвистични, абстрактни единици, същностно притежаващи условия за истинност; или (b) са неща, *притежаващи* съдържание: формули или репрезентации, лингвистични или други, които само контингентно имат или приписват условия за истинност.

Ако Фрегеанската хипотеза (a) е правилна, то (при функционалистката предпоставка) ще съществува, така да се каже, само една задача пред теорията на значението и само едно място, в което едно семантично понятие би могло да влезе в тази теория, а именно в (разширеното) функционалистко обяснение на

¹³ Проблемът е да се види как това може да бъде условието за истинност за $T^*(B, D)$, при условие че B и D са дефинирани от (i) и (ii). Тъй като, нека B^* и D^* бъдат функционални свойства, обозначаващи от B и D , ако са дефинирани от (i) и (ii). Тогава на пръв поглед $T^*(B, D)$, ако и само ако $\langle B^*, D^* \rangle$ удовлетворява $\lceil T^*(\Phi, \Psi) \rceil$, което не е еквивалентно на желаното условие за истинност, изразено в термините на удовлетворяване на $\lceil T^*(\Phi, \Psi) \rceil$ от физически свойства от първи ред, реализиращи B^* и D^* . Всъщност искаме случаят да е: (a) B и D са дефинирани от (i) и (ii) (и така обозначаващи B^* и D^*), като същевременно (b) променливите „ Φ “ и „ Ψ “ в Рамзи-изречението $(\exists \Phi)(\exists \Psi)T^*(\Phi, \Psi)$ обхващат не функционални свойства, а реализиращите ги физически свойства. Вж. Лоуг [32], Гл. 3, за начин и вълът да е сит, и агнето да е цяло.

отношението, което трябва да е налично между субект x и съвържание p , за да може x да вярва, че p .

От друга страна, ако е вярна антифрегеанската хипотеза (б), то теорията за вярването ще има два компонента: (а) теория за съвържанието на релационните термини на вярването; и (2), както и преди, теория за отношението между x и изречение или репрезентация p , благодарение на което x вярва, че p , като съвържанието е осигурено от p . Следователно при антифрегеанската хипотеза ще съществуват принципно две места в експликацията на вярването, където може да бъде почувствана нужда от позоваване на семантични свойства. Ще се върна към антифрегеанския проблем в следващата част.

Да предположим, че заедно с разширената функционалистка предпоставка, че Фрегеанската хипотеза (а) е правилна. Тогава ще съществува някаква теория T – известна или неизвестна, преднаучна или научна, – така че за всяка пропозиция p в областта на T теоретичната дефиниция на вярването по отношение на T определя разширено функционално свойство, с което свойството вярване *да бъде вярване*, че p е идентично¹⁴. Приемливо ли е да предположим, сега игнорирайки

¹⁴ Консистентни с тази характеристика са принципно три начина, по които разширеното функционално свойство за дадено вярване – да кажем, вярването, че снегът е бял – би могло да бъде определено. (1) T би могла да дефинира „ x вярва, че p “ като функционално отношение, реализируемо от физически отношения от първи ред между субекти и пропозиции в случай, че тези отношения имат определена функционална роля. (Вж. Lewis [25]; Field [13]; Loag [32], Гл. 4. Трудно е, меко казано, да се види какви биха могли да бъдат тези реализиращи отношения към пропозиции.) (2) T би могла да дефинира вярването като определена функция $f(x, p, t)$ от субекти, пропозиции и времена към физически състояния-типове, такива, че $f(x, p, t) = P$ в случай, че P притежава функционалната роля, която T корелира с пропозицията, че снегът е бял, и x е в t в проявление на P . (Вж. Loag [32], Гл. 4, и дискусията в Секция 4 на настоящата статия на идеята при отделянето ѝ от пропозициите.) (3) T би могла, така да се каже, функционално да дефинира само монадичния предикат „ x е вярване“ и след това да определи разширено функционално свойство за всяко свойство на вярване чрез нетеоретична експлицитна дефиниция с формата

$$x \text{ вярва, че } p, \text{ ако и само ако } (\exists s)(s \text{ е вярване; } x \text{ е в } s; \text{ и } sRp),$$

за дадено специфицирано R . Подобен подход, изглежда, се предлага в Dennett [10], а в Stalnaker [44] се твърди, че един обещаващ подход би бил посредством развитие на идеята, че x вярва, че p в случай, че x е в състояние на вярване, в което при оптимални условия x е само ако и защото p . (Този подход ще се нуждае от значително уточнение, преди да може да осигури достатъчно условие: при оптимални обстоятелства един субект вярва, че вижда нещо червено, в случай че рецепторните клетки в очите му са стимулирани по такива и такива начини; но вярването, че вижда нещо червено, не е също така и вярване, че рецепторните клетки в очите му са стимулирани по определен начин.) Вариант на този подход по отношение на антифрегеанската хипотеза ще бъде дискутиран по-късно в тази статия.

Въпросите, повдигнати по отношение на алтернативите (1) – (3), се отнасят в по-малка степен до вида теория, която функционално дефинира вярването, отколкото до начина, по който дадена теория – да кажем, теорията за рационално действие от вярване желание на здравия ни разум – трябва да бъде разглеждана като осигуряваща подобна дефиниция.

аргумента от слабата дефинируемост, че има някакъв семантичен конструкт, който T ще дефинира теоретично в тандем с отношението вярване?

Трябва да са налични най-малко три условия, за да съществуват теория T и семантичен конструкт M , такъв, че M и вярването да са теоретично кодефинирани по отношение на T :

1. *М трябва да бъде включен в T* ; тоест трябва да бъде възможно да се формулира T по начин, който същностно използва M . Това е достатъчно ясно: *Т* едва ли би могла да определи екстензията на M , освен ако M не е теоретичен примитив на T . Пример за теория, която би могла с известна достоверност да бъде сметната за дефинираща вярването, но изглежда, не удовлетворява това условие, е нашата предтеоретична теория за поведението от вярване желание, като пог това главно разбирам системата от обобщения, включващи конструктите вярване, желание и интенция, които в съчетание с факти за обстоятелства продуцират обяснения за поведение, лингвистично или друго, и се разглежда като споделено познание сред усвоилите тези психологически понятия. Именно предтеоретичната теория се използва имплицитно, когато обясняваме падането на Алма на земята като нейно хвърляне върху земята, защото тя едновременно е вярвала, че това е бил единственият начин да избегне летящият към главата ѝ камък, и не е искала да понесе следствията от евентуален удар. Интерпретирана в широк смисъл, подобна теория би съдържала обобщения, отнасящи се до начините, по които сензорните стимулации определят перцептуалните вярвания, вярванията определят други вярвания, вярванията и желанията определят други желания и интенции, а интенциите определят поведението. Вярно е, разбира се, че семантичните понятия влизат в нашите обяснения на лингвистично поведение, но те го правят *само като стойности на пропозиционалните променливи на теорията* и не следователно в самата теория. Със сигурност Джанет изказва *Il pleut*, защото иска да каже на Етиен, че вали, и вярва, че тези звуци означават, че вали, на езика на Етиен. Но едва ли е нужно да казваме, че това не доказва, че използваните в обяснението семантични понятия влизат в тази теория за вярване – желание в по-голяма степен, отколкото факта, че Джанет вкарва монета от 25 цента в автомата, защото иска чаша кафе, показва, че *кафето* е конструкт на нашата предтеоретична психологическа теория. Единствените конструкти на *теорията*, влизащи в подобни обяснения на поведението, лингвистично или друго, са вярването, желанието и интенцията¹⁵.

2. *Ролята на M в T трябва да бъде достатъчно богата, за да определя екстензията на M* . Простият факт, че M присъства заедно с вярването в дефинираща вярването теория, не показва, че самият M е теоретично дефиниран по отношение на тази теория. Но независимо от това, дали M е теоретично дефинирана по

¹⁵ Сходен аргумент би показал, че семантичните понятия не влизат в условията за входяща информация на теорията.

отношение на T , или не, ние можем, следвайки очертаната в секция 2 процедура, да формулираме *предпоставъчна* теоретична дефиниция на M по отношение на T и в даден случай би могло да е очевидно, че предпоставъчната дефиниция на M по отношение на T е напълно неадекватна за определяне на екстензията на M и че следователно M не е теоретично дефинируемо по отношение на T . Например да предположим, че една теория T' съдържа релационния предикат „ x твърди, че p “, но че единствената роля на този предикат в T' се проявява в обобщението „Ако x твърди, че p , то типично x вярва, че p “. В този случай е очевидно, че ролята на утвърждаването в T' не е достатъчно богата за дефинирането му чрез неговата предпоставъчна теоретична дефиниция по отношение на T' , тъй като удовлетворението на дефиниращите компоненти на тази предпоставъчна дефиниция явно няма да е в състояние да осигури достатъчно условие за удовлетворението на дефинираното. Или да вземем друг пример, при дискутирането на определен вид теория за надеждността – тоест теория, която би обяснявала начините, по които нашите вярвания са надеждни индекси за истинността на вярваните пропозиции – Хартри Фийлд изказва мнението, че такава теория вероятно се нуждае от „споменаването на усвояването на публична гума, реферираща към нещо, като един от механизмите, чрез които субектите могат да станат каузално свързани с обект по начин, релевантен за притежаване на вярвания за обекта“ ([13], с. 60). Дори и Фийлд да е прав (в което се съмнявам), все още е *далеч от ясно* дали предпоставъчната теоретична дефиниция на *референция*, по отношение на подобна теория би била достатъчна за определяне на нейната референция.

3. *Не трябва да има теория T^* , несъдържаща M , такава, че теоретичната дефиниция на вярването по отношение на T^* би била достатъчна за определяне на неговата екстензия.* Тук се позовавам на интуитивната идея, която предшества аргумента от слабата дефинируемост (секция 2). M и вярването са теоретично кодефинирани по отношение на T само ако вярването не може да бъде експлицирано извън обвързаната си с M роля в T . Но за всяка такава T нека T^* бъде теорията, получена от T чрез заместване на всички появи на M в T с неговите интенционално-теоретично дефиниращи компоненти. Мисля, че е задължително всеки настояващ на кодефинируемостта на M и вярването по отношение на T да покаже, че вярването не може да бъде дефинирано по отношение на неговата роля в T^* ; и също така мисля, че единствената *prima facie* уържима линия за защита срещу тази маневра е да се твърди, че семантичните* конструктори нямат психологическа реалност и че следователно T^* няма да бъде еквивалентна на T – линия, която, както посочих по-горе, всъщност не е особено уържима.

Грубо казано, мога да си представя само три кандидат-теории за функционалната дефиниция на вярването за Фрегеанската хипотеза: (i) предтеоретичната теория за вярване желание; (ii) определен вид теория за надеждността; и (iii) определен вид теория за радикалната интерпретация, предложена в различни дейвид-

съниански и неодейвидсъниански текстове¹⁶. Сега мога само да изкажа мнението, че независимо от специфичните за тези теории проблеми едно по-задълбочено тяхно разглеждане ще разкрие, че никоя от тях не удовлетворява горните условия (2) и (3), че (i), както вече дадох основание да се подозира, не удовлетворява условие (1), и че (ii) също не го удовлетворява, макар и по-малко очевидно.

4. Изглежда, надеждите за навлизане на семантичното \circ в психологическото се повишават с обръщане към антифрегеанската хипотеза (секция 3), която изключва съдържанията и тълкува вярването като отношение към нещо притежаващо съдържание, като неговото притежание на съдържание не се позовава себеопрровержително пак на съдържания, а е експлицирано в екстензионалистки, в известна степен, теоретико-истинен дух.

На най-високото ниво на абстракция имаме изчерпателно деление между антифрегеанците на

(А) теории, тълкуващи вярването като отношение към изречения или изказвания в езика на *приписващия* вярването¹⁷;

и

(В) теории, тълкуващи вярването като отношение към изречения или вътрешни репрезентации на вярващия.

Така за (А) теоретика променливата „ p “ в схемата „ x вярва, че p “ обхваща изречения в езика на субекта приписващ вярване, независимо дали този, на когото се приписва вярването, говори съответния език или който и да било друг език (тъй като ние приписваме вярвания и на невръстни деца и на лишени от език животни), докато (В) теоретикът тълкува „ p “ като обхващаща формули в някакъв „език“, вътрешен или външен, на субекта, на когото се приписва вярването.

По отношение на изказването ми на

(†) Рафаел вярва, че любовта е жестока

(А) теоретикът ще твърди, че това изказване е истинно в случай, че Рафаел стои в отношение на вярване към моето изречение или предходно изказване на „любовта е жестока“. (В) теоретикът, ако не отхвърли задачата за обяснение на логическата форма на приписванията на вярвания във всекидневния език (сф. [42], с. 208–209) ще твърди, че (†) е истинно в случай, че Рафаел стои в отношение на вярване към някакво негово изречение или ментална репрезентация, към която се реферира с моето изказване на (†) благодарение на неговото отношение към моето изречение „любовта е жестока“.

¹⁶ Вж. особено Davidson [6], [7], [8], и [9]; McDowell [33]; Platts [35], Гл. II; и Wiggins [50].

¹⁷ Тук игнорирам усложнението, че определени *de re* вярвания биха били третираны като отношения към сентенциални комплекси, подредени n -торки от изрази и обекти.

(А) и (В) теориите позволяват допълнително разделение.

(А) теоретиците се делят на тези, твърдящи, че

(А-1) Вярването е *семантично*_o отношение към изречение или изказване на приписващия и тези, твърдящи, че

(А-2) Вярването, макар и отношение към изречение на приписващия, не е *семантично*_o отношение;

и вероятно тук трябва да направим известна пауза, преди да преминем към (В) теоретиците.

Не е трудно да се открие мотивацията за (А-1).

Фреге твърди, че глаголт „вярва“ в изречения с формата „*x* вярва, че *p*“ е двуместен релационен предикат, свързващ гаден субект с пропозицията, изразена от изречението в позицията на „*p*“. По-късно философите признават нуждата от релационно обяснение на вярването, но мнозина проявяват нежелание да се присъединят към възгледа на Фреге за вярването като свързващо субект с пропозиция. Но ако вярването е отношение, но не отношение към пропозиция, тогава към какво би могло то да е отношение? Обектите, с които ни свързва вярването, трябва да осигурят съдържание за нашите вярвания, те трябва да имат стойност по истинност и да стоят в логически отношения един към друг. И на този етап е лесно да се допусне, че съществува само една алтернатива на пропозициите: изреченията или поне в паратактичното обяснение на Дейвидсън техни изказвания [5]. Но ако имаме отношение към изречения, то несъмнено е към *наши* изречения; в крайна сметка приписваме вярвания на същества, лишени от език, и на хора говорещи, напълно непознати за нас езици. Но ако при изказването на (†) реферирам към моето изречение „любовта е жестока“ по такъв начин, че да припиша на Рафаел ментално състояние с определено съдържание – състояние, което е истинно, ако и само ако любовта е жестока, – тогава това трябва, изглежда, да бъде резултат от съдържанието, значението_o, което „любовта е жестока“ има за мен. Така достатъчно не неинтуитивно стигаме до идеята, че вярването е *семантично*_o отношение към изречение (или изказване), тоест отношение към изречение (или изказване), налично благодарение на значението_o, което това изречение (или изказване) има за приписващия вярването.

Очевидно тази позиция препяства, за да се избегне порочната кръговост, редукцията на значението_o до вярвания и интенции, като същевременно трезвомислещият (А-1) теоретик не би приел, че значението_o може да бъде експлицирано независимо от вярване и интенция. По-скоро той без съмнение би твърдял, както в действителност и прави един от въпросната група, че:

...нито езикът, нито мисленето могат да бъдат напълно обяснени посредством другото и никое няма концептуален приоритет. Двете са действително свързани, в смисъл че всяко се нуждае от другото, за да бъде разбрано; но връзката не е толкова

цялостна, че някое от гвете да е достатъчно, дори и при приемливо засилване, да експлицира другото ([8], с. 8).

При нашата (разширена) функционалистка предпоставка (A-1) теоретикът трябва да твърди, че вярването и някакъв семантичен_o конструкт трябва да бъдат функционално регулирани само посредством техните теоретични кодефиниции по отношение на дадена теория, в която те присъстват като примитивни координирани конструкти.

Но аз не мога да видя каквато и да било смисленост в хипотезата, че едновременно: (а) вярването е семантично_o отношение към изречения или изказвания в езика на приписващия вярването; и (б) че семантичното_o трябва да бъде теоретично кодефинирано с вярването по посочения начин.

Да предположим, че сме конструирали психологическа теория за марсианците, в която марсианските вярвания свързват марсианците с нашите изречения благодарение на техните значения_o в нашия публичен език, както иска (A-1) теоретикът. (Вероятно теорията ще съдържа обобщения от формата „(σ)(ако x вярва σ и σ е истинно_o в английския език, ако и само ако _____, то...)“ или „(σ) (ако x вярва σ и σ е използвано от нас, за да се казва_o това и това, то...)“.) Нека сега разгледаме твърдението, че тази теория е функционална теория и че семантичните_o предикати, свойствени на нашия език, са дефинирани, тоест техните екстензии са определени, от техните роли в тази марсианска психология.

Очевидната абсурдност на това предложение не е заложена в идеята, че би могло да има някаква истинна психологическа теория за марсианците, която да се позовава на семантичните_o свойства на нашите думи. Тъй като тези свойства могат да имат своя смисъл чрез тяхното участие в контингентни описания, позволяващи ни да реферираме към вътрешни марсиански състояния, включени в каузалните връзки, обясняващи марсианското поведение. Абсурдността по-скоро лежи в идеята, че нашите семантични_o конструкти биха могли да бъдат функционално дефинирани от марсианската психология само ако е смислено да се предположи, че физическите свойства, реализиращи тези конструкти и определящи тяхното приложение, играят обяснителна роля по отношение на марсианското поведение; абсурдно е да се предполага, че физическите факти, определящи семантичните_o свойства на моите думи, имат каквото и да било общо с поведението на марсианците.

И проблемът няма да бъде по никакъв начин намален, ако, запазвайки всичко останало, предположим, че психологическата теория важи не за марсианците, а за нас и всички други зрели човешки същества. Защото как физическите факти, определящи семантичните_o свойства на моите думи, могат да бъдат обяснителни за поведението на *Рафаел*?

На практика същото възражение може да бъде отправено и от груза посока. Да предположим, че притежаваме психологическа теория *T* за поведението на всич-

ки рационални човешки същества, която третира вярването като семантично, отношение към нашите думи, и да разгледаме *предпоставъчната* теоретична дефиниция на дадено семантично, свойство M на нашите думи по отношение на T . Интуитивно всяко физическо свойство, реализиращо M , трябва да бъде такова, че да реализира в нас определени психологически състояния и да определя за нас определена употреба на знаците или звуците, носещи M . И отново би било невъзможно да се види как това би могло да е така, ако M е функционално дефинирано от неговата предпоставъчна дефиниция по отношение на T . Защото функционалното свойство, приравнено към M от тази дефиниция, няма да изисква дадена реализация на M да играе специална роля в продуцирането ни на знаци или звуци, а (ако изобщо това би могло да бъде смислено) просто ще изисква реализацията да играе определена роля по отношение на обяснението на победението на когото и да било, независимо от това, какъв език, ако изобщо има такъв, той или тя говорят.

Толкова за (A-1) теориите.

(A-2) теоретикът е съгласен с (A-1) колегата си, че вярването е отношение към изречение в езика на приписващия вярване, но за разлика от последния отрича, че отношението е семантично. Известна ми е само една теория от този тип, изключително оригиналната теория, развита с педантична детайлност и задълбоченост от Брайън Лоър в неговата книга *Съзнание и значение* (вж. и [31]). Доколкото ми е известно, теорията на Лоър е единствената напълно развита функционалистка теория за вярването и *a fortiori* единствената теория, според която вярването е изцяло семантично, независимо.

Оставяйки настрана подробностите, в най-общи линии Лоър твърди, че приписването на вярване осъществява две задачи: (а) приписва на даден субект състояние от притежаващ определена функционална роля тип; и (б) приписва на това състояние определено условие за истинност. И да повторим, то осъществява и двете задачи по начин, напълно независим от семантичните, свойства на изречението, индексирало функционалната роля, и така приписващо условие за истинност. Главната идея е, че по отношение на (а) се използва фактът, че съществуват определени формални, несемантични, отношения между изреченията и че по отношение на (б) се използва фактът, че за английските изречения може да бъде дефиниран хомофонен Тарски-предикат при пълна независимост от семантичните, свойства, които тези изречения биха могли да притежават¹⁸.

¹⁸ Един Тарски-предикат за език L е всеки предикат T , дефинируем в L по начина, въведен от Тарски [48], така че за всяко изречение на L съществува някакво условие, такова, че дефиницията имплицира, че изречението удовлетворява T , ако и само ако това условие е налично. За всеки L съществуват неограничено много Тарски-предикати, дефинируеми за L . Игнорирайки индексикалността, можем да кажем, че T е хомофонен за L , ако за всяко изречение σ на L дефиницията на T имплицира $\lceil T\sigma \rceil$, ако и само ако σ , където σ е структурно описание на σ . Ключовата особеност на Тарски-предикатите, що се отнася до сегашната ни цел, е, че

Що се отнася до (а), твърдението е, че „вярва“ е частично дефинирано от определена функция f – определен в повечето случаи от ролята на „вярва“ в нашата предтеоретична теория за вярване-желание – от субекти, времена (моменти) и индексирани изречения към вътрешни състояния типове, такива, че например

$f(\text{Рафаел}, t, \text{„любовта е жестока“}) = P$ в случай, че P има функционалната роля, индексирана от „любовта е жестока“ в нашата теория за вярване-желание, и Рафаел е в t в проявление на P .

Изречението „любовта е жестока“ тук служи като *индекс* за определена функционална роля, и то благодарение на факта, че определени *формали*, синтактични отношения, налични между това и други изречения, отношения, които биха могли да бъдат специфицирани без референция към ролите, изпълнявани от тези изречения в публичен език, са, така да се каже, огледално отразени от определени каузални, контрафактуални и преходни отношения между вътрешните физически състояния. Да се каже, че дадено невронно проявление на състояние е вярване, че любовта е жестока, е в определен смисъл да се каже, че то е проявление на тип, чиито каузални (и т.н.) отношения към постъпваща сензорна информация, към други вътрешни типове състояния и към победенческите реакции са в такива и такива отношения, подобни на такива и такива формални отношения, в които „любовта е жестока“ стои към други изречения.

Идеята по отношение на задача (b), приписването на условия за истинност, е, че, където T е хомофонният Тарски-предикат за английски,

показване на състояние s е истинно, ако и само ако $(\exists \sigma)$ (s е вярване, че σ и σ удовлетворява T),

където, както и преди, това s да е вярване, че σ е въпрос за това, че то е от тип, имащ тази функционална роля, индексирана от σ в нашата психологическа теория. Тъй като Тарски-предикатите са дефинирани без референция към каквито и да било семантични свойства, това описание за условията за истинност на вярванията е също така незасегнато от семантичното. Лоър успява да мотивира това обяснение за условията за истинност на вярванията посредством теория за надеждността на вярванията, но доколкото тази теория за вярването е семантично независима, ще продължава нататък, без да се спирам на нея.

(В) теориите са също от g типа, първият от които твърди, че

(В-1) Вярването е семантично отношение между вярващи и *техните* изречения в публичен език.

приложението на Тарски-предикат към изречение не имплицира каквото и да било отношение, която това изречение би могло да изпълнява в публичен език.

Един от непосредствените проблеми (сред други) с горното е, че то не допуска вярвания на невръстни деца и неизползващи език животни, което изглежда както неправилно, така и нередно. Сегашият ни проблем обаче е дали може да се придаде смисленост на идеята, че съществува някакво функционалистко обяснение на вярването, съответстващо на (В-1), и дали ако има такава теория, тя показва, че вярването е семантично_o зависимо.

Трябва да си представим теория T изложена толкова ясно, че да разкрие вярването като семантично_o отношение към изреченията на вярващите. Вероятно T би съдържала изречения с формата

Ако x вярва, че σ и σ означава_o ----- за x [или е истинно_o в езика на x , ако и само ако-----], то...

Напълно съм убеден, че едно търпеливо разглеждане на T ще разкрие, че тя не би могла да дефинира своите семантични_o термини, тъй като предпоставящите дефиниции на тези термини по отношение на T ще се окаже, че не осигуряват нито необходимите, нито достатъчните условия за принадлежност към екстензиите на термините, които претендират да дефинират. Но не мога да приема предположението, че подобна теория, интерпретирана функционално, би дефинирала своите семантични_o термини достатъчно сериозно, за да оправдае търпението към нея, и много се съмнявам, че който и да било *функционалист* някога е бил (В-1) теоретик. Ето защо ще се задоволя със следното вече познато основание да се смята, че никой семантичен_o конструкт не може да бъде кодефиниран с вярването по отношение на T . Ако T^* е формирана чрез заместване на семантичните_o термини на T с техните интенционално-теоретични дефиниращи компоненти и ако, както настоявах, семантичните* свойства са реализирани, то би изглеждало, че T^* е истинна, ако такава е и T . В този случай какъв смисъл може да бъде приписан на твърдението, че вярването може да бъде дефинирано не по отношение на T^* , а само по отношение на T ?

И накрая, стигаме до последната от антифрегеанските хипотези и втория тип (В) теория, актуалната идея, че

(В-2) Вярването е отношение между субект и ментална репрезентация, „формула“ в неговия „език на мисленето“.

Вярванията, доколкото притежават съдържание, са репрезентационни състояния; едно вярване, че Митеран е победил Жискар, е състояние, което по свой начин репрезентира факта, че Митеран е победил Жискар. Ако, както е основателно да се предположи, вярванията са невронни състояния, то тези невронни състояния, притежавайки съдържание, са ментални репрезентации. Следователно менталните репрезентации са лесно приемливи.

Не е и невероятно нашите ментални репрезентации да принадлежат на вътрешна *система* на ментално репрезентиране, език на мисленето; тъй като това

допълнително твърдение е просто твърдението, че нашите ментални репрезентации, невронните състояния, реализиращи нашите вярвания, могат да бъдат разглеждани подобно на изречения на естествен език, на организирани структури, като репрезентационните характеристики на цялото са производни, по начини, описуеми чрез крайно уточними рекурсивни условия, от репрезентационните характеристики на неговите съставни части и структура.

И ако трябва да говорим за невронните състояния като формули в език на мисленето, тогава вероятно ще трябва да говорим и за значенията и референциите на тези формули, тъй като, за да се избегне най-наивното объркване, подобно говорене е просто говорене за репрезентационните характеристики или съдържание на менталните състояния и по никакъв начин не е несъвместимо с базираната на интенции семантика, нито с която и да било друга семантика за естествен език, която е консистентна с притежанието на вярвания от нас. Ако със субскрипта „i“ индексираме семантичните свойства в системата на вътрешна репрезентация, можем да кажем, че при условие че мислим в език на мисленето, твърдението на теоретика на интенциите е, че семантичното_o се свежда до семантично_i или, ако използваме по-стар речник, че теорията за съдържанието за публичния език се регулира напълно до теория за съдържанието за мисленето¹⁹.

¹⁹ За теоретика на интенциите не съществува и какъвто и да било проблем на кръговостта, ако даден субект мисли в собствения си публичен език; тоест ако говорещите английски мислят на английски, говорещите френски мислят на френски и т.н. (Между другото съм убеден, че макар и на това твърдение да може да се даде приемлив смисъл, такъв наистина трябва да бъде *даден*: не можем просто да кажем, че едно невронно изречение и едно изречено изречение могат да бъдат проявления на едно и също изречение тип *по същия начин*, по който изреченията и написаните изречения могат да бъдат идентични по тип; тъй като изреченията и написаните изречения на даден естествен език са идентични по тип благодарение на определени *конвенции*, преобладаващи сред субектите, говорещи и пишещи на този език; но не може да има конвенции, ръководещи нашата „употреба“ на невронните ни изречения (cf. Harman [20]).) Твърдението на теоретика на интенциите при хипотезата, че се мисли на собствения естествен език, е, че този език ще изисква две теории за значението: теория за значението_o за езика като *публичен* език и теория за значението_i за езика като *система на ментално репрезентиране*. Изискването на две теории за значението за даден език, ако говорим и също така мислим на него, изглежда приемливо и извън базираната на интенции семантика. Тъй като влагането на значение_o за даден публичен език е въпрос на конвенция и по някакъв начин трябва да бъде обяснено, дори и само частично, посредством вярванията и интенциите на говорещите езика; докато нищо от това не изглежда смислено по отношение на вътрешната система на репрезентация.

И все пак тук може да се намери място за на пръв поглед педантично детайлна критика. Ако даден субект мисли на своя говорим език, то вътрешният език ще бъде усвоен, както се усвоява говоримият език, и така способността да се изразява мисъл посредством изречение ще бъде зависима от усвояването на това изречение като изречение на публичния език на субекта. Но как, бихме могли да се запитаме, този вид зависимост на значението_o от мисленето може да бъде консистентен с базираната на интенции семантика, която се стреми

Но все още не сме стигнали до (В-2); защото фрегеанецът, който твърди, че вярването е отношение към пропозиция, е свободен да приеме хипотезата, че мислим в език на мислене, което *за него* би означавало, че (където „R“ и „R'“ обхващат отношения, „σ“ – формули в езика на мисленето на x , и „ p “ – пропозиции):

$$(\exists R)(\exists R')(x \text{ вярва, че } p, \text{ ако и само ако } (\exists \sigma)(xR\sigma \text{ и } \sigma R'p)).$$

Тук R' – каквото и да се окаже то – за фрегеанца би било (допускайки уникално R') отношението на значение₁, налично между вътрешните изречения и пропозициите, които са техни значения₁ (и ако той е също така теоретик на интенциите, ще твърди, че спецификацията на R' не е нужно да се позовава на каквото и да било семантично₀).

да обясни значението₀ на изречението, неговата роля в публичен език, чрез изразената от него мисъл? Фийлд например смята, че:

...*част* от това, което прави даден символ в моята система на вътрешна репрезентация символ, обозначаващ Цезар, е, че този символ придобива своята роля в моята система на репрезентация в резултат на усвояването от моя страна на име, обозначаващо Цезар в публичен език. Ако нещо подобно е вярно, то това, изглежда, опровергава [базираната на интенции семантика] ([13], с. 53).

Всъщност несъвместимост няма и нищо не е опровергано. Базираната на интенции семантика не изисква субектът да притежава пропозиционални отношения *преди* неговото усвояване на публичен език; тя е напълно съвместима с хипотезата, че способността за притежание на вярвания и желания, тоест усвояването на език на мисленето, се развива *pari passu* с усвояването на публичен език. Що се отнася до значението₀ в публичния език, теоретикът на интенциите твърди, че σ означава₀ p за x само когато σ означава₁ p за x (и x има определени вярвания и интенции, включващи σ), а относно значението₁ на σ във вътрешния език неговото твърдение е, че то може да бъде експлицирано без референция към значението₀ на σ в публичен език. Нищо от това не изисква σ да означава₁ p , *преди* σ да означава₀ p . Вероятно би станало по-ясно, ако изложим идеята по следния начин. Нужно е да се разграничат двете твърдения: (1) значението₀ на σ *се състои в* неговото притежание на определено значение₀, тоест в неговото притежание на употреба, ръководена от конвенция, (2) значението₁ на σ е (каузално или другояче) зависимо от неговото притежаване на определено значение₀ или от съществуването на определени публичноезикови конвенции. (Devitt в [11], Гл. 3, смесва (1) и (2).) Теоретикът на интенциите е ангажиран с отричане на (1), но не е нужно да отрича (2); той трябва само да настоява, че значението₁ на σ се състои от факти – несъмнено каузални факти, – които могат да бъдат характеризирани без референция към каквото и да било семантично₀. Нека C бъде свободно от семантичното₀ условие, удовлетворяването на което от σ е необходимо и достатъчно за притежаването на каквото значение₁ притежава. Консистентно е със свободната от семантичното₀ природа на C , че част от обяснението на това, как σ се оказва удовлетворяващо C , споменава семантичните₀ свойства на σ или съществуването на определени публичноезикови конвенции. Абсурдно е да се предполага, че значението₀, подобно на значението₁, *би могло* да е въпрос за конвенция; съвсем друго е да се предположи, че придобиването на вътрешна система на репрезентация е зависимо от усвояването на публичен език.

Но стига̀йки сега до специфичната мотивация за (B-2), е много изкушаващо да приемем *самите* вътрешни формули за релационните термини на вярването по най-малко две причини: (1) това би поставило релационните термини на вярването „в главата“, където те могат да изпълняват каузални роли в продуцирането на поведение, и (2) то би ни освободило да търсим екстензионалистка, теоретико-истинна семантика за езика на мисленето и по този начин да обясняваме съдържанията на мислите без позоваване на съдържания (за други възможни мотивации вж. [15]).

Съществена част от мотивацията за хипотезата, че мислим в език на мисленето, произтича от факта, че най-добрите съществуващи теории на когнитивната психология интерпретират менталните състояния и процеси като изчислителни (компютационни) състояния и процеси, дефинирани за формули във вътрешния код на даден субект [14]. Ако такава теория използва нещо подобно на реконструкция на нашето предтеоретично понятие за вярване, тя ще го интерпретира като отношение между субект и формула на неговата вътрешна система на репрезентация; тоест ще съдържа квантификации на формули, съдържащи отворени изречения с формата

x вярва* σ ,

където „ σ “ е експлицитно третирана като променлива, обхващаща формули на вътрешния код, а „ x вярва*“ обозначава реконструираното отношение на вярване. Твърдението, че вярването е отношение между субект и вътрешно изречение, сега може с основание да бъде прието като означаващо, че функционалистката редукция на вярването е определена от теоретичната му дефиниция или някаква негова реконструкция по отношение на подобна теория (сф. [42], с. 209).

Да се вярва, че Бъртранг Ръсел е бил мъдър, е според хипотезата (B-2) да се вярва някакво изречение в езика на мислене на субекта, което означава, че Бъртранг Ръсел е бил мъдър. Ако това е вярно, то теорията за вярването ще има два компонента: (1) теория за отношението на вярване като отношение към вътрешни изречения; и (2) теория за значението_i за езика на мисленето. Колко приемливо е да се предположи, че нещо семантично_o ще намери място в някоя от двете подтеории по такъв начин, че да имплицира семантичната_o зависимост на вярването при правилност на (B-2)?

Нищо семантично_o няма да намери място в (1), теорията за отношението на вярване. Защото е вероятно да се предположи, че тази теория би изисквала позоваване на семантичното_o само ако изисква позоваване на семантични_i характеристики на вътрешните изрази, което обаче не изглежда достоверно. Тъй като, да повторим сега вече познатия рефрен²⁰, нищо семантично не влиза в този обработващ информацията модел на познание, който, ако (B-2) теоретикът е

²⁰ Вж. Field [12] и [13]; Fodor [16]; Loar [32]; Putnam [36] и [37]; Schiffer [42]; и Stich [45].

прав, ще дефинира вярването като отношение към вътрешни изречения, и това е така, защото *репрезентационният характер на вътрешните репрезентации* – семантичните₁ характеристики на вътрешните формули – *не играе никаква роля в подобни психологически теории*, така че, що се отнася до такива теории за обработване на информация, вътрешната система би могла да бъде и неинтерпретирано изчисление (*calculus*). Идеята е свързана с по-горе изказаното твърдение, че *тясната функционална роля на едно състояние не определя неговото съдържание*, тоест неговото условие за истинност. Ще поясня накратко.

Концептуалната роля на едно вътрешно изречение е, нестрого казано, единството на *тесните* функционални роли на всички пропозиционални отношения (и най-вече вярването, желанието и притежанието на интенция), имащи съответната формула като свой обект; следователно да се знае концептуалната роля на едно вътрешно изречение σ е да се знаят тесните функционални роли на вярването, че σ , желанието, че σ и т.н. Така една теория за концептуалната роля би трябвало да показва как сензорните стимулации влияят върху това, кои изречения вярваме, как нашите вярвания си влияят и как вярванията и желанията водят до групи желания, до интенции, и накрая, до телесни движения²¹.

Репрезентационното съдържание на една вътрешна репрезентация в повечето случаи може да бъде отъждествено с неговото условие за истинност: да се знае, че σ репрезентира това, че снегът е бял, е именно да се знае, че това е условието за истинност на σ ; и казано пределно обобщено, причината за психологическите теории за когнитивните процеси да е нерелевантно, че вътрешните репрезентации са репрезентации, е, че:

(а) *концептуалната роля* на една вътрешна формула е единственото нейно свойство, което е релевантно за обработващите информация модели на когнитивните процеси;

но

(б) концептуалната роля на една формула не определя и може да бъде специфицирана без референция към семантичните₁ свойства на формулата, така че, що се отнася до спецификацията на концептуалната роля, е нужно само споменаване на *синтактичните* характеристики на формулата.

Идеята за (б) е, че концептуалната роля е интракраниално (вътрешночрепно) свойство; ограничено от сензорната стимулация от входящата страна и от чисто телесни движения от изходящата, тя е същностно въпрос на намиращото се „в главата“; докато, от друга страна, това, какво *условие за истинност*

²¹ Вж. Field [12] и Putnam [36] (където се говори за „теория за разбирането на изречения“ вместо за „теория за концептуалната роля“). Една по-широка интерпретация на концептуалната роля е очертана в Harman [20]; и в [42], с. 211–212, тук давам основания за предпочитането на *тясната* интерпретация.

притежава дадено изречение, е същностно въпрос на това, как то е свързано с неща „извън главата“ (cf. [12], с. 397–398).

Кое то ни връща към (2), теорията на значението₁ за вътрешния код, с един стар и неизменно свързан с него нов въпрос. Старият въпрос е:

(i) Каква форма ще приеме теорията на значението₁ за езика на мисленето? Кое то е друг начин да се попита какво определя репрезентационния характер на вътрешните репрезентации.

Новият въпрос е:

(ii) Ако за психологията на концептуалната роля е нерелевантно, че вътрешните репрезентации са репрезентации, тогава защо се *нуждаем* от вътрешни репрезентации? Защо не биха били достатъчни вярването и желанието да се интерпретират като отношения към синтактично специфицирани, но без значение формули? Защо, с една дума, е важно вярванията и желанията да бъдат интерпретирани като притежаващи *съдържание*?

Съдържанието на психологическите състояния е ненужно за една психологическа теория, чиято единствена цел е обяснението на телесните движения посредством функционалните роли на вътрешните състояния; тъй като тясната функционална роля е цялата функционална роля, от която се нуждаем за това, а тясната функционална роля на едно вярване не определя неговото съдържание и може да бъде специфицирана без референция към това съдържание. Но интересът към телесните движения на даден субект не е единствената основа за интерес към неговите вярвания. Бихме могли да искаме да знаем какво вярва даден субект, защото смятаме неговите вярвания по определени въпроси за надеждни индекси за състоянието на нещата в света. Ако например един нормален човек вярва, че е бил в Гърция, тогава фактът, че той притежава това вярване, е изключително надеждно свидетелство, че действително той е бил в Гърция. Този интерес към надеждността на вярванията не трябва да бъде омаловажаван. Ако базираната на интенции семантика е правилна, лингвистичното поведение е основано на взаимното ни използване на надеждността на притежаваните от нас вярвания²².

Би могло да се твърди, и всъщност е правено, че приписването на условия за истинност на тези състояния, които са вярвания, е необходимо за систематичното използване на свидетелствената надеждност на тези състояния като индекси за състоянията на нещата в света и още, че това е единственото място, където възниква нуждата от условия за истинност (cf. [12], [13], [32] и [42]). И това осигурява единствения ми известен отговор на (ii): репрезентационният характер на едно вътрешно изречение и следователно на вътрешно състояние е предимно, макар и не изцяло, въпрос на неговото условие за истинност, като

²² Едно допълнително приложение на съображенията за надеждност по отношение на психологическата теория за поведението се разглежда в Schiffer [42], с. 217–219.

условия за истинност трябва да бъдат приписвани на състояния на вярване и следователно на вътрешни състояния, ако искаме систематично да използваме начините, по които те могат да бъдат информационно надеждни относно света.

Това на свой ред, както ще видим след малко, ни осигурява и средство за третиране на въпрос (i).

Теорията на значението_i за езика на мисленето ще има две компонента: компонент за концептуалната роля, осигурен от подтеория (1), и теория за истината_i за вътрешната система, същинската област на интерес за подтеория (2) (cf. [12]). Теорията за истината_i за езика на мисленето ще ни каже какво определя условията за истинност_i на дадена формула във всяка система на ментална репрезентация, като съществуват две възможности за форма на подобна теория:

(a) Една възможност е да съществува някаква теория T , такава, че семантичните_i конструкти („реферира_i към“, „е истинно_i за“, „е истинно_i“ и т.н.) се явяват като примитиви и са теоретично дефинирани по отношение на T по такъв начин, че да определят условията за истинност_i на изреченията в тези системи на ментална репрезентация, намиращи се в областта на T , и по този начин и на условията за истинност на тези вярвания, чиито обекти са въпросните изречения²³;

(b) Друга възможност е да съществува *извън* теоретична експлицитна дефиниция с формата:

За всяка система на ментална репрезентация M и всяко изречение σ на M σ е истинно_i в M , ако и само ако...

И именно тук използващият надеждността отговор на (ii) излиза на сцената. Ако (a) е как са определени семантичните_i свойства на вътрешните изрази, то теорията, която ги определя, ще бъде теория за *надеждността*, теория, която ще посочва при определени параметри условията при които и степенята в която вярването на едно изречение е свидетелство, че това изречение е истинно_i, като „истинно_i“ е дефинирано от неговата роля във въпросната теория за надеждността. Ако обаче условията за истинност_i на вътрешните изречения и следователно условията за истинност на вярванията са определени от *извън* теоретична дефиниция от тип (b), то тази дефиниция очевидно би била дадена по някакъв начин от гледна точка на съображения за надеждност. Например в грубо очертание на един вид условен опит за такава би била следната (където „ M “ обхваща системи за ментална репрезентация, а „ σ “ – вътрешни изречения):

(M)(σ)(σ е истинно_i в M , ако и само ако съществува Тарски-предикат T , дефинируем в M , такъв, че: (1) σ удовлетворява T , и (2) мислите в M субекти са максимално надеждни при T ,

²³ Фийлд предлага това функционалистко обяснение на семантичното_i в [13]. Отношението между условието за истинност на едно вярване и условието за истинност_i на вярването изречение е: x е истинно вярване, ако и само ако $(\exists \sigma)x$ е вярване, че σ и σ е истинно_i.

където твърдението, че x е по-надежден при T , отколкото при алтернативен Тарски-предикат T' , би могло, много грубо, да бъде изтълкувано като означаващо, че най-общо казано, вероятността σ да удовлетвори T при условие, че x вярва σ , е по-голяма от вероятността σ да удовлетвори T' при условие, че x вярва σ . Отношението на всичко това към общия въпрос за семантичната_o зависимост или независимост на вярването по отношение на (В-2) е следната.

Видяхме, че нищо семантично_o няма да намери място в обяснението на отношението на вярване дадено от (В-2) теоретика и сега сме в позиция да отбележим, че нищо от семантичното_o няма да влезе в теорията за значението_i, ако истината_i за езика на мисленето бъде обяснима по начин (b), по две причини. Първо, смятам, че е невъзможно да се види как подобна експлицитна дефиниция би могла да се позове на семантичното_o. Второ, за да избегне порочната кръговост, подобна дефиниция би могла да бъде дадена посредством някакъв семантичен_o конструкт само ако този конструкт е на свой ред вярване и следователно семантично_i независим, а е абсурдно да се предполага, че който и да било семантичен_o конструкт е независим от вярване.

Така проблемът, що се отнася до (В-2), се свежда до следното. Ако допуснем, че (В-2) е правилна и че семантичните_i конструкти са теоретично дефинируеми по отношение на някаква теория за надеждността, ще има ли един или повече семантични_o конструкти, кодефинирани с тези семантични_i конструкти по отношение на въпросната теория за надеждността?

Безспорно би било твърде необосновано и прибързано да се произнасяме по този въпрос в отсъствие на напълно развита теория за надеждността за системите на ментална репрезентация, но ако все пак бъда принуден под дулото на пистолет да го направя, бих се обзаложил, че: (1) в теорията за надеждността няма да се появи никакъв семантичен_o конструкт; (2) ако някакъв семантичен_o конструкт трябва да изпълнява роля в подобна теория, тази роля няма да бъде ни най-малко достатъчно богата за определянето на екстензията на конструкта, което най-вероятно означава, че (3) теорията за надеждността, която в действителност дефинира семантичните_i конструкти, е логически еквивалентната теория, получена от първата чрез заместването на нейните семантични_o термини с техните интенционално-теоретични дефиниращи компоненти. Но вече казах достатъчно по тези въпроси.

5. Базираната на интенции семантика е теорията, че семантичните_o свойства са идентични с психологически свойства, носещи семантични* обозначения, и като такава е тъждествена на тезата, че (a) семантичното_o е слабо дефинирано от семантичното*_i; и (b) вярването е семантично_o независимо. Слабата дефинируемост изглеждаше почти достатъчно неизбежна при допускане на психологическата реалност на значението* на говорещия, което само по себе си не изглежда недостойно. Проблемите възникнаха във връзка със семантичната_o

независимост на вярването: би ли могло вярването действително да бъде експлицирано без каквото и да било позоваване на значенията и референциите на думите в публичния ни език? Материалистките ми предразсъдъци ме накараха да допусна, че свойствата на вярване са разширени функционалистки свойства, и бе очевидно, че семантичното_o не би могло да бъде обяснено без референция към вярването, като конюнкцията имаше за следствие, че вярването е семантично_o зависимо само ако е кодефинируемо с някакъв семантичен_o конструктор по отношение на някаква психосемантична_o теория. След което опитах да посоча основания за повече от слаб скептицизъм по отношение на тезата за кодефинируемост. Първо, изложих аргумент, показващ, че слабата дефинируемост е несъвместима с теоретичната кодефинируемост на вярването и значението_o, последван от дълга, но далеч от изчерпателна дискусия на теориите, които биха могли да осигурят нужните средства за функционалистка редукция на вярването, резултатът от която бяха, надявам се, следните изводи: (а) колкото повече една теория изглеждаше сякаш би изисквала кодефинируемост (например (A-1) и (B-2), толкова по-малко вероятно тя (изглеждаше) бе в състояние да дефинира семантичното_o в тандем с вярването; (б) никоя от интуитивно по-привлекателните теории не имплицира кодефинируемост (поне под формата, в която се предлагат); и (с) за консистентните с кодефинируемостта теории имаше във всеки един случай две или повече основания да се смята, че те не биха кодефинирали вярването и значението_o.

Използвах слабата дефинируемост за аргументите си срещу кодефинируемостта. Но липсата на приемлив кандидат за кодефиниция на вярването и значението_o може на свой ред да бъде използвана за подкрепа на версията за слаба дефинируемост на теоретика на интенциите и по този начин да послужи за подчертаване на по-ранната ми теза, че мотивът за редукцията на семантичното_o до психологическото е, че тя позволява единствената удръжима редукция на семантичното_o и психологическото до физическото. Тъй като, да предположим, вярването е функционално редуцирано посредством неговата роля в някаква теория, но не в тандем със значението_o. На практика това ни оставя само три възможности: (i) значението_o е нередуцируемо семантично и не би могло да бъде редуцирано до физическото нито функционално, нито по някакъв друг начин; или (ii) значението_o не позволява функционалистка редукция чрез някаква семантична_o теория, но не по начин, допускащ кодефинируемост на значението_o и вярването; или (iii) значението_o се редуцира до вярване, желание и интенция. Но (i) противоречи на материалистките интуиции също толкова силно, колкото и неговият психологически аналог: нередуцируемо семантичните факти едва ли могат да бъдат сметнати за по-лесно „смилаеми“ от нередуцируемо психологически факти. А (ii) противоречи на очевидната зависимост на значението_o от вярването. Кое то ни оставя (iii). Но ако приемем (iii), то значението_o ще бъде дефинируемо посредством психологическото и възниква въпросът, какви биха

могли да бъдат тези дефиниции. Моето мнение е, че на този въпрос базираната на интенции семантика дава обоснован отговор.

Бих искал да завърша този текст с коментар на две негови особености, които са следните: (1) дискусията беше проведена при предпоставката, че съществуват определени свойства на вярване; че например съществува някакво мое състояние, което е, буквално и напълно определено, моето вярване, че снегът е бял; (2) не съм защитавал никоя конкретна функционалистка теория за вярването.

Ако трябва да класирам наличните функционалистки теории за вярването, вероятно би трябвало да поставя тази на Лоър на първо място. Но теорията на Лоър води до следствия, с които бих предпочел да не се налага да живея. Проблемът е, че при предложението на Лоър съществува някакво *тясно* функционално свойство, притежанието на което е достатъчно за дадено състояние да бъде вярване, че снегът е бял, и същото важи за свойствата на вярване изобщо. Лоър осъзнава проблематичните аспекти на тази черта на своята теория и предлага безспорно оригинални коментари. Но все още не е успял да ме убеди напълно.

Нека n бъде проявление на невронно състояние, което е моето вярване, че снегът е бял (ако изобщо нещо представлява това вярване), и нека Φ бъде това тясно функционално свойство на n , имплициращо всяко тясно функционално свойство, притежавано от n . Склонен съм да предположа, че това, че n е Φ , е достатъчно то да бъде вярване, но не и то да бъде вярване, че снегът е бял, и че ако n е вярване, че снегът е бял, то това е следствие от факта, че n е Ψ за някое разширено, нетясно функционално свойство Ψ . Но доколкото ми е известно, досега се е оказало невъзможно да се даде каквото и да било вид приемливо обяснение за това какво би могло да е Ψ или определящата го теория. Достатъчно е да се „пофлиртува“, както направих в друг текст (сф. [42], с. 220–222) с куайнеанската идея, че при отсъствие на такова Ψ съдържанията на нашите мисли са радикално неопределени, че просто не съществуват факти относно това, какво вярвам. Разбира се, прекалено е рано за отчаяние и отчаянието на подобен защитник на неопределеността е също толкова повърхностно, колкото и неговата противоположност. Освен всичко друго, ако нямаме вярвания с определено съдържание, тогава се нуждаем от много по-добро от предлаганите досега обяснения за илюзията, че нашите мисли имат определено съдържание, за източника на неопределеността и в крайна сметка за цената на последната.

В една неотдавна излязла статия Пол М. Чърчланд настоява, че не съществуват вярвания, желания или интенции, след което разглежда опита за *reductio* на елиминативистката му теза, представен под формата на:

...твърдението, че формулировката на елиминативния материализъм ще бъде просто лишена от смисъл поредица от знаци или звуци, освен ако тази поредица не е израз на определено вярване, и на определена интенция за комуникация... и т.н. ([3], с. 89).

Отговорът на Чърчланд на това *reductio* е отхвърлянето на предпоставената от последното теория за значението. Надявам се, че настоящият текст показва, че Чърчланд вероятно не е осъзнал напълно цената на своя елиминативизъм.

Превод Благовест С. Моллов

Schiffer, S., "Intention-Based Semantics", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume 23, Number 2, April 1982, pp. 119-156

Библиография

- [1] Bennett, J. *Linguistic Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- [2] Chomsky, N. *Reflections on Language*, Pantheon Books, New York, 1975.
- [3] Churchland, P. M. "Eliminative materialism and propositional attitudes," *Journal of Philosophy*, vol. 78 (1981), pp. 67-89.
- [4] Davidson, D. "Truth and meaning," *Synthese*, vol. 17 (1967), pp. 304-323.
- [5] Davidson, D. "On saying that," in *Words and Objections*, eds., D. Davidson and J. Hintikka, D. Reidel, Dordrecht, 1969.
- [6] Davidson, D. "Radical interpretation," *Dialectica*, vol. 27 (1973), pp. 313-328.
- [7] Davidson, D. "Belief and the basis of meaning," *Synthese*, vol. 27 (1974), pp. 309-323.
- [8] Davidson, D. "Thought and talk," in *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, ed., S. Guttenplan, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- [9] Davidson, D. "Reply to Foster," in *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, eds., G. Evans and J. McDowell, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- [10] Dennett, D. "Beyond belief," forthcoming.
- [11] Devitt, M. *Designation*. Columbia University Press, New York, 1981.
- [12] Field, H. "Logic, meaning, and conceptual role," *Journal of Philosophy*, vol. 74 (1977), pp. 379-409.
- [13] Field, H. "Mental representation," *Erkenntnis*, vol. 13 (1978), pp. 9-61.
- [14] Fodor, J. A. *The Language of Thought*, Thomas Y. Crowell, New York, 1975.
- [15] Fodor, J. A. "Propositional attitudes," *The Monist*, vol. 61 (1978), pp. 501-524.
- [16] Fodor, J. A. "Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology" (with commentary by B. Loar), *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3 (1980), pp. 63-110.
- [17] Grice, H. P. "Meaning," *Philosophical Review*, vol. 66 (1957), pp. 377-388.
- [18] Grice, H. P. "Utterer's meaning, sentence-meaning, and word-meaning," *Foundations of Language*, vol. 4 (1968), pp. 225-242.
- [19] Grice, H. P. "Utterer's meaning and intentions," *Philosophical Review*, vol. 78 (1969), pp. 147-177.
- [20] Harman, G. *Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1973.
- [21] Kemmerling, A. "How many things must a speaker intend (before he is said to have meant)?" *Erkenntnis*, vol. 15 (1980), pp. 333-341.
- [22] Lewis, D. *Convention*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.
- [23] Lewis, D. "How to define theoretical terms," *Journal of Philosophy*, vol. 67 (1970), pp. 427-446.
- [24] Lewis, D. "An argument for the identity theory," in *Materialism and the Mind-Body Problem*, ed., D. Rosenthal, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.

- [25] Lewis, D. "Psychophysical and theoretical identifications," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 50 (1972), pp. 249-258.
- [26] Lewis, D. "Radical interpretation," *Synthese*, vol. 27 (1974), pp. 331-344.
- [27] Lewis, D. "Languages and language," in *Language, Mind and Knowledge* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. VII), ed., K. Gunderson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975.
- [28] Lewis, D. "Mad pain and Martian pain," in *Readings in the Philosophy of Psychology, Vol. I*, ed., N. Block, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980.
- [29] Loar, B. "Two theories of meaning," in *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, eds., G. Evans and J. McDowell, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- [30] Loar, B. "The semantics of singular terms," *Philosophical Studies*, vol. 30 (1976), pp. 353-377.
- [31] Loar, B. "Ramsey's theory of belief and truth," in *Prospects for Pragmatism*, ed., D. H. Mellor, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- [32] Loar, B. *Mind and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- [33] McDowell, J. "Truth conditions, bivalence, and verificationism," in *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, eds., G. Evans and J. McDowell, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- [34] Peacocke, C. "Truth definitions and actual languages," in *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, eds., G. Evans and J. McDowell, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- [35] Platts, M. *The Ways of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979.
- [36] Putnam, H. "Reference and understanding," in *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.
- [37] Putnam, H. "Computational psychology and interpretation theory," forthcoming.
- [38] Ramsey, F. P. "Theories," in *Foundations*, ed., D. H. Mellor, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.
- [39] Schiffer, S. *Meaning*, Oxford University Press, Oxford, 1972.
- [40] Schiffer, S. "Naming and knowing," *Midwest Studies in Philosophy: Studies in the Philosophy of Language 2* (1977), pp. 28-41 reprinted in *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, eds., P. A. French, T. E. Uehling, Jr., and H. K. Wettstein, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979.
- [41] Schiffer, S. "The basis of reference," *Erkenntnis*, vol. 13 (1978), pp. 171-206.
- [42] Schiffer, S. "Truth and the theory of content," in *Meaning and Understanding*, eds., H. Parrot and J. Bouveresse, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980.
- [43] Schiffer, S. "Indexicals and the theory of reference," *Synthese*, vol. 49 (1981), pp. 43-100.
- [44] Stalnaker, R. "Thought," unpublished manuscript.
- [45] Stich, S. "Autonomous psychology and the belief-desire thesis," *The Monist*, vol. 61 (1978), pp. 573-591.
- [46] Strawson, P. F. "Intention and convention in speech acts," *Philosophical Review*, vol. 73 (1964), pp. 439-460.
- [47] Strawson, P. F. "Meaning and truth," in *Logico-Linguistic Papers*, Methuen, London, 1971.
- [48] Tarski, A. "The concept of truth in formalized languages," in *Logic, Semantics, Metamathematics* (transl. J. H. Woodger), Oxford University Press, Oxford, 1956.
- [49] White, S. L. "Partial character and the language of thought," unpublished manuscript.
- [50] Wiggins, D. "What would be a substantial theory of truth?" in *Philosophical Subjects*, ed., Z. van Straaten, Oxford University Press, Oxford, 1980.

ФИЛОСОФИЯ НА ЕЗИКА

Българска
Първо издание

Съставители
Мария Стойчева
Анна Бешкова

Научна редакция
Анна Бешкова

Оформление на корицата
Антонина Георгиева

Предпечат
Иво Ников

Формат 70x100/16
Печ. коли 17,5

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.unipress.bg