FILOZOFIA LIMBAJULUI

Stimaţi colegi, domnişoarelor şi domnilor studenţi,

Vă mărturisesc că ţin cu emoţie prelegerea aceasta, pentru prima dată, în realitate, o prelegere în limba română, după 52 de ani de absenţă din ţară.

Şi, mai ales, cu ce emoţie ţin prelegerea la Universitatea la care am început şi eu lucrarea ştiinţifică – în sensul vechi al cuvîntului *lucrare* –, la Universitatea la care au predat Maiorescu, Ibrăileanu, Philippide şi atîţia alţii, pentru mine, pe atuncea, o Universitate care era simbol al culturii, nu numai româneşti, ci şi universale, o Universitate pe care, ca unul venit, cum se spunea, „din fundul Basarabiei", o consideram ca un fel de Atenă a culturii, a învăţămîntului şi a înţelepciunii.

Totuşi încercăm să învingem aceste emoţii şi să prezentăm o lecţie mai mult sau mai puţin normală.

*

* *

Sînt două direcţii în filozofia limbajului din antichitate – şi ele sînt şi astăzi –, care ar trebui unite într-o singură concepţie. Am prezentat aceste direcţii în cele două volume ale lucrării mele *Geschichte der Sprachphilosophie* (*Istoria filozofiei limbajului*), două volume (de cursuri universitare), tipărite deja în Germania, şi patru volume (încă netipărite), cuprinzînd prelegerile ţinute la Universitatea din Tübingen, lucrare care este prima istorie, şi ea, incompletă, asupra filozofiei limbajului.

Ce înţelegem prin f i l o z o f i a l i m b a j u l u i sau prin f i l o z o f i e în general?

Eu împart ştiinţele după întrebările pe care acestea le pun cu privire la esenţa, cu privire la acel *quid* al lucrurilor şi al fiinţelor. Ne putem, de exemplu,

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

pune întrebarea cu privire la esența individului, la ce este deci un individ, iar răspunsul la această întrebare, justificat și complet, ni-l dă întotdeauna i s t o r i a. Și, din nou, ne putem pune întrebarea cu privire la esența unei clase, adică la esența lucrurilor care corespund unei noțiuni, iar răspunsurile ni le dau ș t i i n ț e l e g e n e r a l u l u i, ale generalității. Există trei tipuri de științe ale generalității, după obiectul pe care îl au, și anume:

1. ș t i i n ț e l e m a t e m a t i c e, care se ocupă cu obiectele și relațiile pur formale;

2. ș t i i n ț e l e n a t u r a l e, care se ocupă cu obiectele exterioare omului și cu omul (considerat ca obiect exterior), cu obiecte care ni se prezintă mai întîi ca o substanță determinată, ca o anumită materie cristalizată într-un anumit fel, substanța fiind aceea care ia o formă;

3. ș t i i n ț e a l e c u l t u r i i sau ș t i i n ț e u m a n i s t e, care se ocupă cu obiectele create liber de om și care sînt în primul rînd forme în conștiință (au existență internă), care iau o anumită substanță pentru a fi concretizate în lume, ca să poată deveni intersubiective; astfel de forme sînt l i m b a j u l, a r t a, r e l i g i a și alte produse ale activității culturale, ale activității spiritului, ale activității creatoare înseși.

Există însă și o știință la alt nivel, o știință care își pune întrebări cu privire la e s e n ț a e s e n ț e i, la *quid*-ul *quid*-ului. Aceasta este f i l o z o f i a. Deci, după ce s-a stabilit o știință a generalului, esența, modul general de a fi al unui tip de obiecte (modul general de a fi al limbilor), se întreabă și care este principiul, esența, justificarea acestui mod de a fi particular. John Dewey (filozof american), care ar trebui să fie prețuit mai mult, dă un exemplu cu privire la aceste întrebări, aplicate la un singur obiect, dar de fiecare dată la un alt nivel. El zice: cu privire la o navă ne putem întreba: „Ce navă este aceasta?" Ca să răspundem, trebuie mai întîi să facem istoria acestui obiect (numele, la ce folosește, cum se construiește etc.). Dacă vrem să răspundem complet, vom face întreaga istorie, întreaga descriere a navei respective. Putem însă întreba și altfel: „Ce este nava?" Atunci spunem că facem știința care ar fi „navologia", „vaporologia". Răspunsul complet la această întrebare ne dă modul general de a fi al navelor, ne dă ceea ce numim „navitatea" (starea de navă). Putem întreba apoi, la un al treilea nivel: „Ce este navitatea?" Ce este acest mod de a fi, cum poate fi el definit în sensul originar al cuvîntului, de „delimitare", căci *a defini* înseamnă a pune un hotar, un *finis*, un ὁρισμός (*horismós*). În acest sens, filozofia întreabă cu privire la esența esenței, cu privire la tot ceea ce explică și poate constitui justificarea acestei esențe, conducîndu-ne la primele principii ale fiecărui mod de a fi.

Atunci cînd studiem n a v e l e și ajungem la n a v i t a t e, ne găsim în cadrul aceleiași clase. Nu trecem mai departe. După aceea, cînd ne întrebăm ce

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

este navitatea, avem în vedere alte tipuri de obiecte. Navitatea ține de esența instrumentalității, a mașinii create de om.

Deci, în același sens, filozofia pune întrebări și cu privire la un obiect în particular, referitor la esența esenței. Ce reprezintă justificarea acestei esențe? Ajungem astfel la primele principii ale fiecărui mod de a fi.

În privința limbajului, problema filozofică care poate fi pusă și cu privire la un singur cuvînt se poate formula așa: „Ce înseamnă a fi cuvînt?" Este, deci, problema acelei esențe a esenței, care nu poate fi determinată decît prin această *reductio* la principii, la motivarea originară, adică la întrebarea „De ce există limbajul?", în delimitare față de alte tipuri de obiecte care se află în atingere cu limbajul, care prezintă și ele anumite trăsături comune cu cele ale limbajului. Acestea pot fi: arta, care se prezintă ca expresivitate, asemenea limbajului; activitatea practică, care poate întrebuința și întrebuințează limbajul ca instrument; sau gîndirea rațională, care nu este posibilă fără limbaj.

Numai limbajul ne oferă noțiuni, deci entități, nu doar intelectuale și universale, cu care putem opera în gîndire. Altfel, în absența limbajului, gîndirea ar fi doar reprezentare. Un om anumit sau o masă anumită nu pot fi obiecte de gîndire, ci numai de reprezentare. Nu le putem delimita decît prin intermediul limbajului.

Problema filozofică a limbajului s-a pus astfel întotdeauna, însă foarte tîrziu în istoria filozofiei; pînă la Vico, într-un sens, și pînă la Hegel și Humboldt, în alt sens, problema limbajului nu a fost pusă ca o problemă primară și nici măcar ca o problemă autonomă. Problema limbajului s-a pus ori doar în mod secundar, ori numai pentru a se trece dincolo de limbaj, în sensul că în centrul de interes erau în realitate lucrurile însele, iar între gîndire și lucruri se găsea acest limbaj cu care trebuia să ne „socotim" pentru a putea ajunge la lucrurile ca atare. Aceasta nu înseamnă că acest fel de a gîndi, din Antichitate, din Evul Mediu și pînă în secolul al XIX-lea, n-ar fi spus lucruri esențiale, fundamentale, cu privire la limbaj, deși, cum spuneam, problema limbajului se punea mai curînd ca problemă laterală sau provizorie.

Astfel, aproape de la început s-au conturat cele două direcții de gîndire, motivate de cele două aspecte ale limbajului, care se prezintă imediat, chiar pentru conștiința naivă, de îndată ce ne întrebăm cu privire la ce este limbajul.

Care sînt aceste două aspecte sau moduri de a vedea lucrurile care se impun conștiinței naive?

Apare mai întîi faptul că limbajul s p u n e, într-un sens care rămîne să fie definit, ce sînt lucrurile, se referă la esența lor, n u m e ș t e lucrurile, le reprezintă într-un anume fel pentru om. Al doilea aspect se exprimă prin faptul că limbajul este întotdeauna i n t e r s u b i e c t i v. Și alte activități spun poate într-un fel ce sînt lucrurile sau chiar creează obiecte, precum arta, dar nu au

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

acest caracter intersubiectiv originar, nu se prezintă ca vorbire dialogică, ca mod de a comunica unii cu alții. Deci, aproape de la început, se pun aceste două probleme:

1) r a p o r t u l î n t r e l i m b a j ș i e s e n ț a l u c r u r i l o r ș i

2) p r o b l e m a i n t e r s u b i e c t i v i t ă ț i i l i m b a j u l u i ; ne întrebăm, cu alte cuvinte, care este principiul acestei comunități (în sensul că e comun mai multor persoane) a limbajului, care este sensul faptului că mai multe persoane comunică între ele prin limbaj.

Din Antichitate și pînă la apogeul filozofiei scolastice, pînă la Sfîntul Toma, problema esențială și primară este cea dintîi, cea referitoare la raportul între limbaj și univers. Lipsindu-ne din nefericire cuvintele potrivite în limba română, definim acest raport prin cuvinte din alte limbi; este vorba de raportul între *Sein / être / ser* și *limbaj*; este vorba despre această trecere dincolo de limbaj, pentru a ajunge la lucruri și a stabili în ce sens și pînă unde limbajul ne spune ce sînt lucrurile, eventual ne înșeală cu privire la modul de a fi al lucrurilor. Abia în Renaștere se pune cealaltă problemă, a intersubiectivității, ca problemă filozofică principală. Altfel spus, se constată intersubiectivitatea și comunicarea ca funcțiuni esențiale ale limbajului, cealaltă funcțiune, cea de prezentare a lucrurilor (instrument al gîndirii raționale) apărînd ca funcție derivată, secundară. În filozofia romantică germană, la Humboldt și Hegel, se unesc amîndouă aceste probleme într-una singură, mai ales la Humboldt, într-un mod foarte clar și, în același timp, expus extrem de concis și de apodictic. Să vedem acum pe scurt aceste două direcții.

Problema limbajului se pune în filozofia greacă mai întîi la Heraclit, anume în mai multe fragmente, dar mai ales în fragmentul B-1, fragmentul despre *logos*. În acest fragment controversat și dificil, foarte scurt (de doar cîteva rînduri), Heraclit susține un fel de identitate între trei forme ale *logos*-ului, adică ale rațiunii; este vorba despre l o g o s ca l i m b a j, ca g î n d i r e și ca l u c r u. Prin l o g o s se înțelege ordinea internă, rațiunea, ceea ce explică sau reprezintă justificarea unui fapt. Același logos circulă în limbaj și în lucruri. Lucrurile, limbajul și gîndirea sînt una și aceeași, pe trei planuri sau în trei ipostaze. Pentru Heraclit care are încă, să zicem, o „gîndire arhaică", această treime, această triadă, este în același timp și unitate, o unitate chiar în sens material. *Logosul*, conceput ca un fel de suflare, circulă prin cap drept gîndire, dar se prezintă și ca vorbă și circulă apoi și prin lucruri. De la Heraclit, drumurile se despart în filozofia greacă în legătură cu problema despre raporturile între lucruri, gîndire și limbaj. Unii gînditori cred că numele ar fi necesar, ar corespunde naturii lucrului, a obiectului desemnat. Alții consideră că numele nu sînt necesare și că, deci, nu toate numele sînt adevărate, nu conțin adevărul lucrurilor, ci că numele sînt instrumente mai mult sau mai puțin

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

convenționale. Doar ca să ne înțelegem cu privire la lucruri, noi, oamenii, facem o convenție, în sens practic, fără această identitate între nume și lucruri. În alte fragmente, Heraclit susține altă concepție, de exemplu, spune că numele arcului (βιός), este viață (βίος), pe cînd lucrul, activitatea (ἔργον) arcului este moarte. Dar nu această teorie este determinantă în istoria gîndirii grecești.

Se prezintă deci aceste două direcții, orientări cunoscute și în istoria lingvisticii, ca direcția φύσει 'în acord cu natura, după natură' și direcția θέσει 'printr-o (im)punere a numelui'. Această opoziție între φύσει/θέσει s-a considerat ca opoziție originară. În realitate nu este așa. Din punctul de vedere al termenilor întrebuințați pentru desemnarea acestei dihotomii conceptuale, se disting următoarele trei faze:

1. în filozofia pre-platonică și la Platon:
   φύσει – νόμῳ, ἔθει, ὁμολογιᾷ, ξυνθήκῃ
   ('prin natură') ('prin lege', 'prin uz', 'prin convenție', 'prin acord');
2. la Aristotel și la urmașii săi:
   φύσει – κατὰ συνθήκην
   ('prin natură') ('așa cum s-a stabilit prin tradiție, conform tradiției');
3. după Aristotel, în special în epoca alexandrină și mai tîrziu:
   φύσει – θέσει
   ('prin natură') ('prin convenție').

Eu am arătat deci că înainte de Platon nu se punea decît ipoteza φύσει; Platon însuși nu folosește termenul θέσει, ci doar νόμῳ 'prin lege' sau 'prin uz, prin întrebuințare, cu norme, prin reglementare' ca și înaintașii lui. La Aristotel, apare φύσει și κατά συνθήκην. După Aristotel, în epoca epigonală a filozofiei grecești, abia atunci se prezintă această opoziție φύσει/θέσει, chiar în forma sa cea mai vulgară, adică sub forma unei înțelegeri efective, explicite. Porphyrios, de exemplu, ilustrul comentator al lui Aristotel, spune că grecii s-au pus de acord cu privire la nume, la felul lor. Dar, ca să facă acest lucru, să se pună de acord asupra a ceva, ar fi avut nevoie de limbaj! Primul element (φύσει) rămîne constant. Însă al doilea termen al opoziției are de fiecare dată altă valoare, alt înțeles. Întotdeauna natura este natură a cuiva. Deci, este vorba despre natura lucrurilor. Numele sînt determinate de lucruri, corespund naturii lucrurilor, sau natura este a celor care vorbesc, fiind vorba deci de natura oamenilor? Numai la puțini gînditori, la Epicur, creatorul acestei interpretări, și la Lucrețiu, avem această perspectivă. Deci, pînă la Platon opoziția se face între termenii φύσει și νόμῳ. Chiar Platon vorbește despre un νομοθέτης, un nomotet, un legislator, eventual divin.

Platon pune problema numelui prin natura lucrurilor sau printr-un legislator divin, într-o primă ipostază φύσει/νόμῳ, în dialogul *Cratylos*, care este

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

dialogul despre ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, despre corectitudinea sau justificarea sau îndreptățirea numelor. Și în alte dialoguri se tratează problema limbajului: în *Ion* (despre cum cunosc poeții limbajul), în *Alcibiades* (despre faptul că limbajul este făcut de cei mulți), în *Scrisoarea a VII-a* (despre raportul între limbaj și lucruri, între limbaj și idee). Dar locul determinant pentru gîndirea ulterioară rămîne *Cratylos*.

Dialogul *Cratylos* este construit în modul următor: sînt trei personaje în dispută: Cratylos, un discipol al lui Heraclit, Hermogenes și Socrate însuși, care discută cu fiecare dintre ei și prezintă obiecții spuselor fiecăruia. Cratylos susține în general concepția φύσει, Hermogenes concepția νόμῳ (numele au fost impuse), iar Socrate mai întîi este de acord cu Cratylos împotriva lui Hermogenes, apoi cu Hermogenes contra lui Cratylos așa încît, în final, nu se ajunge la nici o soluție. Dar de aici trebuie să înțelegem cum se pune problema, cum se punea această problemă la greci. Ca să înțelegem această problemă vom recurge la o teorie ulterioară care se prezintă abia la stoici, mai ales la Crysippos, (care prezintă întocmai raporturile saussuriene) despărțind numele ca material (*signifiant*) și ca semnificație (*signifié*). Este vorba, așadar, despre conceptele s e m n i f i c a n t / s e m n i f i c a t, numite în grecește tot la fel, adică σημαῖνον / σημαινόμενον:

signifiant ↔ chose (res, πρᾶγμα, τυγχάνον „ceea ce este pus în față, faptul particular")
|
signifié

Așa cum este pusă de cei doi protagoniști din *Cratylos*, problema sună astfel: între lucrul desemnat și cuvîntul material există un raport necesar sau nu? Acest raport necesar, dacă este, ar putea fi realizat printr-o funcțiune imitativă a limbajului? Sau ar putea fi un raport *necesar* simbolic, ca de exemplu: ceva care este greu de făcut, care prezintă piedici, se exprimă printr-un cuvînt care conține consoana *r*? Ar putea fi concepută și o motivare prin înțeles a formei materiale, ca de pildă, atunci cînd spunem că omul se numește așa fiindcă este făcut din humă (lat. *homo/humus*)? Mai tîrziu s-au dat și justificări *per a contrario*, cînd s-a spus că *lucus* „dumbravă" este locul fără lumină (*lux*). Așadar, acest ὀρθότης τῶν ὀνομάτων ar fi raportul natural cu lucrul, determinat de natura lucrului. Dacă acum nu se mai vede această motivare, atunci ne gîndim la o motivare originară, care s-ar fi pierdut cu timpul.

Dimpotrivă, Hermogenes susține că acest raport nu este un raport cauzal, ci un raport stabilit de oameni, un raport arbitrar, cum s-a spus mai tîrziu. Cuvîntul *arbitrar* se regăsește la Aulus Gellius, în *Noctes Atticae*. Platon nu dă în *Cratylos* nici o soluție și găsește obiecții pentru ambele soluții avansate.

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

Acest fapt nu ne surprinde la Platon. Tot așa, în dialogul „despre frumos", numit *Hippias maior,* după felurite încercări, Platon sfîrșește cu constatarea că frumosul este greu de definit și nu dă nici o soluție. Dar nu aceasta surprinde. Ceea ce surprinde în *Cratylos* este faptul că Platon prezintă atît problema însăși, cît și modul de a o pune, ca neserioasă, deci ca o problemă falsă sau rău pusă. Socrate, care întrebuințează adesea ironia și autoironia, spune că problema însăși nu este serioasă. Sînt în acest dialog paisprezece locuri în care Socrate își bate joc de această problemă. Aceasta este deci soluția dialogului: Platon spune că problema este rău pusă și că pe această cale nu putem ajunge la nici o soluție, căci avem două căi.

Este nevoie, atunci, să schimbăm modul de a pune problema – aceasta ar putea fi, după părerea mea, soluția dialogului. Această re-punere a problemei o întîlnim la Aristotel. Ce vă spun acum reprezintă o teză mai generală cu privire la raportul dintre Platon și Aristotel. Aristotel nu este un continuator propriu-zis al lui Platon. El reia problemele puse de Platon, cel mai mare descoperitor de probleme din istoria gîndirii, le reia, le sistematizează, le ordonează într-un sistem și duce mai departe problemele de unde le-a lăsat Platon. Dar face asta după ce Platon spune: așa nu putem pune problema. Așadar, Aristotel re-pune problema în termeni adecvați. Acest lucru îl face Aristotel și în capitolele unde se ocupă cu limbajul, mai ales în Περὶ ἑρμηνείας (*De Interpretatione*), al doilea tratat din operele logice, din *Organon,* acea colecție organizată tradițional așa cum o știm, căci ordinea inițială a fost alta, el începînd cu ceea ce s-a pus la sfîrșit, adică cu *Topicele.* În această ordine inițială, *De Interpretatione* urmează *Categoriilor.*

În prima parte a acestui mic tratat, Aristotel pune problema limbajului schimbînd, cum spuneam, modul de a pune problema. El introduce trei schimbări importante și rezolvă problema raportului între cuvinte și lucruri în măsura în care această problemă îi era necesară pentru fundamentarea limbajului științific. Aristotel trece de la planul cauzal propus pînă la el, de la acea motivare a n u m e l u i prin l u c r u sau printr-o lege impusă, la o explicare prin planul finalității, printr-un plan al funcțiunii, am spune, culturale.

În al doilea rînd, el elimină problema adevărului cuvîntului, precizînd că limbajul ca atare este anterior distincției însești între existență și nonexistență. Deci, cuvîntul, spune el, nu este *ori* adevărat, *ori* fals, ci *nici* adevărat, *nici* fals, fiindcă problema adevărului poate fi pusă numai dacă ne gîndim la limbaj ca p r o p o z i ț i e și numai într-o anumită formă, și anume atunci cînd se neagă sau se afirmă ceva cu privire la lucruri.

În al treilea rînd, Aristotel anulează raportul unic dintre l u c r u și n u m e și îl explică prin trei raporturi diferite:

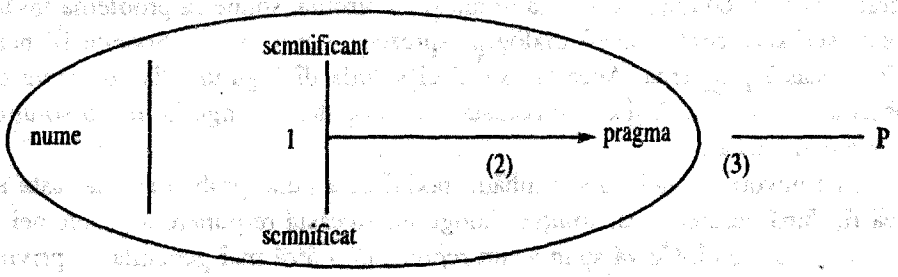
1. între forma materială și conținut;

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

2. între acest semn (cu formă și conținut), adică nume (ὄνομα) și lucrul desemnat (πρᾶγμα);

3. între acest raport (ca subiect în propoziție) și predicat (ce se spune despre nume ca noțiune).

Schematic, lucrurile pot fi prezentate astfel:



Încă de la început, Aristotel se întreabă ce sînt numele și răspunde că ele sînt τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα (*De Interpretatione,* 16 a). Aici expresia παθήματα τῆς ψηχῆς eu o interpretez drept „conținuturile conștiinței". De ce? Căci πάθημα înseamnă în greacă „orice schimbare într-un organism, produsă prin acțiunea unui agent exterior". Aceste παθήματα τῆς ψυχῆς (conținuturi ale conștiinței) nu sînt, ca atare, nici adevărate, nici false, fiindcă nu afirmă, nici nu neagă ceva despre lucruri. Ele au însă o semnificație, căci reprezintă lucrurile. Orice cuvînt are semnificație (conținut de conștiință). Aristotel dă ca exemplu un cuvînt care nu desemnează nici un lucru cunoscut, anume τραγέλαφος, numele unui animal mitologic, care nu există. Acest cuvînt înseamnă ceva, dar nu este nici adevărat, nici fals, fiindcă el nu conține, nu implică nici διαίρεσις 'separare, analiză', nici σύνθεσις 'punere laolaltă, sinteză'. Aristotel spune că ar fi adevărat sau fals numai dacă am spune că el există sau nu există. Se vede deci că Aristotel nu a atribuit calitatea a d e v ă r / f a l s cuvîntului, adică expresiei lingvistice în general. El spune că orice expresie este semantică, adică are semnificație, înseamnă ceva, dar nu orice expresie lingvistică este adevărată sau falsă. Adevărată sau falsă este numai propoziția asertivă, pe care stoicii o numeau ἀξίωμα și pe care el o denumește λόγος ἀποφαντικός 'care afirmă sau neagă ceva cu privire la lucruri'. El zice că tot limbajul, orice expresie este semantică, este semnificativă, dar nu tot limbajul este apofantic. *Apofantic* este numai acel limbaj în care se poate spune adevărul sau neadevărul. De exemplu, o rugăminte este semantică, însă nu este nici adevărată, nici falsă. Din nefericire, Aristotel se oprește aici și spune că rugămintea ar trebui să fie studiată în retorică sau în poetică.

În același context, Aristotel trece la planul scopului, al finalității, și spune că nici un obiect nu este nume prin natura sa, ci este nume numai cînd devine

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

nind din diverse regiuni ale Italiei, este mult mai puțin „tradiționalistă" (sau nu este în nici un fel, deoarece pur și simplu nu cunoaște dialectul).

2.3.3. În același fel trebuie să se procedeze și în ceea ce privește etnolingvistica, pornind de la corelația *limbaj – cultură*: dacă obiectul de studiu este limbajul, dacă este vorba de fapte lingvistice ca .fiind condiționate de „cunoașterile" despre lucruri, atunci se face etnolingvistică propriu-zisă sau lingvistică etnografică; dacă, în schimb, obiectul de studiu este cultura, dacă este vorba de „cunoașterile" despre „lucruri" ca fiind exprimate de limbaj (și de limbajul însuși ca o formă a culturii între altele și împreună cu altele), în acest caz se face etnografie lingvistică (iar, într-un sens mai restrîns, dacă limbajul este tratat exclusiv ca manifestare culturală, se face etnografie a limbajului).

2.4. La aceste distincții fundamentale trebuie adăugate pentru fiecare disciplină (sau unde este cazul) distincția între *știință* ca atare și *știința aplicată*, ca și distincția între punctul de vedere sincronic, cel diacronic și cel istoric. Dar despre aceasta vom vorbi mai jos.

3. *Exigențe în perspectiva studierii „vorbirii" în general, a studierii „limbii" și a „discursului" (sau „textului")*

3.1. Pentru o definire de perspectivă și mult mai concretă a sarcinilor disciplinelor delimitate imediat anterior, este necesar să se distingă cele trei planuri ale structurii generale a limbajului: planul universal al *vorbirii în general* (independent de determinările istorice), planul istoric al *limbilor* și planul individual al *discursului* (sau al „textului"), planuri ce se evidențiază prin faptul că limbajul este o activitate umană universală care se realizează de către fiecare vorbitor în mod individual și întotdeauna potrivit cu anumite tradiții istorice (nu există vorbire în afara unei limbi). Acestor trei planuri le corespund a) cunoașteri lingvistice autonome, cu norme proprii și diferențiate: *cunoaștere* (competență) *elocuțională*, adică a ști să vorbești în general, independent de o limbă sau alta; *cunoaștere idiomatică*, sau a ști să vorbești o (anumită) limbă; *cunoaștere expresivă*, adică a ști să vorbești în circumstanțe determinate, a ști să structurezi „discursuri" în conformitate cu circumstanțele, și, respectiv, b) conținuturi lingvistice de asemenea diferite: *desemnare* (referirea la „realitate", la „lucruri" și „stări ale lucrurilor"), *semnificație* (conținut dat în exclusivitate de limbă, de opozițiile idiomatice funcționale) și *sens* (conținutul propriu-zis al discursurilor, ca fiind dat de expresia lingvistică și de determinările extralingvistice: de exemplu, faptul că o propoziție poate fi întrebare, răspuns, ordin, rugăminte, constatare, salut etc.). În același timp, și valoarea vorbirii în cadrul acestor trei planuri se prezintă în fiecare caz ca autonomă; astfel, concordanța în planul cunoașterii elocuționale (exigență de claritate, coerență, non-contradicție, non-tautologie etc.) se poate numi *congruență*; concordanța în ceea ce privește cunoașterea idiomatică constituie *corectitudinea*

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

Am avea deci:

lógos semantikós – apophantikós
– pragmatikós
– poietikós

Prin această „determinare ulterioară", Aristotel a construit bazele pentru problematizarea ulterioară a limbajului, şi anume: cei care înţeleg că limbajul este expresia gîndirii raţionale înţeleg limbajul ca *logos semantic* şi *apofantic*, în acelaşi timp. Determinarea apofantică este, în acest caz, esenţială. Celelalte determinări sînt ori o aplicare a gîndirii raţionale, ori devieri de la limbajul esenţial. Cei care înţeleg că limbajul este instrument de comunicare, instrument al interacţiunii dintre oameni, înţeleg limbajul ca *logos semantic* cu determinare suplimentar pragmatică (*pragmatikós*), iar cei care înţeleg că limbajul este în esenţă identic cu poezia afirmă că determinările semantică şi poetică sînt identice, că este o identitate între *semanticitate* şi *poeticitate*.

Problemele limbajului se pun în acest sens şi în filozofia de mai tîrziu. Însă Aristotel, cel puţin cu privire la logosul raţional, afirmă că limbajul în sine nu este raţional, nu este apofantic. Această apofanticitate este o determinare ulterioară a limbajului. I s-a atribuit lui Aristotel identificarea între limbaj şi gîndirea logică sau raţională, aşa-numitul logicism gramatical, ceea ce este neadevărat, acesta caracterizînd aristotelismul minor din Evul Mediu tîrziu şi din eternul ev mediu al gîndirii naive! Aristotel susţine tocmai teza contrară: limbajul este cu totul nedeterminat cu privire la adevăr sau neadevăr; limbajul ca atare, ca semanticitate, este anterior distincţiei înseşi dintre adevăr şi neadevăr, dintre existenţă şi inexistenţă. Această prioritate a limbajului cu privire la distincţia fundamentală (adevăr – neadevăr, existenţă – neexistenţă) va constitui argumentul pentru identificarea limbajului cu poezia. Se va spune că şi poezia este anterioară distincţiei adevăr/neadevăr, fiindcă nu vorbeşte despre o realitate, ci construieşte o realitate şi este anterioară distincţiei existenţă/nonexistenţă. Aşa cum cuvîntul nu este o dovadă a existenţei lucrului desemnat, tot aşa poezia nu este un document de existenţă. (Prin poezie înţelegem literatura ca artă, în general.) Cînd se spune că într-un roman, nuvelă sau povestire se povestesc lucrurile aşa cum s-au întîmplat, noi ştim că lucrurile s-au întîmplat numai în roman sau în povestire. Această determinare este numai negativă.

Ce înseamnă a fi *semantic*? Ce este *semanticitatea*?

În *De Interpretatione* nu găsim nimic cu privire la semanticitate; găsim însă în alte opere ale lui Aristotel, în două sau trei pasaje importante: în *De anima* (marea operă de psihologie filozofică, despre care Hegel spunea că este singura în istorie de acest fel) şi în cărţile Γ şi Δ din *Metafizica*. Ce găsim aici?

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

În *Metafizica* găsim prima definiție a semnificației (înțelesului), în opoziție cu desemnarea, cu numirea unui obiect. Formula lui Aristotel este foarte complicată, însă se poate înțelege astfel: el numește semnificația prin formula ἕν σημαίνειν, adică 'a însemna unul, un *unicum*' sau 'a însemna un singur lucru, o unitate' și zice cam așa: 'a însemna o unitate înseamnă a putea recunoaște în lucruri această unitate și a putea reduce lucrurile prin desemnare, numindu-le cu acest nume, la acest *unicum*', sau, mai simplu, 'înțelesul este ceea ce ne permite să întrebuințăm pentru numirea unei serii infinite de lucruri același cuvînt'. Să luăm ca exemplu cuvîntul ἄνθρωπος, prin care desemnăm oamenii individuali, recunoscîndu-i ca oameni, recunoscînd în fiecare din ei faptul de a fi om. Cuvîntul *om* înseamnă 'faptul de a fi om', pe care-l recunoaștem în fiecare om în particular, cînd întîlnim un om sau cînd vorbim despre el. La cuvîntul *om* se aplică ceea ce se aplică la *tragélaphos*: nici cuvîntul *om* nu este o garanție de existență, deși ființele numite *oameni* există. Semnificația este tocmai această posibilitate de desemnare a unității unei esențe, a unui mod de a fi. Cînd numim pe cineva *om*, îl numim prin 'umanitatea' din el, prin 'faptul de a fi om' (*nava* prin *navitate*). În *De anima* a lui Aristotel găsim indicată și operația spiritului căreia i se datorează această creație a semnificației, recunoașterea umanității în om. Este operația numită în grecește νόεσις τῶν ἀδιαίρετων, adică o captare a unitarului, a ceea ce este neanalizabil, de neîmpărțit, iar în latina medievală *apprehensio indivisibilium*. Aristotel vrea să spună că în limbaj nu găsim nici adevăr, nici neadevăr și că limbajul este anterior și față de analiză și față de sinteză. Eu am descoperit această idee pe care Aristotel o avea despre absența legăturii dintre analiză și sinteză, ca operații ale rațiunii, și acel νόεσις τῶν ἀδιαίρετων primar, făcut de limbaj. De fapt, Sfîntul Toma o descoperise mai demult.

Aristotel reia problemele puse de Platon și le duce mai departe. Sînt două teze mai importante, una din *Cratylos*, alta din *Sophistes*. Este vorba mai întîi de această determinare negativă a limbajului (nici adevărat, nici fals) ca fiind numai semantic, atunci cînd nu este propoziție, și determinarea semanticității (captarea esenței, unicității). Și Platon făcuse aici o deosebire clară între două funcțiuni fundamentale ale limbajului, aceea de a n u m i (ὀνομάζειν) și aceea de a s p u n e ceva (λέγειν). Un cuvînt văzut doar ca ὀνομάζειν nu este nici adevărat, nici fals; adevărat sau fals poate fi doar un enunț întreg, adică vorbirea ca λέγειν; nu „numitul" poate fi adevărat sau fals, ci numai „spusul". *A ședea* sau *a zbura* numesc ceva, însă adevărată sau falsă poate fi numai o „spunere" cu aceste cuvinte: *El zboară;* este adevărat ce am spus numai dacă într-adevăr el zboară. Adevărată sau falsă nu poate fi o rugăminte sau o întrebare, ci numai o propoziție care afirmă sau neagă ceva.

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

Pe de altă parte, cuvîntul ca atare este doar un διακριτικόν τῆς ουσίας, adică o delimitare a unei substanțe, a unui mod de a fi (διακριτικόν < διακρίνω 'a separa, a distinge'). Aristotel dezvoltă această teză pînă la un punct, trasînd o direcție definitivă. În filozofia ulterioară nu se mai fac progrese esențiale în acest sens pînă la Sfîntul Toma. Chiar și în concepțiile lui Hegel și Heidegger regăsim această concepție a lui Aristotel. Acesta din urmă, de exemplu, afirmă că logosul integral nu este doar *logos rațional*, ci *logos semantic* și *logos poetic* în același timp. Tot așa, pe baze aristotelice chiar, în cap. 18 din *Estetica* lui Benedetto Croce se spune că limbajul este anterior distincției însești între adevăr și neadevăr, între existență și nonexistență, identic așadar cu poezia, ca determinare negativă. Dar despre această determinare filozofică o să vorbim mai tîrziu.

Să ne întoarcem acum la Antichitate și să spunem că unele idei aristotelice sînt dezvoltate mai tîrziu în filozofia stoică. Este vorba mai întîi despre acest raport între c e e a c e e s t e î n v o c e ș i c e e a c e e s t e î n c o n ș t i i n ț ă, raport pe care stoicii îl determinau prin numele σημαῖνον/σημαινόμενον (*signifiant/signifié*). Se spune că amîndouă împreună formează semnul (σῆμα) și că acest σημαινόμενον este ceva numai mental, se află deci numai în conștiință, este un λέκτον (în latinește *dicibile*), adică 'posibilitatea de a numi' și se află în afara lucrurilor (πράγμα). Aceiași filozofi stoici adaugă și noțiunea de λόγοι, în care văd tipuri de expresii care nu pot fi nici adevărate, nici false, separînd aici acel *logos apofantic* al lui Aristotel (pe care-l numesc cu termenul ἀξίωμα, *logos asertiv*, asertiune pozitivă sau exprimare asertivă) de alte tipuri de λόγοι, precum rugămintea, ordinul, jurămîntul etc. De aici, din această împărțire a tipurilor de expresii lingvistice, de la distincția făcută de filozofia stoică, credem că provine teoria modernă a actelor de vorbire.

La Sfîntul Augustin găsim aceeași teorie stoică a semnului, atît în opera dedicată limbajului, *De Magistro*, cît și în alte opere, în *De dialectica*, în *De doctrina christiana*, *De Trinitate* și altele, cu termeni latinești în locul celor grecești. Găsim la el o dezvoltare remarcabilă a teoriei și a științei semnelor, cea mai importantă teorie semiotică din antichitate, care rămîne cea mai importantă pînă la scolastica tîrzie, pînă la Johannes a Sancto Toma, un filozof portughez din Renaștere.

În *De Magistro*, Sfîntul Augustin susține, cu vigoarea și cu toată pasiunea de care era el capabil, interioritatea înțelesului și acest caracter intuitiv al creației lingvistice, al activității care creează înțelesuri și semne pentru ele. Dat fiind că nu putem învăța înțelesurile de la alții, neaflîndu-ne în conștiința lor, trebuie să avem un *Magister interior*, pe care îl identifică cu Hristos. Tradusă în termeni filozofici, această idee înseamnă că spiritul din noi înșine, sau acea activitate

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

ale vorbirii (adică a domeniului *cunoaşterii elocuţionale*) în relaţie cu structura socială (ori socioculturală) a comunităţilor de vorbitori. Însă, dat fiind faptul că ceea ce se vorbeşte este întotdeauna o limbă şi că se vorbeşte întotdeauna în „discursuri", corelaţia ar putea fi stabilită cu exactitate numai pentru cunoaşterea idiomatică însăşi şi chiar numai pentru însăşi cunoaşterea expresivă (sau, cel puţin, delimitînd în fiecare caz în parte faptul elocuţional de faptul idiomatic şi expresiv). În acest sens, ar fi posibilă şi rezonabilă o sociolingvistică de tipul Bernstein, mai ales ca sociolingvistică aplicată. Însă, desigur, fără confuziile şi deficienţele acestui tip de sociolingvistică; astfel, celui care nu are familie nu ar trebui să i se impună a scrie o compunere pe tema „Familia mea"; iar celui care n-a fost în vacanţă, despre „Cum mi-am petrecut vacanţa".

Cu toate acestea, trebuie precizat că elaborarea unei sociolingvistici care să corespundă planului universal al limbajului prezintă încă mari dificultăţi. În primul rînd, pentru că în prezent ştim foarte puţin despre cunoaşterea elocuţională, deoarece nu avem încă o lingvistică a vorbirii ca disciplină temeinic constituită şi de foarte multe ori se confundă normele ce corespund acestei cunoaşteri cu normele limbilor. În al doilea rînd, pentru că ştim încă şi mai puţin despre corelaţia între cunoaşterea elocuţională şi stratificarea socioculturală. În orice caz, se pare, totuşi, că în această privinţă s-ar putea stabili numai valori de mijloc. Este cert că atît cultura cît şi instrucţia (mai mult decît condiţia socială) contribuie de asemenea la dezvoltarea cunoaşterii elocuţionale (sau, cel puţin, la o utilizare a sa mai eficientă). Dar, pe de altă parte, această cunoaştere depinde totodată şi de un talent nativ: există vorbitori inculţi şi de origine socială insignifiantă care manifestă o mare abilitate în vorbire şi, invers, persoane culte şi de o condiţie socială deosebită care dovedesc o cunoaştere elocuţională deficientă sau limitată.

5.1.2. La rîndul său, sociologia limbajului în plan universal ar trebui să coreleze în sens invers gradele şi tipurile cunoaşterii elocuţionale cu categoriile sociale, considerîndu-le ca posibile atribute proprii înseşi acestora din urmă. Însă şi pentru acest studiu apar aceleaşi dificultăţi, ca şi în cazul sociolingvisticii 'vorbirii în general'.

5.2.1. Etnolingvistica vorbirii s-ar impune să studieze condiţionarea limbajului prin cunoaşterea universală a lumii şi, în general, prin cunoaşterile universale extralingvistice (incluzînd şi normele generale ale gîndirii umane). Astfel, se poate observa că, în toate limbile cunoscute, cuvintele care desemnează „soarele" şi „luna" se prezintă de obicei fără identificatori postpuşi, tocmai pentru că în universul nostru empiric – din experienţa noastră curentă, de toate zilele – cunoaştem numai un singur soare şi o singură lună (de aici se explică şi faptul că aceste cuvinte sînt considerate uneori ca nume proprii, deşi, în realitate, este vorba de numele comune ale unor exemplare unice, altfel spus, de

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

societății, a comunităților omenești. Chiar la începutul tratatului el zice că între toate animalele, care trăiesc în grupuri sau turme, numai omul are limbaj. Celelalte au voce, iar vocea poate manifesta plăcere, bucurie sau neplăcere, durere. Omul însă are limbaj, prin care poate manifesta ceea ce este avantajos sau păgubitor, deci ceea ce este drept și ceea ce este nedrept. Prin aceste afirmații, limbajul apare ca o trăsătură proprie omului între toate animalele, fiind fundamentul conștiinței morale, al facultății de a distinge binele și răul – ca în Biblie –, de a distinge ceea ce este drept de ceea ce este nedrept. Această trăsătură comună tuturor oamenilor este fundamentul asocierii lor în familie și în stat (*polis*). Prin această anterioritate a sa, din faptul că poate distinge ceea ce este drept de ceea ce este nedrept, rezultă că limbajul nu este o urmare a asocierii, ci este tocmai fundamentul societății umane.

Mai tîrziu, Sfîntul Augustin va înțelege bine ce înseamnă o comunitate care practică limbajul sub forma unei limbi anumite, atunci cînd spune că fiecare dintre noi trăiește mai cu plăcere cu un cîine al său decît cu un om care vorbește o altă limbă.

Sfîntul Toma, în *Comentarii in peri hermeneias Aristotelis*, dă și o primă justificare a acestei intersubiectivități, cînd vorbește, dintr-un punct de vedere material, despre faptul că limbajul se prezintă în lume ca materialitate, ca sunet. Spune el într-un loc că dacă omul ar fi un animal solitar, i-ar fi suficiente pasiunile sufletului pentru a putea desemna lucrurile numai pentru sine. Dar, întrucît omul este animal social (*quia homo est animal naturaliter politicum et sociale*), a fost necesar ca ceea ce este concepție, imaginație a unui om să fie cunoscut și altora; acest lucru se face prin voce. De aceea a și fost necesar să se creeze v o c e s s i g n i f i c a t i v a e, cuvinte care să însemne ceva, pentru ca oamenii să poată conviețui unii cu alții. Și apoi zice și el: cei care vorbesc limbi diferite nu conviețuiesc bine împreună. Se constată mereu la Sfîntul Toma această temă a intersubiectivității, prin care el ar putea fi socotit fondator al sociolingvisticii! Însă ceea ce nu se explică aici este unitatea în limbaj între cele două dimensiuni ale sale, cea obiectivă și cea intersubiectivă; nu se explică, de asemenea, nici faptul de a fi comun, *comunitatea* înțelesurilor. Sfîntul Toma zice că dacă omul ar fi un *animal solitarium*, atunci nu ar avea nevoie de cuvintele materiale, el ar avea direct conținuturile propriei sale conștiințe. Dar fiindcă omul este *animal politicum et sociale*, a fost nevoie de *voces significativae* (cuvinte materiale), pentru ca înțelesurile unuia să fie cunoscute și altora. Dar de unde vine faptul că și c e l ă l a l t deține același înțeles, Sfîntul Toma nu ne mai spune. Noi știm că Sfîntul Augustin se gîndise la un M a g i s t e r i n t e r i o r, același pentru toți.

După cum se vede, problema este pusă, este arătată, comentată, dar nu este rezolvată nici într-un sens, nici într-altul.

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

Pînă în scolastica tîrzie se accentuează deci mai ales prima dimensiune și se tinde spre reducerea limbajului la instrumentalitatea sa, la acea întrebuințare a limbajului ca expresie sau instrument al gîndirii raționale, instrument pentru stabilirea esenței lucrurilor.

Primul care în mod explicit accentuează pe a doua dimensiune, a intersubiectivității, este Juan Luis Vives, un mare umanist spaniol din prima jumătate a secolului al XVI-lea, care s-a exprimat despre limbaj în mai multe opere ale sale. Teza sa fundamentală este aceea că l i n g u a e s t s p e c u l u m h o m i n i s u n i v e r s i , e t r a t i o n i s , e t a f f e c t u s , e t v o l u n t a t i s – „limbajul este oglinda omului întreg, și a rațiunii, și a afectivității, și a voinței"; avem deci indicate limpede cele trei dimensiuni esențiale ale conștiinței.

Mai tîrziu se va ajunge la a se considera că această expresie a afectului sau a voinței este funcțiunea principală a limbajului. Așa, de pildă, într-o discuție polemică, G. Berkeley afirmă că de multe ori limbajul nici nu desemnează lucruri, că, de fapt, nici nu e vorba despre lucruri, ci că limbajul este un instrument pentru a-i influența pe ceilalți; că la unii filozofi numele *Aristotel* este o interjecție pentru a-i speria pe ceilalți. (Acuma, nădăjduiesc că nu este cazul cu mine, care am rostit mereu numele lui Aristotel!)

Într-un alt sens, mai profund, David Hume explică ce înseamnă în realitate convenționalitatea limbajului, care ne dă și calea de a înțelege intersubiectivitatea. Acest filozof arată că limbajul este convențional în sensul că vorbim ca și cînd ne-am fi înțeles, ca și cînd ar fi existat un acord inițial. Această înțelegere a faptelor este văzută ca o dimensiune a creatorului de limbă, a vorbitorului care întrebuințează limbajul ca și cînd ar exista un acord cu celălalt și cu convingerea că celălalt înțelege.

Mult mai tîrziu, M. Merleau-Ponty scrie: 'cînd vorbesc sau cînd înțeleg, experimentez pe altul în mine însumi și pe mine în celălalt'; aceasta este în fapt baza teoriei intersubiectivității. A l t e r i t a t e a este faptul că simțim în noi pe ceilalți. Un filozof italian, Guido Callogero, scrie cam în același sens că 'o conștiință care spune ceva cu înțeles, care semnifică, implică o conștiință care interpretează, care primește semnul și îl înțelege. Limbajul este această deschidere de ferestre închise, este o deschidere a spiritului cuiva spre spiritul altcuiva, este o evaziune din închisoarea individuală a fiecăruia dintre noi, o ridicare către lumea vieții în comun, către convietuire, către lumea convorbirii umane universale'. Mai profund și mai adecvat se exprimă într-o operă extraordinară, intitulată *Logica, teorie a cercetării,* filozoful John Dewey. Zice el: 'fără îndoială, limbajul se referă la anumite obiecte, însă în primul rînd se referă la o altă existență individuală, o existență psihică. Limbajul se îndreaptă către alți oameni, cu care se stabilește comunicarea, așa încît ceva devine

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

întîmplă, firește, și în comunitățile bilingve sau plurilingve, în cadrul cărora limbi diferite funcționează ca niveluri și/sau ca stiluri de limbă.

6.1.2. O unitate sintopică, sinstratică și sinfazică a unei limbi istorice, altfel spus, un sistem lingvistic perfect omogen din toate punctele de vedere (fără diferențe în spațiu, între straturile socioculturale și între tipurile de modalitate expresivă) – *un* dialect, considerat în cadrul *unui* singur nivel de limbă și în cadrul *unui* singur stil –, este o *limbă funcțională*. Studiul structurii interne a unei asemenea limbi este obiectul propriu al lingvisticii structurale și funcționale, care, prin însăși natura sa și prin finalitatea pe care și-o propune, t r e b u i e să facă abstracție de varietatea limbii istorice și de relațiile limbii funcționale studiată întotdeauna împreună cu alte limbi funcționale ale aceluiași idiom. În acest sens, lingvistica structurală și funcțională corespunde în fiecare caz unei cunoașteri idiomatice omogene și unitare, însă nu corespunde cunoașterii idiomatice a unei comunități de vorbitori și, în ultimă instanță, nici chiar cunoașterii idiomatice a unui singur individ care, în cazul limbilor diferențiate din punct de vedere diatopic și diastratic (ceea ce constituie un fapt „normal"), cunoaște într-o oarecare măsură și alte dialecte și niveluri decît cele proprii (și poate să le utilizeze într-o anumită măsură și într-o anumită formă în vorbirea sa) și cunoaște și folosește întotdeauna, de asemenea, diferite stiluri de limbă. Tocmai de aceea studiul varietății limbii istorice (și al eventualei varietăți de limbi într-o comunitate), ca și al măsurii în care această varietate este cunoscută de către vorbitori, trebuie să fie obiectul altor discipline.

6.2.1. Studiul varietății diatopice a limbii istorice (în diversele niveluri și stiluri), la fel ca și cel al unităților sintopice și al relațiilor dintre ele, formează obiectul *dialectologiei*. Obiect al dialectologiei ar trebui să-l constituie, de asemenea, și studiul cunoașterii idiomatice „interdialectale", adică al măsurii în care diversele dialecte sînt cunoscute în afara spațiului lor propriu, în cadrul unei comunități istorice. Studiul varietății diafazice (în variatele dialecte și niveluri), ca și acela al unităților sinfazice și al relațiilor dintre ele ar trebui să fie obiectul unei *stilistici a limbii*, care, de altfel, nu există (sau aproape că nu există) în această formă. Iar studiul varietății diastratice (în diversele dialecte și stiluri), ca și acela al unităților sinstratice („niveluri") și al relațiilor lor reciproce constituie obiectul propriu al *sociolingvisticii limbii*. De asemenea ar trebui să constituie obiect de studiu al sociolingvisticii limbii și investigarea cunoașterii idiomatice „interdiastratice", adică a măsurii în care diferitele niveluri sînt cunoscute în cadrul comunității considerate. Aceasta implică faptul că acestui tip de lingvistică i-ar reveni și studiul gradului de cunoaștere și de utilizare a limbii comune (și a formei sale „exemplare") în diversele straturi socioculturale. Pentru aceasta însă este necesar să se aibă în vedere faptul că numărul nivelurilor nu trebuie să corespundă în mod obligatoriu cu numărul de straturi socio-

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

culturale care se disting din alte raţiuni, avînd la bază criterii pur sociologice; astfel, de exemplu, la patru straturi ar putea să corespundă, într-un caz determinat, numai două niveluri de limbă: nivelurile trebuie să fie stabilite în funcţie de omogenitatea lor lingvistică (de coeziunea lor internă), şi nu de corelaţia lor de natură socială.

În schimb, obiect al sociologiei limbii este studiul „statutului" socio-cultural al diverselor unităţi care pot fi distinse în interiorul unei limbi istorice (sau, de exemplu, al faptului potrivit căruia la două sau mai multe straturi socio-culturale X_1, X_2 ... poate să corespundă un singur nivel de limbă Y). Însă, spre deosebire de sociolingvistică în sens strict, sociologia limbilor poate (şi trebuie) să studieze în egală măsură „statutul" şi relaţiile socioculturale ale diferitelor limbi din cadrul unei comunităţi, de exemplu, politicul (astfel, să zicem, „statutul" catalanei în Spania, al occitanei în Franţa etc.).

6.2.2. Sociolingvistica, aşa cum se face ea în prezent (în parte, datorită impreciziei graniţelor sale şi, în parte, pentru că „locul" nu este ocupat de către alte discipline), tinde să cuprindă de asemenea şi studiul stilurilor de limbă, sau, cel puţin, al stilurilor determinate de atitudinile „sociale" – în special, ale acelora care se întrebuinţează în comunicarea dintre straturi socioculturale diferite – ca şi studiul structurilor şi relaţiilor sociale reflectate în limbi. Însă lucrul acesta nu este nici necesar, nici oportun.

În realitate, ceea ce în modurile de a vorbi este determinat de „atitudini" (sociale, sau altele) – şi nu de condiţia socială (sau socioculturală) ca atare – constituie *stil de limbă* şi, de aceea, studiul acestuia ar trebui să aparţină stilisticii limbii. În afară de aceasta, să se observe că, în actul lingvistic, atitudinile „sociale", cel puţin în comunităţile noastre, foarte rar sînt numai şi exclusiv „sociale" (referitoare la condiţia socială a interlocutorului) şi nu sînt în mod necesar determinante. În legătură cu aceasta s-a adus în discuţie cazul formulelor de „adresare". Însă societăţi foarte diferenţiate pot avea sisteme de formule de „adresare" foarte simple (cf. cazul latinei, care întrebuinţează *tu* pentru orice interlocutor) şi societăţi puţin (sau mai puţin) diferenţiate pot avea sisteme de „adresare" foarte complicate, ca în cazul românei şi, mai ales, al portughezei (din Portugalia). Pe de altă parte, utilizarea unor astfel de formule nu este determinată în mod exclusiv de relaţia strict socială cu interlocutorul (condiţie socială ce se impune acestuia în relaţie cu cea a vorbitorului), ci şi de gradul de cunoaştere reciprocă şi de intimitatea între interlocutori, de atitudinile de respect uman pur şi simplu etc. Aşa, de exemplu, între ţăranii români, şi chiar în cadrul aceleiaşi familii (adică strict în interiorul unuia şi aceluiaşi strat social), copiii întrebuinţează *Dumneata, Mata* adresîndu-se părinţilor lor, în timp ce aceştia se adresează copiilor cu *tu* (cu *Dumneata* sau *Mata,* numai ironic). În asemenea cazuri este vorba, firesc, de o relaţie care poate fi descrisă în termenii

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

„superior" – „egal" – „inferior", dar numai în sens r e l a t i v (nu și potrivit condiției sociale „reale" a interlocutorilor) și, în același timp, de o relație care nu se referă în mod necesar la stratificarea socială propriu-zisă.

Dacă este vorba de stiluri care corespund unui nivel determinat, astfel de stiluri privesc sociolingvistica pentru *acest* motiv (și nu din cauză că ele sînt folosite în vorbire cu vorbitori ai unui alt nivel asemănător). În schimb, atitudinile sociale ce marchează stilurile aparțin, fără îndoială, obiectului sociologiei limbajului (și, în interiorul acesteia, unei sociologii stilistice). Într-adevăr, dacă atitudinile sînt exclusiv „sociale", interesul pe care îl prezintă ele este mai curînd sociologic decît lingvistic: în ceea ce privește lingvistica (în forma sa de stilistică a limbii) este vorba mai curînd de problema funcției generale a stilurilor în comunitate, funcție în cadrul căreia manifestarea unei atitudini sociale poate, eventual, să constituie doar o variantă.

Cît despre structurile sociale reflectate în limbile înseși (de exemplu, ca desemnări în cadrul lexicului, dar și în diferite alte moduri), ele corespund, potrivit cu punctul de vedere adoptat, obiectului de studiu al etnolingvisticii sau al etnografiei limbilor.

6.3.1. Etnolingvisticii limbii îi aparține, în mod cert, studiul faptelor unei limbi ca fiind motivate de cunoașterile (idei, convingeri, concepții, ideologii) despre „lucruri"; deci și despre stratificarea socială a comunităților și despre limbajul însuși, ca fapt „real". Așa, de exemplu: în ce mod o anumită organizare lexicală corespunde unui tip anumit de experiență și de cunoaștere intuitivă a realității? În cazul limbajului: ce cuvinte are o limbă pentru a desemna fapte de limbaj și care este organizarea lexicală a acestor cuvinte?; iar în cazul stratificării sociale: ce cuvinte are o limbă pentru a desemna condiții sociale și în ce relații semantice se află aceste cuvinte unele cu altele? În ce domenii de experiență există concentrare (sau, dimpotrivă, absență) de distincții semantice? Etnolingvistica, la drept vorbind, a pus deja în discuție probleme de acest tip (deși, uneori, fără să se prezinte în mod explicit ca etnolingvistică). Însă trebuie să se meargă cu mult dincolo de lexic. Ch. Bally a observat undeva („Le Français Moderne", 8, 1940) că termenul francez *boeuf* ne face să ne gîndim la „labour, charrue, joug" și că poate evoca, și chiar evocă, î n f r a n c e z ă, ideea de forță, de rezistență, de muncă grea, dar, în același timp, și ideea de încetineală, de împovărare, de pasivitate, ceea ce a generat expresii ca *mettre la charrue devant les boeufs, il est un boeuf pour le travail* etc. Lucrul acesta este adevărat, însă asociațiile de idei menționate nu se fac „în franceză", nu sînt pur și simplu fapte ale limbii franceze, ci se produc în c o m u n i t a t e a franceză (ca și în alte comunități) și se referă la experiența acestei/or comunități în legătură cu înșiși boii r e a l i, în context r e a l. În cadrul altor comunități, boul va fi cunoscut într-un alt mod și va fi asociat, de exemplu, cu templele și cu tot

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

ceea ce este sacru, fapt care va genera alte tipuri de expresii. Toate faptele idiomatice de tipul acesta ar trebui să facă obiectul etnolingvisticii (cel puţin în ceea ce priveşte motivarea lor, imposibilă în cadrul lingvisticii structurale stricte, care poate doar să le constate).

6.3.2. La rîndul ei etnografia limbajului, la nivel istoric, are scopul de a identifica „cultura non-lingvistică" în ceea ce priveşte reflectarea ei în limbi (experienţă, cunoaşteri, idei, concepţii) şi poate ajunge pînă la „cosmoviziunea" exprimată de o limbă. Însă, în legătură cu aceasta, trebuie să se ţină seama de faptul că limbajul este în mod strict „actualitatea culturii" (în sensul cronologic) numai în momentul său iniţial şi că apoi, constituindu-se în tradiţie autonomă, poate continua reflectînd fapte de experienţă şi de cultură „inactuale" (care au încetat să mai fie actuale). Astfel, în comunităţile europene, încă de mult timp, calul nu mai are importanţa pe care a avut-o în alte timpuri, însă majoritatea limbilor europene continuă să menţină o terminologie a calului specifică şi destul de complicată. Iar familia sîrbo-croată, de regulă, nu este astăzi cu mult mai diferită de alte familii, dar distincţiile semantice caracteristice acestui grup terminologic în sîrbo-croată continuă să reflecte „familia mare" a altor timpuri. Acelaşi lucru se poate spune despre enorm de multe alte fapte idiomatice, mai ales despre majoritatea acelora ce aparţin „discursului repetat" (expresii fixe care, de obicei, se repetă ca atare).

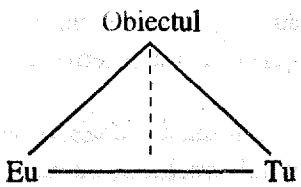
7. Discipline ce studiază aceleaşi fapte, dar din puncte de vedere diferite

7.1. Planul discursului, considerat ca autonom (şi independent de limbile prin care acesta se manifestă), este obiectul lingvisticii discursului (sau a „textului"). Considerat din punctul de vedere al unei limbi (adică, în ceea ce priveşte instrumentele şi procedeele de care dispune o limbă pentru constituirea discursurilor şi pentru exprimarea sensurilor), el este doar un plan de structurare a limbii, dincolo de planul propoziţiei, iar corespondenta 'lingvistică a textului' („analiza transfrastică") nu reprezintă decît o parte a „gramaticii", adică a descrierii structurale şi funcţionale a sistemului lingvistic corespunzător. Însă discursurile (în particular, discursurile şi tipurile de discursuri tradiţionale într-o comunitate) pot fi considerate de asemenea şi în relaţie cu stratificarea socioculturală sau cu civilizaţia şi cultura acesteia, şi în acest sens ele constituie obiectul sociolingvisticii şi al sociologiei limbajului, al etnolingvisticii şi al etnografiei limbajului.

7.2. Sociologia limbajului va studia discursurile şi tipurile de discursuri tradiţionale ca atribute ale categoriilor sociale şi îşi va preciza „statutul" şi prestigiul său în contextul social. Etnografia limbajului va studia cultura exprimată prin aceste discursuri şi discursurile înseşi ca formă de cultură a unei comunităţi în relaţie cu alte forme ale aceleiaşi comunităţi (şi, concomitent, rolul discur-

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

În sfîrșit, voi încerca acum să rezum o a treia perspectivă, care să sintetizeze dimensiunea obiectivității și pe cea a intersubiectivității limbajului. Ideea că limbajul este o creație a individului istoric o găsim formulată limpede la Humboldt, într-o primă lucrare de lingvistică, o lucrare deopotrivă de istorie și de antropologie, în care savantul proiectează un program de studiere a limbii bascilor. În acest mic tratat de lingvistică generală și de filozofie a limbajului, ideea fundamentală este aceea că, în creația originară a limbajului, obiectivitatea și intersubiectivitatea sînt simultane și complementare.



Ca să înțelegem mai bine această relație să ne imaginăm o schemă simplă, care ne arată că limbajul se creează pentru a domina obiectul, însă obiectul nu are nici o obiectivitate dacă este numai al meu și dacă admit că pentru alții ar fi altfel (vezi figura alăturată).

Obiectele nu sînt doar ale noastre. Numai prin faptul că un obiect este și al altuia și al tău acest obiect se desprinde de tine, se află în lume ca obiect pe care îl putem recunoaște și eu și tu. Desprinderea obiectului de subiect se realizează doar prin această intersubiectivitate, prin faptul că în creația originară a cuvîntului înțelesul nu este numai al meu sau numai al tău, ci al amîndurora. Să adăugăm imediat că orice creație lingvistică se face într-o a n u m i t ă l i m b ă . De aceea, fiecare limbă are și o dimensiune viitoare. Româna, de exemplu, este nu doar ce s-a spus pînă acum, ci tot ce s-a spus în egală măsură cu ce se poate spune de acum încolo. O limbă nu este un depozit simplu, ci și un sistem al modurilor de a face, de a crea semnificații. O limbă este și creație originară, dar și creație pentru altul, prin atribuirea propriului eu celuilalt. Astfel s-au creat și se creează permanent limbile. Această experiență o avem în fiecare zi și de aceea nu ne mai gîndim la ea.

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

grafia limbajului, schimbările în cultura materială exprimată de limbaj, iar sociolingvistica, schimbările în configuraţia diastratică a limbilor şi în structura nivelurilor de limbă; etnolingvistica, schimbările din limbaj ca fiind condiţionate de schimbările din civilizaţie şi din cultură.

Dimpotrivă, în *istoria limbilor* – este mai convenabil să ne limităm pentru moment la acest nivel, deoarece pentru istoria discursurilor nu dispunem încă de toate datele suficiente, iar pentru o eventuală istorie a vorbirii în general (admiţînd că o astfel de istorie e posibilă) datele ne lipsesc în întregime – nu trebuie să separăm disciplinele. Istoria limbilor are scopul de a descrie şi de a explica ceea ce se numeşte „schimbarea lingvistică" – adică, continua c r e a r e de limbi prin mijlocirea vorbirii, continua obiectivare a vorbirii în tradiţii istorice – şi pentru aceasta are nevoie de toate punctele de vedere pe care le-am distins (şi încă de multe altele). La soluţionarea unei probleme istorice va putea contribui, după caz, lingvistica funcţională şi dialectologia, sociolingvistica şi etnolingvistica, stilistica limbii şi sociologia limbajului etc., fiecare din punctul său de vedere; dar cel mai adesea vor contribui, de fapt, mai multe dintre aceste discipline î m p r e u n ă, fiindcă un fapt lingvistic rareori prezintă numai una dintre dimensiunile ce-i corespund. Şi aceasta, nu din cauză că istoria lingvistică ar fi o ştiinţă „hibridă" sau „eterogenă", ci pentru că este ştiinţa lingvistică integrală, întrucît toate aspectele faptelor lingvistice şi toate relaţiile în care acestea se întîlnesc şi pe care le determină se varsă în istorie.

Notă bibliografică

De unele dintre problemele discutate sau numai menţionate aici, autorul acestei comunicări s-a ocupat pe larg în diverse scrieri anterioare. Astfel, în ceea ce priveşte contribuţia „cunoaşterii lucrurilor" la structurarea vorbirii şi la interpretarea faptelor de vorbire (2.2. şi 5.2.1.), se poate vedea *Bedeutung und Bezeichnung im Lichte der strukturellen Semantik*; traducerea spaniolă în *Principios de semántica estructural*, Madrid, 1977. Despre distincţia între cele trei planuri ale limbajului şi despre conţinuturile ce le corespund (3.1.): *Die Lage in der Linguistik*, Innsbruck, 1973; traducerea spaniolă în *El hombre y su lenguaje*, Madrid, 1977, iar cea românească, *Lingvistica: starea ei actuală*, în „Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară", Chişinău, nr. 1/1993. Asupra concepţiilor autorului despre vorbire, vezi *El problema de la corrección idiomática*, ce va apărea în curînd. Pentru „caracterul social" al limbajului (4.2.1.), ca şi pentru sensul istoriei lingvistice (8.2.), cf. *Sincronía, diacronía e historia*, Montevideo, 1958 (şi Madrid, 1973, ediţia a treia, 1978), cap. II şi *passim*. Cu privire la Fernão de Oliveira: *Sprache und Funktionalität bei Fernão de Oliveira (1536)*, Lisse, 1975; traducerea portugheză: *Língua e funcionalidade em Fernão de Oliveira*, Rio de Janeiro, 1991.

Termenii *diatopic* şi *diastratic* (implicîndu-i drept antitetici pe cei de *sintopic* şi *sinstratic*) au fost propuşi pentru prima dată de lingvistul norvegian L. Flydal (în „Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap", 16, 1951). Adoptînd această terminologie (în 1957), autorul comunicării de faţă i-a adăugat pe aceia de *diafazic* şi *sinfazic* (într-o etapă iniţială: *diafatic* şi *sinfatic*; asupra terminologiei în discuţie, vezi şi în acest volum din „Anuar de lingvistică şi istorie literară", *Supliment*, p.).

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)

Speech and Language, în care își propune să interpreteze și să clarifice locul limbii, și distincția lui F. de Saussure între limbă și vorbire. La Saussure, dacă considerăm mai îndeaproape această distincție între l i m b ă și v o r b i r e, între l a n g u e și p a r o l e, constatăm o contradicție internă; anume, prin l a n g u e, F. de Saussure înțelege numai limba, sistemul lingvistic, adică acea sumă de cunoștințe care ne permite să vorbim o limbă anumită, pe cînd p a r o l e reprezintă vorbirea în general, nu numai realizarea limbii în vorbire.

Deci, avem, pe de o parte, ca facultate, p a r o l e în general, și, pe de altă parte, în conștiința fiecărui vorbitor, avem o anumită l a n g u e. Chiar dacă considerăm această l a n g u e în toată complexitatea ei istorică, de exemplu l a n g u e f r a n ç a i s e, care este, în realitate, o colecție de limbi, de sisteme lingvistice, cu deosebiri interne între dialecte, niveluri de limbă și stiluri de limbă, lipsește pentru aceasta p a r o l e ; deci ar trebui să fie, atunci, și o p a r o l e *franceză*; aici însă lipsește tot ceea ce este s a b e r, competență pentru vorbitori, însă nu c o m p e t e n ț a *franceză.*

A. Gardiner, propunîndu-și să-l interpreteze pe F. de Saussure, ceea ce de altfel spune și în mod explicit, crede că-l interpretează în sensul lui propriu, deși n-ar vrea să-i atribuie lui F. de Saussure și toate consecințele interpretării. El propune, în realitate, altă distincție între l i m b ă și v o r b i r e sau între l a n g u a g e și s p e e c h, o distincție care este la el coerentă, însă în care dispare l i m b a sau l i m b a se confundă cu alte tipuri de c o m p e t e n ț ă, adică tipuri de *saber;* anume *speech* corespunde noțiunii „parole" de la F. de Saussure, adică „vorbire în general", iar l a n g u a g e este știința sau competența pe care se bazează vorbirea, de orice tip ar fi această competență.

Și Gardiner insistă asupra faptului că vorbirea (*speech*) este o activitate, adică faptul însuși de a vorbi, și că *language* este, în general, un bagaj de cunoștințe (întrebuințează chiar termenii *cunoaștere* sau *cunoștință, knowledge* și chiar *știință, science*), pentru că *language* este un termen colectiv, care conține tot ceea ce știe vorbitorul, tot ceea ce realizează vorbitorul în vorbire, deci și, fără îndoială, faptul de a ști engleza, însă și alte norme cunoscute vorbitorului, pe care acesta le realizează în vorbire.

Mi-am propus atunci să-i împac pe F. de Saussure și pe Gardiner, luînd de la fiecare din ei ceea ce corespunde realității limbajului, așa cum îl cunoaște în mod implicit orice vorbitor, adică, de la F. de Saussure, faptul că există un sistem lingvistic determinat din punct de vedere istoric și care aparține unei comunități determinate, deci care s-a format în istorie, că există un nivel al acestui *saber,* al acestei *competențe* care este, fără îndoială, ceea ce numim *limbă, langue,* și care se prezintă în mod diferit în diferite comunități lingvistice, și de la Gardiner, faptul că *language* (adică acest *saber* sau

BDD-A1347 © 1992-1993 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:43:30 UTC)