

УДК 81:1+801.73

ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС МОВИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ

Ірина Пухта

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна, k_filos@franko.lviv.ua*

Розглянуто онтологічні аспекти мови на прикладі представників філософської герменевтики. Обґрунтовано, що зміна статусу мови у філософській герменевтиці пов'язана зі зміною розуміння суб'єкта. Онтологічний статус мови полягає в тому, що мова виходить з-під залежності від діяльності свідомості. Подано мову як деяку самостійну реальність, яка формує первинну смислову картину світу.

Ключові слова: мова, суб'єкт, онтологічний статус мови, філософська герменевтика.

Філософський дискурс минулого сторіччя часто характеризують через низку “поворотів”, а саме: “мовно-комунікативний”, “герменевтичний” та “прагматичний”. Такі “повороти” поєднані між з собою деякими спільними чинниками, серед яких ми б назвали два найважливіші – критичне ставлення до попередньої метафізичної традиції та наголошення на мовно-інтерпретаційних аспектах людського ставлення до дійсності. Висунення на передній план філософських дискусій щодо питання про роль мови у взаємодії людини зі світом, призвело до того, що в XX ст. на зміну парадигмі свідомості, притаманної модерній філософії, приходить парадигма мови. В межах такої парадигми визначальною функцією мови вважається не репрезентативна, а комунікативна, і перша функція, при цьому, вважається похідною від другої. Суб'єктом пізнання в цьому випадку виступає не деяка “чиста свідомість” чи “трансцендентальна суб'єктивність” як абстрактна точка співвіднесення людини зі світом, а над-індивідуальна “мовна гра”, яка продукує “картину світу”.

У такому значенні мова набуває нового онтологічного статусу: вона виходить зі стану підпорядкованості пізнавальній діяльності свідомості й набуває статусу особливого роду реальності, в якій розгор-

таються процеси пізнання та комунікації. У мові світ не перетворюється на предмет, а фіксується все, що може стати предметом пізнання і висловлювання, вже наперед охоплене “світовим горизонтом мови”.

Для ілюстрації такого статусу можна використати, на нашу думку, міркування Григорія Сковороди про три світи: великий світ, малий світик і світ символів, який знаходиться між першими двома. До того ж кожен зі світів володіє власною реальністю і не може бути зведений до жодної з двох інших. Г. Сковорода під світом символів розуміє Біблію, але для нас цим світом виступає мова як знакова система, що потребує свого інтерпретанта – діючого компонента семіотичного процесу. Зрозуміти “великий світ” можна тільки через посередництво мови, яка тільки тимчасово “накидає” нам свій образ світу, не встановлюючи над ним ніякого диктату, оскільки існує велика кількість “знакових систем”, і жодна з них не претендує на остаточну завершеність та універсальність.

У статті запропоновано детальніше розглянути питання про онтологічний статус мови. Це питання про те, в який спосіб зміна статусу мови в XX ст. пов’язана зі зміною статусу інших учасників означеної вище тріади – “людина – мова – світ”. Спиратимемось, при цьому, зокрема на міркування представників філософської герменевтики – Мартина Гайдегера та Ганса-Георга Гадамера, оскільки саме в їхніх концепціях мова найчіткіше набуває онтологічного статусу.

У лоні європейської метафізики виникли та сформувалися дві головні концепції мови: “репрезентативна”, в якій мову визначають як систему знаків для репрезентації позалінгвістичної реальності, та “знаряддєва”, в якій мову розглядають, в основному, як засіб (знаряддя) людського спілкування. В цих двох концепціях зафіксовано другорядну роль мови відносно діяльності людського мислення. Основу такого погляду заклав Платон, який тлумачив мислення як “бесіду, що її душа веде сама з собою” [4, с. 391]. Мова ж в цьому процесі виступає тільки засобом вербалізації, “винесення назовні” того, що вже пізнано іншим шляхом, тому вона не має самостійного значення в процесі пізнання. Власне, цим шляхом є “споглядання ідей” або “теорія”. Наприклад, у діалозі “Кратил” Платон при відповіді на запитання, “що таке справедливість?” відсилає до споглядання “ідеї справедливості”, яка є “буттям самим по собі”, і в цьому розумінні вона є поза-мовною сутністю. Такий підхід, на думку Г.-Г. Гадамера, покликаний, з одного боку, усуну-

ти можливість софістичного маніпулювання словами, а з іншого, – він підмінив собою також можливість пошуку консенсусу стосовно значення слів у процесі діалогу.

Отже, саме Платон закладає традицію, в межах якої діяльність “називання речей” виступає похідною відносно до діяльності споглядання. В цьому контексті зауважимо, що грецький філософ говорить про зір, а не слух, як головний орган пізнання: якщо чуттєву дійсність людина пізнає очима тіла, то умосяжну – “очима душі”. У своїй творчості Платон неодноразово звертається до метафори зору як до аналогії, за якою він пояснює процес пізнання: Благо в умосяжній ділянці стосовно розуму є тим самим, чим у ділянці зримого є Сонце стосовно зору. На думку М. Гайдегера: “Сонце як джерело світла дає побаченому його зримість. Зір, знову ж таки, бачить зрима настільки, наскільки око... “сонячне”, має здатність належати до способу існування сонця, тобто до його сяяння. Око саме “світить” і віддається цьому, і тому може вловлювати і сприймати, те, що являється” [12, с. 355]. Новочасна метафізика запозичила цю метафору, зосередившись на рефлексивній природі світла – здатності відображати і тільки в цьому відображенні ставати видимим для себе, що, власне, зафіксовано в понятті “рефлексії” (від лат. *reflexio* – повертати, загинати назад) як головної здатності свідомості осягати саму себе.

Аристотель продовжує розвивати думку Платона про мислення як процес, що протікає поза мовою. Розвиваючи логіку як “науку про форми мислення” він остаточно закріплює зв’язок між споглядальною природою мислення та лінійною структурою судження, яку складають суб’єкт, зв’язка і предикат. У трактаті “Про витлумачення” філософ говорить, що його цікавить тільки апофантичний логос, інакше кажучи, висловлююче мовлення: “Але не будь-яке мовлення є висловлюючим, а тільки те, в якому міститься істинність чи хибність чогось; молитва, наприклад, – мовлення, але вона не істинна і не хибна” [2, с. 95]. Тому такі види мовлення як молитва, прохання, наказ, він залишає поза увагою, оскільки їхній розгляд, на думку Аристотеля, більше належить мистецтву красномовства чи поетичному мистецтву. Звідси починається традиційна концепція істини, яка місцем істини визначає судження, адже як вважає грецький філософ, саме апофантичний логос є тим специфічним типом логосу, який викриває істину та хибність.

Репрезентативна функція мови залишається провідною також і для філософів Нового часу. Пануюча на той час парадигма свідомості не допускала будь-якого опосередкування діяльності свідомості мовою чи історичністю буття, оскільки процедура рефлексії, в результаті якої свідомість отримує статус субстанції, вимагає гомогенного (однорідного) середовища розгортання. Саме внаслідок цього, самотійне буття мови не потрапляє в поле зору тогочасних мислителів, а якщо й потрапляє, то тільки в ролі джерела передсудів як ідол ринку, який перешкоджає адекватному пізнанню. Вважається, що чиста свідомість, яка конструє достовірний смисл, визначає також всезагальність мови. Це, зокрема, демонструє Г. Гегель у такому висловлюванні: “Оскільки мова – твір думки, то не можна її шляхом висловити нічого, що не було би всезагальним. Те, що мені здається, є моє, належить мені як цьому окремому індивіду, але якщо мова виражає тільки всезагальне, тоді я не можу сказати того, що мені тільки здається” [5, с. 114].

Теза про те, що свідомість володіє смислом до акту його вираження і незалежно від нього є визначальною також у феноменологічному підході до мови, який, як не важко помітити, теж підкоряється платонівській візуальній метафорі. Будь-яка думка, вважає Е. Гусерль, у номематичному смислі виражається за допомогою “значення”, яке втілюється у “висловленні” (Ausdruck): “Висловлення – форма примітна; вона дає змогу пристосувати себе до всякого смислу (номематичного “ядра”), підіймаючи його до царства “логосу”, до царства понятійного, а тим самим *всезагального*” [8, с. 269]. Отже, мова у феноменології існує тільки як допоміжний засіб для позначення і фіксації того, що поза історією і часом існує як смислова картина світу. Як бачимо, трансцендентальний досвід мислення постає в цілому як безмовний.

Першою антитезою трансценденталістському тлумаченню мови постає концепція мови німецького романтика Вільгельма фон Гумбольдта, який вперше висунув твердження про те, що “Різні мови – це не тільки різні позначення однієї й тієї ж речі, але й різні бачення її” [7, с. 349]. Згідно з його міркуванням, мова постає “не мертвим продуктом, а створюючим процесом” [6, с. 69], також він називає її “органом, який утворює думку” [6, с. 75]. Отже, заслуга В. Гумбольдта полягає в тому, що він першим намагається зрозуміти мову всупереч пануючій традиції як процес, якому не передують жодна реальність.

Початок ХХ ст. позначився таким активним інтересом до проблем мови, що це дало підставу говорити про “лінгвістичний поворот” у філософії: на зміну аналізу суб’єкт-об’єктного відношення прийшло дослідження стосунків між мовою та світом. З цього часу конституювання смислу світу приписується вже не трансцендентальному суб’єкту, а певним логіко-граматичним структурам. Річард Рорті, коментуючи цей поворот, пов’язав його зі спробою філософів “знайти заміну для “трансцендентальної установки” І. Канта. Введення “значення” замість “свідомості” як тему для філософського теоретизування, як передбачали філософи, допоможе зберегти чистоту та автономію філософії, оскільки забезпечить її неемпіричним предметом дослідження” [9, с. 121].

Філософія в рамках такого підходу до мови, який був розвинений представниками аналітичної філософії, перетворилася на діяльність прояснення висловлювань, а місце колишньої “теорії пізнання” зайняв логічний аналіз мови науки. Однак незабаром стало зрозуміло, що аналіз мови сам собою не може бути засобом вирішення гносеологічних та онтологічних проблем у філософії, а лише методологічним підґрунтям для їхньої постановки. Отже, ті труднощі, які виникли при спробі повної формалізації мови науки та усунення зі структури наукових теорій усіх метафізичних висловлювань, призвели до зміни дослідницьких програм представників аналітичної філософії, що дуже показово на прикладі філософської концепції Людвіга фон Вітгенштайна, яку він виклав у “Філософських дослідженнях”. У цій праці філософ критикує метафізичний суб’єктивізм та теорію репрезентації з погляду концепції “мовних ігор”. Така концепція показує, що значення в мові — це не просто об’єкт, який ми позначаємо словом, та не “образ” нашої свідомості, а результат функціонування об’єктивної системи правил, які діють у певному лінгвістичному співтоваристві. Те, що ми вважаємо “станами свідомості”, на думку Л. Вітгенштайна, настільки пронизано реченнями буденної мови, що вони виявляються лише ходами в мовних іграх, а не описами внутрішнього мислення індивіда.

Розуміння в тій чи іншій ситуації залежить від слідування правилам, які діють у певній “мовній грі”, кожна з яких є локальною граматиною та логікою. “А що є судженням, визначається, з *одного* боку, правилами його побудови (скажімо, правилами німецької мови), а з *іншого*, — вживанням знаку в мовній грі. Вживання слів “істинний” чи “хибний” також може бути складовою частиною цієї гри; і в цьому ви-

падку таке вживання *характеризує* для нас судження, але зовсім не співпадає з ним” [3, с. 133]. Через це індивід, на думку Л. Вітгенштайна, ніколи не опиняється в ситуації абсолютної ізольованості власного “Я”: навіть внутрішній монолог здійснюється за правилами мовних ігор і є опосередкований ними, оскільки не існує ніякої “приватної мови”, замкненої всередині свідомості, яка б виступала джерелом значень до будь-якої соціальності й повсякденності буденної мови. Отже, Л. Вітгенштайн першим у XX ст. встановив, що репрезентативна функція мови є похідною від комунікативної, а суб’єктом пізнання виступає не індивідуальна свідомість, а надіндивідуальна “мовна гра”, яка творить “картину світу”.

У такому значенні позиція пізнього Л. Вітгенштайна значною мірою збігається з розумінням мови, яке розвивають представники філософської герменевтики М. Гайдегера та Г.-Г. Гадамер. М. Гайдегер, зокрема, ще в ранній період своєї творчості, коли головним предметом його зацікавлень було питання про смисл буття, зіткнувся з неможливістю виразити осмислену по-новому онтологічну проблематику, послуговуючись метафізично навантаженою мовою, в якій з необхідністю передбачається розділеність суб’єкта і предиката. На його думку, структура сприйняття мови, яка панувала в метафізичному мисленні, вписується в логічні операції абстрагування, обліку, ототожнення, що призводить не тільки до “забуття буття”, але й до забуття мови. Для того, щоб вийти за межі парадигми онтології наявного, яка несе на собі відбиток аристотелівської логіки, і піднятися до рівня екзистенційного тлумачення, необхідно відмовитись і від існуючої парадигми мови.

Логіка “логосу”, на думку М. Гайдегера, закорінена, насправді, в екзистенційній аналітиці Dasein. Виходячи з цього, в праці “Буття і час” він обстоює тезу, згідно з якою висловлювання (апофантичний логос) є похідним модусом тлумачення. Тлумачення ж, за М. Гайдегером, ґрунтується на екзистенційному розумінні, яке, поряд з розташованістю та турботою, є головними екзистенціалами – способами буття Dasein. Оскільки вихідний акт тлумачення, як вважає філософ, лежить не в теоретичному спогляданні, а в турботливому обходженні з предметами, це дає змогу стверджувати, що апофантичне “що” висловлювання є похідним від герменевтичного “як” людського буття. Вже в цьому помітна опозиційність М. Гайдегера відносно попередньої метафізичної традиції, яка головним способом підходу до

буття вважала “бачення”, тоді як, на думку М. Гайдегера, ним є розуміння.

Водночас, мовлення є рівновихідним екзистенціалом поряд із розташованістю та розумінням. Dasein “чує” щось тільки тому, що воно розуміє. На це вказує той факт, що людина ніколи не чує “чистий шум”, а завжди звуки “чогось”: шум мотоцикла, стук дятла, потріскування вогню. Те ж саме стосується людської мови: “... при спрямованому слуханні мови іншого, ми передусім розуміємо сказане, точніше, ми вже наперед перебуваємо разом з іншим при тому суцюзьому, про яке йдеться. Фонетично ж проговорюване ми, навпаки, найближчим чином не чуємо” [10, с. 164].

У другий період творчості М. Гайдегер прагне остаточно подолати класичне метафізичне уявлення про суб’єкт не тільки як центр пізнання, але і як центр висловлювання. З цією метою він намагається представити людину в ролі “пастуха буття” – конечної істоти, що живе на землі, будує дім, обробляє землю та вслухається в “голос буття”. Від цього відштовхується і гайдегерівське розуміння герменевтики, для нього це, передусім, – принесення вістки, а згодом – її тлумачення. Вістку ж приносить мова. М. Гайдегер вживає стосовно неї термін *Geschehen* – подія, звершення. Отже, мова і її подія стає долею тих, хто говорить цією мовою. З цього він робить висновок, що не мова належить суб’єктові, радше, сама мова, в якій втілена історичність буття, промовляє до нас і приносить вістку: не ми говоримо мовою, а мова говорить нами. Таке розуміння, як зазначає М. Гайдегер, пов’язане з тим, що “мова не просто передає в словах і реченнях все очевидне і все приховане як те, що розуміють отак й отак, але вперше вводить у простори відкритого суще як певне суще. Де немає мови – в бутті каменя, рослини і тварини, –там нема і відкритості суцюзього, а тому нема і відкритості не-суцюзього, пустоти” [11, с. 103]. Мова вперше дає ім’я суцюзьому і, завдяки такому іменуванню, вперше виводить суще в слово і явище, тобто виводить його з небуття в буття. З цим, власне, і пов’язане гайдегерівське визначення мови як “оселі Буття”.

Інший представник філософської герменевтики – Г.-Георг Гадамер, продовжуючи лінію міркувань свого попередника М. Гайдегера, розробляє оригінальну концепцію мови як сердовища герменевтичного досвіду. Він наголошує на тому, що буття, яке ми можемо зрозуміти, є мовою в універсальному значенні. Під цим він має на увазі мову мис-

тецтва, мову природи, і в цілому – мову, якою з нами розмовляють речі. Мова володіє спекулятивною структурою, це означає, що вона володіє здатністю представляти речі, самоусуваючись при цьому. Тому мовним відношенням ми здатні охопити цілий світ: “Мовним, а тому зрозумілим, є людське ставлення до світу взагалі й у принципі” [4, с. 439].

При цьому омовлювання світу – процес не тотожний процесу опредметнення, інакше кажучи, у мові світ не перетворюється на предмет. Ставлення мови, на думку Г.-Г. Гадамера, взагалі не є ставленням суб’єктивності. Спосіб буття мови подібний до способу буття гри, а в грі суб’єктом гри виступає сама гра: “...грає сама гра, втягуючи до себе гравців, і в такий спосіб сама робиться власним *subjectum* ігрового руху. Відповідно й тут ідеться не про гру з мовою чи із зверненнями до нас змістами світу чи передавання, а про гру самої мови, яка заграє з нами, звертається до нас і знову замовкає, питає нас і в нашій відповіді здійснює себе саму” [4, с. 452]. Мовні ігри, зазначає Г.-Г. Гадамер, власне і є тим, за допомогою чого ми підносимося до розуміння світу.

Ще один представник “прагматичної” герменевтики Карл-Отто Апель висунув ідею трансформації класичної трансцендентальної філософії в термінах мови. На його думку, головне питання в послідовній реконструкції трансцендентальної філософії в світлі трансцендентально-герменевтичного поняття мови, полягає в “заміні “вищого пункту” кантівської теорії пізнання, “трансцендентального синтезу апперцепції” як єдності предметної свідомості, *трансцендентальним синтезом опосередкованої мовою інтерпретації* (яка конструює значимість пізнання) як єдності *взаєморозуміння відносно чогось у комунікативному співтоваристві*” [1, с. 259]. Це означає, що “мислення як інтеріоризоване *аргументування*, а водночас *раціональна значимість пізнання*, повинні розглядатися не як функції соліпсистськи потлумаченої свідомості, а як функції, залежні від мови і комунікації” [1, с. 259].

Як бачимо, існують загальні риси в підході представників філософської герменевтики до мови, які, власне, й творять обличчя “мовно-комунікативного” або “герменевтичного” повороту XX ст. Такою рисою, передусім, ми вважаємо особливий онтологічний статус мови. Це означає, що мова виходить з-під залежності від діяльності свідомості, і її розглядають як деяку самотійну реальність, на рівні якої відбува-

ється первинне формування смислової картини світу, а отже, “чиста свідомість” як така для нас взагалі не існує. Наше мислення завжди опосередковане мовою, і саме вона є для нас первинним репрезентантом реальності. З цього ми можемо зробити висновок, що життєдіяльність сучасної людини щоразу більше розгортається не стільки в середовищі природи, скільки в середовищі мови та спілкування.

-
1. *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М.: Логос. – 2001. – 341 с.
 2. *Аристотель.* Об итерпритации // Аристотель. Сочинения: В 4 х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – 830 с.
 3. *Витгенштейн Л.* Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. I. – 612 с.
 4. *Гадамер Г.-Г.* Истина і метод. Основи філософської герменевтики. – К.: “Юніверс”, 2000. – Т. 1. – 464 с.
 5. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Наука логики. – М., 1974. – Т. 1. – 452 с.
 6. *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – 340 с.
 7. *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 452 с.
 8. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – Т. 1 – 336 с.
 9. *Рорти Р.* Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 121–133.
 10. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: AD MARGINEM, 1997. – 452 с.
 11. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М.: Издательство “Гнозис”, 1993. – 464 с.
 12. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 448 с.

THE ONTOLOGICAL STATUS OF THE LANGUAGE IN THE PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Iryna Pukhta

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str. 1,
L'viv, 79000, Ukraine, k_filos@franko.lviv.ua*

The ontological aspects of the language on the example of the representatives of philosophical hermeneutics are analysed in the article. It is substantiated that a change of the language status in the philosophical hermeneutics is connected with the change of a subject. The ontological status of the language demonstrates itself in the independence of language from activity of consciousness. It is analysed as an independent reality forming the initial sensual picture of the world.

Key words: Language, subject, ontological status of the language, philosophical hermeneutics.

Стаття надійшла до редколегії 07.11.2005

Прийнята до друку 30.01.2006