

ФУНДАМЕНТАЛЬНОСТЬ ЯЗЫКА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОДЛИННОСТИ

В.Б. Малышев*

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

г. Самара, Россия

E-mail: vlmaly@yandex.ru

Аннотация. Ставится вопрос о том, как возможен сам язык и как возможно подлинное существование его субъекта в пространстве человеческой культуры, как возможно существование различных Других в мире, где подлинность подвижна. Представлено рассмотрение языка как фундаментальной онтологической константы и способа возвращения к онтологической подлинности. Изучается архитектоника подлинного языка в современном мире, что продемонстрировано не только на уровне социально-философских репрезентаций, но и на уровне трансцендентальных оснований языковых практик. Язык, в конечном счете, может быть понят как высшая бытийная инстанция, изначальное Различие, задающее онтологические координаты познания.

Ключевые слова: язык, онтология языка, онтологическая подлинность, неподлинность, дискурс, репрезентация

Человек современной эпохи находится в состоянии некой глубинной деструкции, он подвешен в пространстве медиакоммуникации, будучи свободен выбирать знаковый материал, при этом не умея мыслить самостоятельно. Индивид попадает в мир симулякров вместо мира подлинных вещей. Социальный дискурс как поле созидательной деятельности человека становится способом поиска смыслов, понятий, категорий, к которым он апеллирует. Однако проблема дискурса восходит к проблеме Языка в онтологическом смысле. Человек мыслящий входит в пространство культуры через язык и восходит к высотам духовности только через сознательную практику языкового мышления. Поэтому в данной работе представляется необходимой постановка вопроса о подлинности как проблеме существования современного человека в

*Малышев Владислав Борисович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии.

Статья представляет собой расширенный вариант выступления на конференции «Междисциплинарные исследования: сущность и перспективы развития (Борисовские чтения)» (Самара, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», 27–28 сентября 2019 г.).

пространстве языка, в условиях, в которых сосуществуют знаковые проекции различных культур, этнических сообществ, способов индивидуального самовыражения.

В настоящей статье мы видим своей основной задачей рассмотрение языка как фундаментальной онтологической константы и способа возвращения к онтологической подлинности. Только взирая с трансцендентального уровня, из «запредельности», из внешнего по отношению к изучаемому пространству-времени, можно составить целостную картину исследуемой реальности. Даже «экстатичная временность» М. Хайдеггера отсылает к пределу, пределу временения, которое у «раннего» М. Хайдеггера есть бытие. Однако мало обращается внимания на то, что в поздний период творчества немецкого философа именно Язык – тот самый «последний» предел. Язык в этом случае может быть понят как высшая онтологическая инстанция, изначальное Различие, проецирующее вещи как вещи в мире.

Анализу проблемы языка специально посвящены такие произведения философа, как «Язык» (1950), «Из диалога о языке» (1953/1954), «Сущность языка» (1957), «Слово» (1958), «Путь к языку» (1959). Также проблема языка освещена в работах «Бытие и время» (1927; §§33–34), «Исток художественного творения» (1935), «Гельдерлин и сущность поэтического творчества» (1936), «Письмо о гуманизме» (1846), «Что зовется мышлением?» (1952). В отличие от понимания языка в аналитической философии, М. Хайдеггер, также как и представители феноменологии и герменевтики, полагает, что в рассмотрении этого феномена нельзя останавливаться на нем как внутримировом сущем. Язык – не «деятельность», не «выражение» и уж тем более не «инструмент». Понимание языка как «выражения» не указывает на его сущность. Язык как «деятельность» в понимании М. Хайдеггера имеет сниженные обыденные коннотации, как нечто «бренное», все это не отсылает к сущности языка. Конечно, во многом предшественником философии языка М. Хайдеггера был В. фон Гумбольдт. Последний считал, что именно язык сделал человека человеком. Широко известно определение языка В. фон Гумбольдтом: «Язык есть орган, образующий мысль» – *Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken* [4, с. 75]. Как видим, в этом определении обозначена первичность языка по отношению к мысли, к сознанию. Каждая человеческая индивидуальность, по Гумбольдту, может рассматриваться как «особая позиция в видении мира» [4, с. 80]. Человеческая индивидуальность становится подобной позицией (метапозицией) только благодаря языку. На самом деле язык, будучи имманентно присущ человеку, дает ему возможности трансценденции как бытия в данной культуре. Индивидуум «посредством

того же самого акта, в силу которого он сплетает (heraussprinnt) язык изнутри себя, он вплетает (einsprinnt) себя в него» [4, с. 80]. Рассуждения Гумбольдта полны противоречий. Язык и априорен, и нет. С одной стороны, «язык нельзя представить себе как нечто заранее данное», с другой стороны, немецкий мыслитель называет его «интеллектуальным инстинктом разума» (intellektuellen Instinct der Vernunft) [4, с. 314]. У Гумбольдта гораздо больше аргументов в пользу априорности языка, чем его порожденности человеком в данной исторической культурной среде. В соответствии со второй точкой зрения язык возникает без «колоссальных мыслительных усилий» и сразу, в качестве «закона обуславливает (bedingt) функции мыслительной силы человека». Совершенно в духе Канта звучит утверждение о том, что «язык есть обязательная предпосылка мышления в условиях полной изоляции человека» [4, с. 77]. Языки разных народов «могли возникнуть лишь сразу». Самое первое слово, которое некогда сказал человек, «уже предполагает существование самого языка» [4, с. 314]. В текстах Гумбольдта присутствует целая серия неопровержимых аргументов в пользу определенной априорности языка. «Инстинкт языка» – наиболее репрезентативная метафора априорности этой «ни с чем не сравнимой способности». Можно подумать, что если бы И. Кант некогда понял истинное значение этой способности, то она была бы для него не менее первостепенна, чем, скажем, трансцендентальная способность воображения. В конечном счете, создается впечатление, что Гумбольдт то и дело наталкивается на собственное открытие об априорности языка, но не может так просто его принять. «Принять» означает «принять на веру», но ведь немецкий исследователь склонен опираться прежде всего на эмпирические данные. Поэтому противоречия в плане проверки языка на априорность практически неразрешимы и в определенном смысле напоминают кантовские антиномии (хотя они Гумбольдтом и не сформулированы). Одним из способов разрешения подобных антиномий может быть апелляция к инстанции духа – Geist, «так как языки имеют некий предел своей завершенности, после достижения которого уже не подвергаются никаким изменениям» [4, с. 314]. Наблюдается семиотическая взаимообратимость, тождество инстанций. По Гумбольдту получается, что «язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык» [4, с. 68]. Понятие духа – Geist в гегелевском смысле – своеобразный исторический эрзац, замена трансцендентной божественной инстанции на метафизическую инстанцию духа, ибо того требует сама гегелевская эпоха. «Сущность христианства» Л. Фейербаха прекрасно это подтверждает. Уже нельзя опереться на то, что «и Слово было у Бога, и слово было Бог», нужно искать другое понимание языковых аргюти, причем достаточно развернуто

и с учетом исторического опыта. В исторический период от Гумбольдта до Э. Кассирера многие прибегали именно к такому способу обоснования бытия языка. Было бы большим упущением забывать об исторической эпохе и культурной среде, в которую создавались подобные концепции, как факторе синхроническом. Важно учитывать и диахронический фактор – преемственность разных эпох и семиотическую редукцию, сведение к более простому состоянию, возврат к истокам. Не представляется возможным прямо возвести некоторые положения из философии Канта к положениям средневековой схоластики, но можно констатировать сходство интенций кантовой мысли с интенциями мысли Средних веков. К.Г. Юнг назвал подобные явления внутреннего сродства «синхронистичностью», выступающей в качестве «акаузального объединяющего принципа».

Что означает хайдеггерово понимание языка как дома бытия на современном этапе? Дело в том, что вхождение в вибрацию языка является актом изначального различения сущего. Язык возвращает нас к истоку бытия, к его началу. Через язык мы начинаем различать изначальные модальности культуры. Эти модальности – предельное онтологическое различение, задающее горизонт мировосприятия в ту или иную эпоху.

М. Хайдеггер указывает, что когда латинское *falsum* эпохи раннего Средневековья проникает в немецкий язык, существенным становится корневая основа *fall*, «падение», что, в свою очередь, соответствует греческому *σφάλλο* – «обманывать». М. Хайдеггер более точным переводом этого слова считает «делать шатким», «колебать» [5, с. 91]. По М. Хайдеггеру, греческое *ψεῦδος* также может означать «обманывать», «за-ставлять». В соответствии со словарем Вейсмана важны такие значения *ψεῦδος*, как «вымышленный», «мнимый» [2; 5, с. 13–62]. Европейская метафизика создает некий вымышленный мир, проекции которого «за-ставляют» от человека сущее. Возникает сложный механизм метафизического опосредования первичной реальности. Нечто удерживается перед человеком, будучи «при-ставленным» к нему, и вводит его в заблуждение относительно действительности. Существо человека, словно маятник, раскачивается в пространстве между трансцендентным и эмпирическим, подлинным и неподлинным. Впав в это «за-ставленное», человек ушел от истины бытия, «попал впросак», а затем «пал» [5, с. 91]. Для иллюстрации «падения» западной культуры для нас очень важен пример мультикультурализма. Так как онтологическая концепция М. Хайдеггера является для нас основополагающей, большое значение здесь имеет семантика подлинности в немецком языке. В интересующем нас смысле мы можем понимать нем. *eigentlich* как «подлинный» и *Eigentlichkeit* как «подлинность», «первоначальную».

чальное состояние». Более широкий спектр значений *eigentlich* – «истинный, подлинный, первоначальный, прямой». Другой возможный перевод *eigentlich* – «аутентичный», также *eigen* – «собственный, принадлежащий кому-то», *eigentum*, *Eigentlichkeit* – «собственность» [2, с. 5].

Язык дает человеку своеобразную «орбиту» бытия в данной культуре, и «каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка», причем «закономерностям природы сродни закономерность языкового строя» [4, с. 80–81]. Далее необходимо рассмотреть этот символизм природных взаимодействий по аналогии со знаковой динамикой языковых взаимодействий. Подобные рассуждения наталкивают нас на то, что онтологический круг, орбита – важнейший символ как бытия языка, так и бытия самой природы. Таким образом, в бытии языка присутствует определенное взаимоотношение трансцендентного и имманентного, пограничье между которыми мы не можем назвать иначе как кантовским термином «трансцендентальное».

В отличие от В. фон Гумбольдта, М. Хайдеггер полагает, что язык – манифестация некоей запредельной, трансцендентной инстанции. Однако трансцендентальный статус языка не отменяет констатации имманентности языка, это даже уже некое особое самосушее явление «в-себе».

В работе «Что зовется мышлением» М. Хайдеггер подчеркивает, что «язык не есть орудие». В конечном счете, язык не является ни выражением, ни знаковой системой. Широко известны псевдо-тавтологические определения языка, прежде всего определения явления через его собственное тождество – дефиниции «языка как языка». Далее для аутентичности определения рассмотрим их в немецкоязычной версии в соотношении с возможным русским переводом. Существует целый ряд определений М. Хайдеггера, которые он приводит в произведениях, выражающих ту самую псевдотавтологическую идею бытия языка. В знаменитой статье «Язык» [1] он в очередной раз подчеркивает: «Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem» («Язык есть: язык и ничего кроме») [1, S. 10]. Или: «Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht» (Язык есть язык, язык говорит) [1, S. 11]. Это означает, прежде всего, что язык как внечеловеческое ведет непрекращаемый разговор независимо от того, слышит его человек или нет. Другая, краткая версия этого определения встречается в другом произведении М. Хайдеггера: *Die Sprache ist Sprache (Was heißt Denken? / Что зовется мышлением?)*.

Бытие и природа как φύσις. Фундаментальный анализ онтологических смыслов *μετά* предпринят М. Хайдеггером. Мы сказали, что в европейской

метафизике и науке изначально укоренилась привычка видеть то, что стоит «за» языком. Но не является ли это следствием более глубокой, онтологической по своей сути архитектоники? Далее наш анализ строится исходя не столько из самого *μετά*, сколько из самого контекста отношения бытия и сущего, что собственно и составляет глубинную проблематику фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. *Μετά* представляет собой позицию «некоего знания, обращающего свой взор на сущее» [5, с. 78]. Именно к такому выводу приходит Хайдеггер, анализируя греческий вариант текста «Метафизики» Аристотеля. Это знание полагает «ракурс» своего взора, и сущее, оказавшись в его перспективе, может быть понято как «некое сущее» [7, с. 78–79]. При этом, как утверждает великий немецкий мыслитель, нужно не «глазеть на то, что находится прямо перед тобой», а «устремлять взор на то, что усматривается «лишь» в мнимой дали» [7, с. 79]. Что значит это хайдеггеровское пренебрежение к эмпирически «близкому» и обращение к «дальному»? Разумеется, это «дальнее» понимается не в «фаустовском» смысле. Дело в том, что для подобного взора, как мы сказали, не нужна именно «перспектива», не нужен прогрессивный «ракурс», но нужна некая округа, онтологическое обрамление, в котором раскрывается истина. В смысле изначального античного мышления это рамка только в условном смысле, скорее это некий «зазор», напоминающий «разверстость» неких мифологических сущностей (*wesen*). Как правило, Хайдеггер для обозначения такой рамки или горизонта событий использует понятие «мир», «мирность». В итоге принцип «мирности» аналогичен принципу метафоричности.

Но мир, *die Welt*, не только и не столько рамка. Мир никогда не может быть просто «предметом», он есть «то непредметное, чему мы подвержены» [6, с. 77]. Главная существенная характеристика мира состоит в том, что он «бытийствует», он «бытийнее всего осязаемого и внятного» [6, с. 77]. Таким образом, понятие «мира» очень близко к понятию «бытия». Наиболее общие характеристики этих двух инстанций – в том, что они больше и шире любого сущего, или, используя более строгую терминологию, они трансцендентны по отношению к любой предметности.

Особенно наглядно понятие мира разобрано в книге «Исток художественного творения». Мир является первым важнейшим аспектом процесса творения, доколе круговращение сущего заталкивает нас внутрь мира. Фигура онтологического круга понимания заимствуется М. Хайдеггером из герменевтики, но приобретает онтологический оттенок. В онтологическом смысле это априорное условие нашего бытия. Мир – историческое бытие. Мир не существует для камня или для растения, но может существовать для крестья-

янки, ремесленника, ученого. Эти люди благодаря мирности мира находятся «в разверстых просторах сущего» [6, с. 77].

Что касается инстанции бытия (*tó éivai*), то, во-первых, для досократической философии бытие «древнее» любого сущего (*tó óv*), во-вторых, сущее берет начало из бытия. Сущее происходит, ведет свой генезис от бытия. И вот здесь мы подходим к тому, что более всего нас интересует в смысле греческого предлога *μετά*, которому посвящены значимые фрагменты работы «Начало западного мышления». Как утверждает Хайдеггер, опираясь на изречения досократиков Парменида и Гераклита, надо вернуться к способам изначального мышления, когда мышление должно выйти за пределы непосредственно встречаемого сущего, *tó óv*, «оставляя его позади себя». В связи с этим Хайдеггер понимает *μετά* в двух смыслах: «выходить за пределы чего-то» и «переходить к другому» [7, с. 81]. Итак, бытие сущего есть его *μετά*-измерение, превышение его, возникающее в структурном зазоре, в дополнительном измерении. Хайдеггерова мысль, опирающаяся на интенции изначального мышления, вовсе не противоречит кантовскому трансцендентализму. Однако можно посмотреть шире: мы можем опираться на универсальные трансцендентные инстанции, существующие в культуре. Именно поэтому необходимо возвращение к изначальному способу мышления как свободному выбору в обращении с подобными инстанциями: природа, бытие, бог, сознание, нечеловеческое... В каждую историческую эпоху преобладает то или иное трансцендентное измерение. Однако инстанция бытия, на наш взгляд, безусловно, приоритетна для изначального мышления. Условие «быть» приоритетно для любого сущего. Ведь «сущее есть сущее благодаря тому и только тому, что оно «есть», то есть благодаря бытию» [7, с. 79]. Однако может ли являться некая иная инстанция таким условием, например, инстанция сознания? Очевидно, что для новоевропейской парадигмы *cogito* в версии Декарта или его последователей, трансцендентальной апперцепции Канта или феноменологического чистого «Я», именно сознание «первично».

Европейский «физикализм» уходит от изначального смысла античного *φύσις*, того «восходящего и исходящего самообнаружения, которое собственно и есть *φύσις*» [7, с. 117]. В Новое время стало модным говорить о культуре как о Просвещении (*Aufklärung*), но истинное просвещение есть именно античное *φύσις* в его первоначальном смысле, как «просветляющая середина» (*lichtende Mitte*), которая «окружает сущее, кружа вокруг сущего, как ничто, которое мы почти не ведаем» [6, с. 85].

Просвещение (вспомним внимание И. Канта к проблеме *Aufklärung*) предельно оптично, тогда как *φύσις*, помимо оптических смыслов, максимально

синкретично. φύσις охватывает многие другие – оно зиждется в бытии как никогда не «заходящее» (архитектоничность), оно «восходит» (звездная или космическая метафора), оно возрастает и дает плоды (растительная метафора).

По М. Хайдеггеру, φύσις и ζωή, более широкие по смыслу синонимы современных Природа и Жизнь, являются основными словами в речи изначальных мыслителей. Φύσις понимается прежде всего как особого рода «всегда совершающееся восхождение». Это «чистое восхождение», которое есть «схождение» в смысле своей продуктивности, можно «подсмотреть» в восходящем солнце, в распускающемся цветке, прорастании зерна, в устремляющемся вверх растении, росте его побегов. Φύσις – то, в чем «изначально восходит земля и небо, море и горы, дерево и животное, человек и бог» [7, с. 117].

Чтобы в наш адрес не последовало упрека в предвзятости, рассмотрим другой текст Хайдеггера, «Исток художественного творения», в котором понимание φύσις выражено несколько иначе. «Дерево и трава, орел и бык, змея и цикада – все они сначала входят в свой, отличный от других художественный облик и тогда являются на свет тем, что они суть. Такой выход наружу, такое распускание-расцветание как таковое и все это в целом греки называли φύσις» [6, с. 75]. Однако этот фрагмент связан не с интерпретацией текстов Гераклита, как это было в предшествующем разборе материала, а с проблематикой художественного творения и с понятием «земли».

Итак, это не мы используем язык как орудие, скорее язык владеет нами и проговаривает себя через нас. М. Хайдеггер выделяет два типа языка: подлинный и неподлинный. Неподлинный язык – язык обыденный (das Gerede). Подлинный язык (die Sprache, die Sage) – язык сущности подлинного бытия. С одной стороны, здесь прослеживаются два уровня бытия языка: трансцендентальный и эмпирический. С другой, характерно, что в числе значений das Gerede в немецком – «молва», «толки», «болтовня». Это и есть парменидовский «путь мнения». Истина же открывается человеку в процессе истинного речения, речения самой φύσις, природы в античном смысле. Природа говорит всегда, природа говорит с человеком иносказательно. Природа не говорит с человеком на языке понятий, но символами и метафорами. Задача человека – услышать ее язык, что достигается через овладение символом или метафорой. Ему необходимо перенестись в область подлинной сущности языка, которая коренится в бытии. В определенном смысле подлинный язык для М. Хайдеггера, в отличие от позднего Л. Витгенштейна, имеет статус идеального языка. Но эта идеальность на самом деле является изначальностью поэтической речи (die Sage). Последняя, по всей видимости, имеет статус бы-

тия-события. Ибо для эффекта поэтической речи особенно хорошо подходит хайдеггеровский экзистенциал «просвета».

«Язык не просто передает в словах и предложениях все очевидное и все спрятанное как разумеющееся так-то и так-то, но впервые приводит в просторы разверстого сущее как такое-то сущее. Где не бытийствует язык – в бытии камня, растения и животного, – там нет и открытости сущего, а потому нет и открытости не-сущего, пустоты» [6, с. 103]. В этом смысле язык не только затворяет (модус «земли», *das Erde*), но и открывает «просветы» бытия (модус «мира», *die Welt*). В этом же смысле М. Хайдеггер заявляет о языке в соответствии с принципом открытости, *das Offene* (открытое, открытость), *öffnende*, *Offenheit* (разверзающая разверстость как предикат «мира»). У оппонентов М. Хайдеггера подлинное бытие, бытие по истине, всегда является «открытым» (*das Offene*), зримым, например, животным, но не людям. Так полагал А. Бергсон, утверждая, что открытость нам дана вторично, опосредованно.

Подлинная открытость присутствует только «в очах звериных, смерти не подвластных». Именно так гласят стихи «Восьмой Дуинской Элегии» Р.М. Рильке (перевод Г. Ратгауза):

*Вся тварь земная множеством очей
Глядит в открытый мир. Лишь наши очи
Погружены всегда в самих себя,
И вольный мир не видят из капкана.*

Итак, современные языковые практики трансформируют изначальные смыслы вещей, придавая значимость подлинности симулякрам, ложным проекциям вещей. И если пересечение современных дискурсивных практик говорит о том, что мир основан на понятиях взаимодействия и взаимозависимости, то подлинность в рамках данного дискурса будет обеспечивать как этическая обоснованность его понятий и категорий, так и обращение к онтологической изначальности, изначальности $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\zeta\omega\acute{\eta}$, которые выступают как более широкие по смыслу синонимы современных Природа и Жизнь,.

Но здесь нужно понимать, что онтология языка существует лишь в собственном универсуме и для себя. Исходя из своей же нормативной природы дискурс изначального языка возможен лишь в том онтологическом проекте, в котором существуют те же понятия и категории. А соответственно, подлинность подобного дискурса становится подвижной.

Таким образом, подлинный язык не закрывает, а открывает человеку истинностные просветы сущего. Проблема подлинности отсылает к открытости,

изначальности, «различенному» простору языка как изначальному видению мира в его первоизначальности.

Список литературы

1. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Band 12. Unterwegs zur sprache. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985. 262 s.
2. *Адорно Т.В.* Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. – М.: Канон, 2011. – 192 с.
3. Греческо-русский словарь / Сост. А.Д. Вейсман. 5-е изд. – СПб., 1899. – 1378 с.
4. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.
5. *Хайдеггер М.* Парменид. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 383 с.
6. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
7. *Хайдеггер М.* Гераклит. – СПб.: Владимир Даль, 2011. – 504 с.

FUNDAMENTALITY OF THE LANGUAGE IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF ONTOLOGICAL AUTHORITY

*V.B. Malyshev**

Samara State Technical University

Samara, Russia

E-mail: vlmaly@yandex.ru

***Abstract.** The question is raised of how possible the language itself and as a possible authentic existence of its subject in the space of human culture, there exist various Other in a world where authenticity is movable. Language is considered as a fundamental ontological constant and a way of returning to ontological authenticity. We study the architectonics of authentic language in the modern world, which occurs not only at the level of socio-philosophical representations, but at the level of transcendental foundations of language practices. Language can ultimately be understood as the highest instance of existence, the primordial Distinction that defines the ontological coordinates of knowledge.*

***Keywords:** language, ontology of language, ontological authenticity, inauthenticity, discourse, representation.*

* Malyshev Vladislav Borisovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy Department.