

— *Мальшиев В.Б. (Россия)*
— *Malyshev V.B. (Russia)*

ВОПРОС О СУЩНОСТИ ЯЗЫКА В СВЕТЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Находясь в ситуации современности, будучи всецело захвачены циркулирующей массмедиа, мы часто наивно полагаем, что язык – наше орудие, наш инструмент, что мы всего лишь «пользуемся» этим великим изобретением человеческой цивилизации? Так ли это? Какой предстает в действительности сущность языка в свете фундаментальных онтологических концепций? Почему среди нас так мало гениев, подобных Шекспиру, Гете, Байрону, Пушкину, Достоевскому? Почему язык, словно божество, открывает свою сущность лишь избранным и вкладывает весь цвет своих возможностей в уста гения?

Все вышеуказанное приводит к необходимости фундаментального исследования сущности языка и той высокой миссии, которую он несет в жизни людей. В чисто онтологическом плане у нас очень мало фундаментальных разысканий, но то, что мы все же находим, и по сей день обладает внушительным потенциалом для дальнейшего изучения и осмысления.

Наибольшей значимостью для настоящего исследования обладает онтология языка М. Хайдеггера. 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 зовётся 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.

М. Хайдеггер критикует три основных бытующих концепции языка: деятельностьную, инструментальную, и концепцию языка как «выражения». 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 «бренное», и точно так же не отсылает к сущности языка. Конечно, во многом предшественницей философии языка М.Хайдеггера была концепция В. фон Гумбольдта. Последний считал, что именно язык сделал человека человеком.

В. фон Гумбольдт. Широко известно определение языка В. фон Гумбольдтом. «Язык есть орган, образующий мысль» – *Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken* [1, 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» [1, 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 (*herausspricht*) язык изнутри себя, он вплетает (*einspricht*) себя в него» [1, 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*) [1, 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» [1, с.314]. Совершенно в духе Канта звучит утверждение о том, что «язык есть обязательная предпосылка мышления и условиях полной изоляции человека» [1, с.77]. Языки разных народов «могли возникнуть лишь сразу». Самое первое слово, которое некогда сказал человек, «уже предполагает существование самого языка» [1, 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 важна, 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» [1, с.314]. Наблюдается семиотическая взаимообратимость, тождество инстанций. По Гумбольдту получается, что «язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык» [1, 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 *argiōi*. 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 в интенциях кантовой мысли с интенциями мысли Средних веков. Юнг назвал подобные явления внутреннего сходства «синхронистичностью», выступящей в качестве «акаузального объединяющего принципа» [6].

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» [1, 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 которого мы не можем назвать иначе как кантовским термином «трансцендентальное».

В отличие от В. фон Гумбольдта, М. Хайдеггер напротив, полагает, что язык – манифестация некоей запредельной, трансцендентной инстанции. Однако, трансцендентальный статус языка не отменяет констатации имманентности языка, это даже уже некое особое самосущее 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 целом ряде произведений, которые выражают ту самую псевдотавтологическую идею бытия языка. В знаменитой статье «Язык» [7] он в очередной раз подчеркивает: «Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem» («Язык есть: язык и ничего кроме») [7, s.10]. Или: «Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht» (Язык есть язык, язык говорит) [7, s.11]. Это означает, прежде всего, что язык 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 зовётся мышлением?)*.

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 значеий *das Gerede* в немецком – «молва», «толки», «болтовня». Тогда 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 бытия-со-бытия. Ибо для эффекта поэтической речи особенно хорошо подходит хайдеггеровский экзистенциал «просвета».

Итак, подлинный язык не закрывает, а открывает человеку истинностные просветы сущего. «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» [5, 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*), зримое, 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*

Поздний Хайдеггер склоняется к тому, что не человек создал язык, а язык сделал человека. Одной из самых характерных работ этого периода является статья «*Die Sprache*», «Язык» [7]. Да, сущность человека покоится в языке, но сущность языка покоится не в человеке. Язык имеет истоком своим запредельное, внечеловеческое.

Фундаментально проблемы бытия и языка в контексте человеческое-внечеловеческое поставлены М. Хайдеггером вслед Гераклитом, Парменидом, Анаксагором, внечеловеческое над-категориально, а значит, трансцендентально. Если внечеловеческое «тишит», то человеческое, напротив, «говорливо». И эта говорливость в своем сниженном варианте выливается в «молву» или «толки». Молва или толки, *das Gerede*, несут в себе черты антикультуры, тогда как изначальный акт культуросозидания, на наш взгляд, передается хайдеггеровским понятием *die Sage*, сказание, поэтическое Слово.

На глубинном онтологическом уровне язык есть «звон тишины», *das Geläut der Stille*. «Тишина» или «покой» по мысли великого онтолога всегда «подвижнее всякого движения» [5]. Движение как частный случай покоя – прямая антитеза постулатам аристотелевской метафизики. Помимо покоя бездействия и мысленного опустошения существует тот «бесконечный покой, в котором подвижны все силы и все связи», это «не пустой, а живой покой, в котором все силы подвижны».

Представим тот живой «покой», о котором говорит М. Хайдеггер, иллюстративно и жизненно. И если мы вспомним самые важные моменты собственной жизни, когда мы один на один с природой, то такой «звон тиши», *das Geläut der Stille*, является вполне созерцаемым состоянием, хотя подобное созерцание будет именно «сверхчувственным», трансцендентальным. Это и звенящая от напряжения тишина летнего леса, это и гулкая тишина заснеженных равнин, и гордая тишина горных вершин. Именно тишина среди картин природы всегда завораживала поэтов и художников. Звенящая тишина леса и глубокая тишина горного ущелья, спокойная гладь горного озера, отражающая смысл бытия целой вселенной. Именно в такой тишине величайших пророков посещали видения. По восточным канонам мысли, будь это буддизм, даосизм или йога, настоящее озарение и просветление наступает только в тишине подобного созерцания. Но если сменить ракурс и посмотреть глазами Запада на ту же проблему, то обнаруживаются сходные представления. Возможность схождения западного и восточного понимания тишины задает метафизика колокольного звона. М. Хайдеггер обращает внимание на символизм колокольного звона, и этот звон есть для него именно тот самый «звон тишины». Недвижимая мощь колокола, подвешенная над миром, лишь оглашается звоном, будучи манифестирована металлическим гулом как своим обрамлением. Мощь колокола существует как

нечто трансцендентное, внечеловеческое, эмпирические проявления которого лишь подводят к своему источнику. Когда такой колокол звучит, это скорее мощный ситуативный выброс энергии великой тишины и неземного покоя в наш обыденный мир, мир смертных.

Метаязыковое измерение языка. Признак подлинности и глубины языка, если можно так выразиться, именно его метаязыковые возможности – способность быть собственным языком описания. В лингвистическом смысле эта проблема блестяще раскрыта Ю. Лотманом [2, с.93-142]. Нас же интересуют глубинные онтологические аспекты проблемы. Сказывается диалектическая парадоксальность столь ценного М. Хайдеггером «изначального мышления» – имманентное содержит возможность трансцендирования. Во-первых, трансцендентальность в самом широком смысле без-образность, под коей разумеется без-образная (bildlose) сущность восхождения, φύσις. Восхождение покоится в самосокрытии, а значит, оно трансцендентально, не-очевидно, и не-наглядно. Но это не-наглядное, без-образное лежит в основе всего очевидного, порождает его [3, с.174]. М. Хайдеггер приводит пример с художником, который прежде чем взять краски и сделать серию мазков, должен посмотреть «поверх и за пределы» этих красок [3, с.175]. Европейское сознание любит наглядность и образность. М. Хайдеггер, напротив, критикует то, что называется, как он сам говорит, «киношным», наглядным [3, с.175]. Однако, говоря о роли наглядности в школе и в науке («показывать фильмы»), он подчеркивает, что это дело «важное и полезное». «Опасность кроется в отождествлении кинематографической наглядности с «действительностью» [3, с.175]. Φύσις, тем не менее, имеет оптическую достоверность, оно не незримое (das Unsichbare), оно является изначально узренным (das Gesichtete), слово обозначает «увидеть», «обнаружить» [3, с.181]. И вот именно здесь М. Хайдеггер приводит пример с чистыми «пространством» и «временем», совсем в кантовском духе. Если мы смотрим на комнату, то за ее конкретностью только подразумеваем пространство, «как нечто неявное» [3, с.181]. Если мы смотрим на часы, то также за предметностью циферблата видим «непредметное» время. Неявность и непредметность напоминают кантову «априорность». Φύσις бытийствует как «неприметное», «неприметное сияние» [3, с.183]. Однако М. Хайдеггер и И. Кант находятся по разные стороны баррикад, ведь если первый отвергает картезианство, второй опирается на традицию, заложенную Р. Декартом.

М. Хайдеггер не ограничивается онтологическим исследованием феномена репрезентации. В семиотическом смысле потенциал парадоксальной по своей сути, «трансцендирующей имманентности» слов заключается, во-вторых, в возможности перевода значения слова в иное онтологическое русло. Именно так может проявиться *a-letheya*, истина. В книге «Парменид» М.Хайдеггер ставит проблему «перевода» в том же аспекте, что нами и другими исследователями ставится как проблема метаязыка. Если вся поэма Парменида это обращение к истине, греч. ἀλήθεια, то для М.Хайдеггера это греческое слово означает, прежде всего, «несокрытость». «Перевести» подобные греческие слова на другой язык означает перейти «на новый берег», в сферу изменившейся истины. М.Хайдеггер осуществляет решительную критику термина «перевод» как филологической константы. Факт перевода из лингвистической плоскости транскрибируется в плоскость онтологическую. Перевод можно понять как мета-позиционирование. Философ утверждает, что говорение (*Sprechen*) и сказывание уже сами по себе (*in sich*) являются переводом (*Übersetzen*) [4, с.36; 8, s.17]. Сама немецкая приставка *über*, которая в числе прочего означает «сверх», «над» задает онтологическую вертикаль. В греческих *meta*, латинских «*medius*» и «*trans*» не присутствует такой явной семантики онтологической вертикали. Две инстанции, которые взаимодействуют в процессе перевода, переводящее (*Übersetzende*) и переводимое (*Übersetzte*) не играют первостепенной роли, значим сам онтологический просвет, само «раскрытие» смысла (*Entbergung*), соотносящееся с греческим *a-letheya*. Проблема перевода возникает именно в связи с проблемой истины, которая допускает различные аспекты видения. Вследствие множества этих аспектов возникает возможность параллакса – видения объекта с разных точек зрения, соположения несовместимых перспектив восприятия объекта. Изменение понимания слов или их замена ведет к тому, что предмет говорения перешел в область другой истины, в другой ясности («*andere Wahrheit und Klarheit*») [8, s.18; 4, с.36]. *Klarheit*, ясность, коррелируется со многими другими хайдеггеровскими терминами и экзистенциалами, например *Lichten*, *Lichtung* («просветление», «светлота»). Назначение истины – просветлять, а не соотносить механически «слова» и «вещи», вещи и пропозиции, вещи и высказывания. Это одно из отличий взглядов М. Хайдеггера и концепций логических позитивистов во главе с Л. Витгенштейном. Например, в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн утверждал, что

«указание всех истинных элементарных предложений полностью описывает мир» (4.26). Неужели комбинаторика положения вещей на основе индуктивного умозаключения действительно способна охватить мир? В этом качестве световые метафоры могут быть поняты как просветляющее событие истины, которая параллельно и открывает и затворяет свет бытия. Язык собирается в событие, именно так обнаруживается его сущность. Поэтому событие перевода заставляет вслушаться в звон языка. Возникшие в этой стихии изначальные слова или «слова–первенцы» «переносят нас на новый берег» языка. Согласно мысли М. Хайдеггера, такими изначальными словами, первословами могут быть слова изначальных мыслителей или элементы поэтических произведений (ср. «нет в этих медленных, инертных преображеньях естества / залог бессмертия для смертных, первоначальные слова» Н. Гумилев. «Природа»).

Хайдеггер утверждает, что в любом разговоре «господствует изначальный перевод» (*waltet ein ursprüngliches Übersetzen*) [4, с.36; 8, s.17]. *Таким образом, Хайдеггер понимает язык (метаязык) как онтологическую изначальность с возможностью самотрансцендирования, метапозиционирования.* Если вспомнить метафизику И. Канта, который не ставил проблему метаязыка как такового, то если допустить такую постановку вопроса, то это звучало бы как априорность способности к языку. Эта изначальность или априорность идеальна не в смысле идеи, а в смысле *physis*. Именно при постановке вопроса об изначальности философского мышления как факте европейской культуры возникает другой вопрос - о природе этой изначальности. И здесь имеет смысл допустить тавтологию, сказать: природа изначального мышления есть природа, *physis*. Альтернативой метаязыковой изначальности может быть *logos*. Но в учении Хайдеггера *physis* и *logos* – две стороны одной медали.

Говоря о слове, как о *Sage*, М. Хайдеггер гипостазирует эту языковую сущность. «Сказ» или поэтическое слово наделены предикатами живого: поэтическое слово, собранное из единичных слов, слово как сказ «мыслит», «строит», «любит». Что такое это «собрание» сказа, конструирование из него стихотворения или песни? Такое собрание или монтаж напоминает собрание «вещи», о котором М. Хайдеггер говорит в «Истоке художественного творения». Гипостазирование сущности сказа аналогично реификации акта творения в вещи. Творение же есть Слово, Логос. Круг замыкается благодаря понятию Слова. Слово сказывается. Так образуется герменевтический круг.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гумбольдт, В. фон.* Избранные труды по языкознанию / *В. фон Гумбольдт.* – М. : Прогресс, 2000. – 400 с.
2. *Лотман, Ю. М.* Статьи по семиотике культуры и искусства / *Ю. М. Лотман.* – СПб: Академический проект, 2002. – 544 с.
3. *Хайдеггер, М.* Гераклит. Начало западного мышления / *М. Хайдеггер.* – СПб. : Владимир Даль, 2011. – 503 с.
4. *Хайдеггер, М.* Парменид / *М. Хайдеггер.* – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 383 с.
5. *Хайдеггер, М.* Работы и размышления разных лет / *М. Хайдеггер.* – М. : Гнозис, 1993. – 459 с.
6. *Юнг, К.Г.* Синхроничность : акаузальный объединяющий принцип // Синхроничность. – М. : «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997.
7. *Heidegger, M.* Gesamtausgabe. Band 12. Unterwegs zur sprache. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985. – 262 s.
8. *Heidegger, M.* Gesamtausgabe. Band 54. Parmenides. Zweite Auflage. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992. – 252 (257) s.

