

Андрій
Дахній

МОВА І МОВЛЕННЯ ЯК ПРЕДМЕТ ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА

Вступні зауваги

В історико-філософській царині, де неодмінною складовою є практика творення найрізноманітніших класифікацій, схем, «рубрикацій», розмежувань, диференціацій, існує, зокрема, й чимало випадків ретроспективного поділу творчості того чи того мислителя *на певні періоди* залежно від того, як змінювалися його пріоритети й акценти: скажімо, заведено говорити про два періоди — «докритичний» та «критичний» — в інтелектуальній спадщині Імануїла Канта, про дві фази мислення Огюста Конта (відповідно, щодо «позитивної філософії» та «позитивної політики»), про «молодого» Маркса і Маркса періоду «Капіталу», про три стадії у творчості Фридриха Ніцше («романтико-песимістичний», «скептично-позитивістський» та «власне ніцшеанський»), про дві різні частини творчого доробку Людвіга Вітгенштайна (періоду «Логіко-філософського трактату» та «Філософських досліджень») тощо.

А проте, попри всі наявні відмінності, які вказують, очевидно, на специфіку *будь-якого* філософського пошуку (вона полягає в усвідомленні «скінченності, яка вимагає невпинного перевертання думки» [Гронден, 2011: с.15]), у кожному з названих і подібних випадків зберігається водночас певна *тяглість*, збереження якихось елементів попереднього досвіду і, що істотно, інтересу до *однієї й тієї самої проблематики*.

Якщо брати до уваги останній наведений випадок, тобто випадок Л. Вітгенштайна, то можна зауважити, що, незважаючи на справді дуже суттєві розбіжності у поглядах австрійця залежно від того, який період творчості ми беремо до уваги (конкретніше: в «ранній» період мислитель зосереджений на *семантично-синтаксичному* аспекті мови, шукає щось на кшталт «ідеальної мови», у «пізній» — досліджує передусім *прагматичний* аспект мови, відповідно, наголошує на «родинних подібностях», висуває теорію «мовних ігор»), предмет філософських пошуків залишається, по суті, той самий: *мова*.

Стосовно ж Мартина Гайдегера, погляди якого піддано аналізу в цій статті і творчість якого також зазвичай поділяють на вельми відмінні один від одного два періоди, розділені знаменитим поворотом («die Kehre») 1930-х років, то, очевидно, ніхто не наважиться стверджувати, що головні дослідницькі інтереси німця спрямовані на проблеми філософсько-лінгвістичного плану. Якщо й існує «наскрізна тема» його праць у різні роки творчості, то, на відміну від Вітгенштайна, який, по суті, обмежувався проблематикою мови (і цим значною мірою «показав приклад» для подальшої аналітичної філософії), фрайбурзький мислитель у центр своїх досліджень незмінно висував проблему *буття*, буттєве питання було «лейтмотивом» усього його мислення.

Водночас зауважимо: *проблема мови* теж належала до важливих об'єктів досліджень Гайдегера, причому у так званий «пізній» період його творчого шляху вона на якийсь час навіть стала ключовою і, до речі, він аналізував її тоді значно *інтенсивніше*, ніж на ранніх етапах мислення. І справді, якщо німецького філософа якоюсь мірою і асоціюють з проблематикою мови, то це є найбільш характерним саме у час *після «повороту»* (про небезпідставність такого висновку може свідчити хоча б назва одного з найвідоміших «пізніх» текстів філософа — «Дорогою до мови»).

Про проблематизацію мови і «мовні труднощі» Мартина Гайдегера

Зважаючи на висловлене в попередньому абзаці, можемо припустити, що наша спроба зосередитися на проблемі мови саме у «*раннього*» Гайдегера може видатися, якщо розглядати її у контексті «ієрархії пріоритетів», дещо спірним, сумнівним дослідницьким наміром.

Ба більше: проблематичність такої спроби можна припускати з огляду на ще одну обставину: погляди фрайбурзького філософа і особливо мова, в якій їх формульовано (як правило, йдеться знову ж таки про мову «раннього» Гайдегера), незрідка наражалися на критику, інколи вельми нищівну, саме з боку мислителів, сказати б, «лінгвістичного» спрямування (йдеться передусім про логічний та лінгвістичний варіанти неопозитивізму, які за часів «раннього» Гайдегера набули значного поширення). Зокрема, до репрезентантів таких поглядів належали вже згадуваний на початку статті Людвіг Вітгенштайн, Мориц Шлік, Рудольф Карнап та багато інших.

Так, Р. Карнап, вдаючись — з позицій неопозитивізму — до радикальної критики метафізичного мислення як такого, переконливе свідчення останнього побачив саме у текстах фрайбурзького філософа (конкретніше, у праці 1931 року «Подолання метафізики за рахунок логічного аналізу мови», надрукованої в органі Віденського гуртка, журналі «Erkenntnis», неопозитивіст спробував продемонструвати уразливість метафізики та її неспроможність висловлювати істинні речення про суще, піддавши скрупульозному аналізу уривок із Гайдегерової праці «Що таке метафізика?» (1929), де, зокрема, увагу зосереджено на проблемі ніщо, на його привідкриванні у стані жаху і на явищі ніщоювання, неантизації). Карнап характеризує відповідні речення як *псевдоречення* і показує, що можливість їхнього утворення ґрунтується на *логічних вадах мови*, відповідно, на неправильному розумінні мови [Карнап, 2001: с.50–53]. Тобто, виходячи з такої неопозитивістської логіки, треба буде визнати, що філософія авторів на кшталт Гайдегера є неспроможною через *хибне використання мови*. А звідси легко припустити, що будь-які рефлексії того ж таки Гайдегера стосовно самої мови позбавлені щонайменшого змісту, а тому мають бути відкинуті, еліміновані.

Примітно, що неопозитивістська критика мови і самого стилю мислення Гайдегера не є єдино можливою. Його мову, а разом і його ідеї, нехай із дещо інших позицій та в значно пізніші часи, критикували і представники Франкфуртської школи, зокрема, Теодор Адорно і Юрген Габермас, що найбільше проявилось, відповідно, в «Жаргоні автентичності» (1964) та «Філософському дискурсі Модерну» (1985).

Крім того, не можна залишити поза увагою і радикальну критику Гайдегерової мови з боку тих авторів, які через свою професію приділяють мові принаймні не менше уваги, ніж філософи: йдеться, зокрема, про визначних *письменників* (причому німецькомовного світу) — Томаса Бернгарда, Гюнтера Граса, а надто Томаса Мана (якщо конкретніше, вона прозвучала у листах письменника до теолога Пауля Тіліха [Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2002]).

Сюди ж можна додати також критичні позиції багатьох *філологів*, передусім «класичних», які мали претензії як до Гайдегерових перекладів текстових фрагментів чи окремих понять зі спадщини давньогрецьких мислителів (претензії зводні головню до того, що замість строгих перекладів там мали місце *інтерпретації*), так і до мови самих текстів філософа: можемо згадати й іронічну, хоча й цілком доброзичливу, репліку одного з них — російського філолога Сергія Аверинцева: «Гайдеггер пише не німецькою, а гайдеггерівською!» [Гаспаров, 2003: с.391].

Ба більше, дуже специфічна філософська мова Гайдегера викликала у багатьох дослідників настільки різке неприйняття, що вони називали його мислення «окозамилуванням», «грою в слова», «штучним творенням магічних темнот», «філософською містифікацією», «збиванням піни», «шумовинням» тощо.

Отож, такого роду висловлювання свідчать про вельми критичне ставлення до мови Гайдегера з боку представників і філософської, і літературно-філологічної сфери (не виглядає перебільшенням твердження, що, поряд із загальновідомими звинуваченнями автора «Буття і часу» в «націонал-соціалістичній» ангажованості, саме питання мови його текстів сприймають вкрай критично, воно належить до найбільш контраверсійних і стоїть, так би мовити, на другому місці у «списку гріхів» філософа, залишається другим за вагомістю «подразником» для середовища його опонентів).

Втім, майбутній розвиток західного мислення (який, так би мовити, все «розставив на свої місця») засвідчив, що рефлексії Гайдегера стосовно мовної проблематики виявились вельми суттєвим чинником філософських дебатів другої половини ХХ — початку ХХІ сторіччя. Тому, хоч наведену вище критику не варто ігнорувати, остання все ж не здатна ні поставити під сумнів філософську спроможність Гайдегера та його своєрідну мову, ні релятивізувати інтерес до осмислення ним самої проблематики мови. А отже, навіть зважаючи на достатню численність наведених вище випадів на адресу філософа, наважимося стверджувати, що дослідження Гайдегерових рефлексій стосовно мови, хай і висловлених його дуже специфічною мовою, не лише виправдане, але й конче потрібне — надто у тому випадку, якщо йдеться про осмислення філософського погляду на феномен мови за новітньої доби і особливо якщо зважити на Гайдегерові впливи у цьому плані на подальше західне мислення, принаймні у ситуації з такими напрямками, як *філософська герменевтика, неопрагматизм, деконструктивізм* (на рівні персоналій достатньо назвати, відповідно, Ганса-Георга Гадамера, Річарда Рорті, Жака Деріда).

Коли ж робити диференціацію вже всередині самої спадщини мислителя, «дотичної» до проблематики мови, то треба буде визнати, що підходи «раннього» Гайдегера (інакше кажучи, за часів становлення його проекту герменевтичної феноменології) є значно ближчими до *антропологічної* проблематики, ніж його погляди пізніших часів.

Мова як предмет рефлексії «раннього» та «пізнього» Гайдегера

Підкреслимо ще раз: саме мова, незважаючи на безумовний пріоритет «буттєвого» питання, залишалася вельми важливою темою філософської рефлексії Гайдегера впродовж усього його філософського шляху, в тому числі і для аналізованого нами в цій статті «раннього» етапу його творчого шляху.

Так само ще раз наголосимо: наша зосередженість саме на одному з етапів творчості мислителя важлива з огляду ось на яку обставину: подібно до того, як відрізняються між собою головні загальнофілософські пріоритети і підходи Гайдегера у час *до* «повороту», з одного боку, і в період *після* нього, з іншого боку, так само існує суттєва різниця між сприйняттям та

експлікацією мовної проблематики фрайбурзьким філософом залежно від *періоду* осмислення ним відповідного феномена.

Кажучи конкретніше, в «ранній» період німець більше тяжіє до тлумачення *мови* у вимірі *мовлення* людини (на той час мову та мовлення він зіставляє між собою в різних аспектах), тобто в контексті *екзистенційно-антропологічної проблематики*, в інтерсуб'єктивному, комунікативному, соціальному вимірі.

Натомість у «пізній» період наголос зроблено на «когнітивному» вимірі досвіду мови, остання немовби «субстанціалізується», стає тим, що підпорядковує собі людину (при цьому істотно спадає інтерес до «діяльнісних» аспектів мовлення), у кінцевому підсумку тематизовано здатність почути та зрозуміти *мову буття* [Trawny, 2003: S.122], або, інакше кажучи, відгукнутися на поклик буття, який іде з мови, позаяк вона є «оселею», «домівкою», «домом» буття («das Haus des Seins»); і в цьому випадку вже не людина говорить мовою, а мова — людиною. Мова «гіпостазується», перетворюється на всеосяжну «величину».

У контексті такого розрізнення варто зробити таке «текстологічне» уточнення: «ранній» Гайдегер докладно говорить про проблематику мови лише у «Бутті і часі» (найдетальніше — у 33-му та 34-му параграфах); тим часом спроби досліджувати мову у «пізній» етап простежуємо у цілій низці праць — і в «Листі про гуманізм» (1947), і в «Дорогою до мови» (1959), і у виданому посмертно «пізньому» *opus magnum* — «Питаннях філософії» (1989).

Звісно, відмінність впадає у вічі і на лексичному, поняттєво-термінологічному рівні. Так, для Гайдегера періоду «Буття і часу» вельми вагомими є ті поняття, що актуалізуються в контексті *екзистенційності* й *комунікативності*. Це поняття на кшталт «мовлення» (Rede), «балаканина» (Gerede), «вислів» (Aussage) «повідомлення» (Mitteilung), «тлумачення» (Auslegung), «інтерпретація» (Interpretation) (саме ж поняття «мова» (Sprache) на той час він вживає ще відносно рідко, але воно стає центральним у «пізнього» Гайдегера). Проте названі поняття майже безслідно зникають з лексику «пізнього» Гайдегера (він до них, по суті, не повертається, як, і це логічно, не повертається до «екзистенціалістського» лексику та до «екзистенційних» проблем загалом).

Після «повороту» Гайдегер не просто тлумачить мову як «дім буття» (зокрема, в «Листі про гуманізм»), він не втомлюється повторювати, що у справі наближення до буття філософія має співпрацювати з поезією, мислителі та поети дуже потрібні одні одним [Reijen, 2009: S.111]: за логікою «пізнього» Гайдегера, поезія не гірше за філософію здатна висловити найглибші думки, тільки на свій манер, своїми засобами; понад те, поезію він наділяє здатністю формувати нове знання, віднаходити «істину буття».

Утім, за всіх відмінностей щодо наголосів, розставляваних у різний час Гайдегером, його філософія — це не так філософія *мови* (хоч таке словосполучення є доволі поширеним, надто у варіанті «герменевтична філософія мови» [Demmerling, 2001: S.90]), як філософія у *мові*.

Дослідження мови (мовлення) з боку «раннього» Гайдегера як результат герменевтизації феноменології

Коли ми зосереджуємося на сприйнятті феноменів мови і мовлення у «раннього» Гайдегера, тобто в рамках його екзистенціально-онтологічного проекту, то при цьому не можемо обійтись без усвідомлення тієї обставини, що цей проект постав як результат трансформації рефлексійної феноменології Гусерля у феноменологію герменевтичну.

Нагадаємо: всупереч сприйняттю новочасною метафізикою світу як такого, що протистоїть людині, що являє собою наявний об'єкт стосовно суб'єкта (а тому сприймається в категоріях підкорення і запанування над ним — саме до цього тяжіє, на думку Гайдегера, суб'єктоцентрична парадигма Модерну), герменевтична феноменологія сприймає світ як конститутивно пов'язаний з людським буттям, у цій «герменевтично-феноменологічній» парадигмі об'єкт залежить від суб'єкта, але й суб'єкт — від об'єкта, ось-буття (*Dasein*) та світ не є самі для себе існуючі об'єкти. При цьому людське буття сприймається як *розімкнене*, відкрите щодо різних можливостей, але щоразу належить брати до уваги ситуацію *фактичності* та *історичності*: образно кажучи, сцена, на яку виходить людина, задалегідь уже існує. За такого підходу інтерес сфокусовано на повсякденному поведженні зі світом і на його «первинності» щодо будь-яких форм теоретизування. У термінології Гайдегера, утверджується примат підручності (*Zuhandenheit*) стосовно наявності (*Vorhandenheit*). *Dasein* вступає у стосунок зі світом як із підручним, «*Dasein* не є щось наявне», йдеться в «Бутті і часі» [Heidegger, 1986: S.143].

За своєю суттю світ підручного є *соціальним* світом. «На основі цього *спільного* буття-у-світі світ є завжди вже той, який я ділю з іншими. Світ *Dasein* є *спів-світом*. Буття-в є *спів-буття* з іншими» [Heidegger, 1986: S.118]. Звісно, звідси випливає вагомість інтерсуб'єктивності, яка і репрезентує себе в акті мовлення.

Водночас долається і примат теоретичного, яким детермінувалося не лише метафізичне мислення, але й трансцендентальна феноменологія Гусерля. Згідно з автором «Буття і часу», теоретичне неминує вказує на до-теоретичний вимір, тобто будь-який теоретичний опис світу чи якогось із його сегментів є чимось похідним від практичного поведження людини з цим світом. Отож, теоретичне виникає після практичного, подібно до того, як дослідження у модусі наявного виникає на підставі сприйняття підручного; цікаво, що тут «рукою подати» до прямої кореляції: «теоретичний» погляд бачить світ як наявний, а «практичний» — як підручний.

Отож, перш ніж прийти до проблеми мови (і мовлення), понад те, зробити цю тематику однією з центральних у своїх пошуках, Гайдегерові треба було спочатку відійти від звичних уявлень трансцендентальної, рефлексійної, методичної феноменології і перейти до її *герменевтичного* варіанта

(детальніше про це див.: [Дахній, 2012]). І тільки на цій герменевтично-феноменологічній основі стала можливою постановка питання про специфіку Dasein, екзистенції, про «екзистенціали» (звісно, важко собі уявити, щоб Гусерль всерйоз займався б такого роду поняттями).

Рішуче елімінуючи проблематику свідомості, переходячи від дослідження актів свідомості до аналізу Dasein, від «філософії свідомості» до інтуїтивного розуміння повсякденного буття-у-світі, від «інтенційності» до «турботи», від дистанційованої дескрипції до «ангажованого» витлумачення (на специфіці цього переходу докладно зупинявся, зокрема, російський дослідник В. Молчанов [Молчанов, 2007: с.133–141]), Гайдегер невідворотно зіткнувся з проблемою мовлення як одного з екзистенціалів, завдяки яким виявляється специфіка, природа цього Dasein. Мовлення вкорінене в буттєвій конституції ось-буття. Звісно, вже саме по собі звертання уваги на *герменевтичну ситуацію* імплікує історичний та «праксеологічний» чинники (від яких Гусерль, знову ж таки, намагався звільнитися).

Подібно до того, як Гайдегер виходив із засади темпоральної динамічності і вважав за потрібне не розглядати буття як щось вічне і незмінне, а тлумачити його в горизонті змінного й динамічного часу, так само і мову у цей «ранній» період він сприймав не як застиглу систему непорушних правил і норм, а як те, що в якості мовлення використовується Dasein у повсякденному співбутті з іншими і слугує для артикуляції розуміння й тлумачення себе та світу.

Отож, у «Бутті і часі» Гайдегер досліджує проблему мови в рамках *феноменології (і герменевтики) повсякденності*, спираючись при цьому на аналітику Dasein, ось-буття як буття-у-світі, а за такого підходу проблематика мови, по суті, перетворюється на проблематику мовлення.

Мова і мовлення

До термінологічного розрізнення мови (Sprache) і мовлення (Rede) Гайдегер вдається, вже «заставши» поважну традицію такої диференціації в німецькомовній культурі (у цьому розумінні можна говорити про актуалізацію важливої для філософа ідеї «фактичності», «закиненості» до контексту його власної «закиненості» в німецькомовну культурну традицію). Чи не першим крок у цьому напрямку зробив у «Поезії та істині» найбільший німецький «класик» — Йоган Вольфганг Гете. Відповідну цитату наводить в енциклопедичній статті, вміщеній у «Європейському словнику філософій», Паскаль Давід: «Schreiben ist ein Mißbrauch der Sprache, stille für sich lesen ein trauriges Surrogat der Rede», тобто «Писання — це зловживання мовою, читання про себе пошепки — це жалюгідний замітник мовлення» [Давід, 2011: с.165] (у цих словах Гете нас, звісно, більше цікавить не декларована тут недовіра до писання чи прихильність до античної та середньовічної традиції читання вголос, а, власне, саме поняттєве розрізнення).

Кажучи дещо спрощено, цей дискурс імплікує розуміння мови як закритої в собі системи знаків, з одного боку, та мовлення як феномена людського життя, з іншого. Як висловився той самий П. Давід, маючи на увазі філософію Гайдегера, «Rede» краще за «Sprache» підходить для того, щоб «підкреслити екзистенційний характер мовлення, оскільки воно сприймається в перетині слів» [Давід, 2011: с.165]). Мовлення завжди налаштоване на артикулювання певного змісту, який, знову ж таки, первинно з'являється не як поняття філософії мови, а як результат (само)розуміння і (само)вितлумачення буття-у-світі. Мовлення сприймають як засадовий вимір мови, його пов'язують зі співбуттям [Trawny, 2003: S.120], воно постає як зверненість до Іншого, імплікує вихід на інтерсуб'єктивний, соціальний рівень.

Водночас треба розуміти, що німецький філософ все ж не схильний до протиставлення, «антагонізації» мови та мовлення, йдеться радше про їхнє об'єднання, ніж протиставлення. Ось дві цитати з «Буття і часу»: «Назовні-вимовленістю мовлення є мова» [Heidegger, 1986: S.161]; «Екзистенційно-онтологічним фундаментом мови є мовлення» [Heidegger, 1986: S.160].

Цей фундамент може бути віднайдений у вже згадуваних вище вимірах *спієбуття з іншими та підручності*. За словами німця Яспера Ліптова, «мовне значення можна пояснити виходячи з нашого “щоденно стурбованого поводження” з мовними висловлюваннями як “внутрішньосвітовим підручним”» [Liptow, 2009: S.36]. Або, як зазначає вітчизняний дослідник А. Богачов, у Гайдегера ми простежуємо «розуміння підручності мови, яка має вказувати на горизонт мовлення так само, як кожне підручне указує на свій світ» [Богачов, 2011: с.238].

Мовлення як екзистенціал і його зв'язок із находженістю та розумінням

Мовлення, будучи «екзистенціалом», тобто належачи до ключових феноменів людського буття, є *праксеологічним* виміром мови. Джерелом мовлення є Dasein, наше буття тут і тепер, пов'язане із конкретною, неповторною герменевтичною ситуацією буття людини. Останню ж сприймають як таку фактичну й історичну істоту, яка прагне витлумачити, проінтерпретувати своє буття, і робить вона це, ясна річ, засобами мови, проте залишається тісно пов'язаною з *до-мовною практикою*.

Тому Гайдегер наголошує на зв'язаності екзистенціалу мовлення з екзистенціалами *находженості* та *розуміння*. Всі вони, маючи спільне походження, є проявом нашого, людського способу *бути* (в суто генеалогічно-антропологічному плані слід відзначити, що починаючи ще з античності, зокрема з Діогена Аполонійського, мовлення, поряд з прямоходінням чи вмінням виготовляти знаряддя праці, через вивільнення рук, сприймали як визначальну характеристику існування людини (до речі, Гайдегер зосереджував увагу на тому, що греки, використовуючи поняття «мовлення», не мали слова на позначення «мови»); вже тоді, в досократичній Греції, при-

йшло усвідомлення того, що людина є єдиною істотою, яка наділена здатністю володіти словом як божественним знаряддям).

При цьому важливо розуміти, що буття людини, або Dasein, ось-буття, не *має*, не *володіє* мовленням (як не володіє воно також екзистенцією, находженістю, розумінням тощо), а *є* мовленням (відповідно, екзистенцією, находженістю, розумінням тощо).

Висловлюючись специфічною Гайдегеровою термінологією, можна було б сказати, що в цьому разі важливо дістатися до *онтологічно-екзистенційних* умов можливості мовлення як буттєвої структури Dasein. Мовлення імпліцитно присутнє в рамках аналізу Dasein, ось-буття як буття-у-світі. Тобто мовлення не можна збагнути поза контекстом розуміння Dasein як буття-у-світі, мовлення між людьми зумовлене їхнім спільним буттям, спільними інтересами, які спрямовані до розуміння світу «підручності» і світу інтерсуб'єктивних зв'язків. Тому будь-яке вчення про мовлення (мову) чи про значення мусить бути закоріненим в *онтології ось-буття*, а також *буття-з*. Екзистенціальні структури, якими є буття-у-світі та буття-з, — первинна основа, на якій тільки й може вкорінитися «мовленнева діяльність», інакше кажучи, ці структури і є вказаними вище екзистенційними умовами можливості мовлення як онтологічної структури Dasein.

Мовлення виявляє, артикулює себе, зокрема, у вислові, а останній можливий лише виходячи з досвіду перебування Dasein в історично визначеному світі, з його зумовленості світом, і в цьому розумінні вислів не може мати цілковитої автономності. «Вислів не є вільноширяльною поведінкою, він не здатен сам від себе розкривати первинно суще взагалі, а тримається завжди вже на базисі буття-у-світі» [Heidegger, 1986: S.156].

Гайдегер виокремлює чотири конститутивні моменти мовлення: 1) прощо мовлення (обговорюване); 2) говорене як таке; 3) повідомлення; 4) звістка [Heidegger, 1986: S.162]. На думку філософа, жодна із цих екзистенціальних структур мовлення не має бути недооціненою чи, тим паче, елімінованою. Якщо в перших двох моментах йдеться про *семантичний* вимір мовлення, то два останні наголошують на його *інтерсуб'єктивному, соціальному* моменті. Власне, щодо повідомлення, то воно артикулює розуміння Dasein саме як буття-з. Втім, на цій підставі не слід спокушатися редукувати мовлення лише до здатності передавати чи отримувати інформацію, чи нею обмінюватися, тобто в розумінні посередництва в її розповсюдженні; мовлення як повідомлення вможливує також чимало інших наших інтенцій: нашу згоду, відмову, заклик, застереження й та ін.

Повертаючись до екзистенціалів *находженості, розуміння і мовлення*, варто вказати на їхню дуже тісну пов'язаність між собою (деякою мірою можна навіть говорити про їхню своєрідну «триєдність»). Про цю кореляцію свідчить факт використання Гайдегером одного симптоматичного словосполучення в «Бутті і часі»: німець говорить про конституційованість розімкненості Dasein «находжено-розуміючим мовленням» (befindlich-ver-

stehende Rede) [Heidegger, 1986: S.170]. Отже, мовлення, будучи специфічним способом буття людини у світі і «вихідним екзистенціалом розізнаності», поряд зі знаходженістю і розумінням, є якраз «артикуляцією зрозумілого» [Heidegger, 1986: S.161].

Водночас знаходженість, мовлення і розуміння, незважаючи на вказану вище інтегрованість, варто диференціювати під кутом зору головної спрямованості «життєвої інтенції»: зокрема, слухним видається «класифікаторський» погляд німецького дослідника Кристофа Демерлінга, який *находженість* (разом із настроєм і страхом) тлумачить як прояв життя «збуджуваного» (affiziertes Leben), *розуміння* (разом із тлумаченням) — життя «проектного» (entwerfendes Leben), а вислів, мову і *мовлення* — життя «артикульованого» (artikuliertes Leben) [Demmerling, 2001: S.101–112]. Дотримуючись цієї логіки, можна було б сказати, що спочатку ми, перебуваючи у світі, «збуджуємося», на цій основі щось розуміємо, а відтак — «проектуюмо», а проєктоване за допомоги мовлення (яке, звісно, є невіддільним від мови) «артикулюємо». Інакше кажучи, наше мовлення артикулює те, що ми розуміємо, а розуміємо ми щось за умови, що знаходимося у світі, який розмикається перед нами чи то в «підручний», чи то в інтерсуб'єктивний спосіб. Як бачимо, всі названі екзистенціали немислимі один без одного, становлять моменти однієї цілості.

Ще одна обставина, важливість якої усвідомлюється під кутом зору кореляції між знаходженістю та розумінням. Екзистенціал знаходженості вказує на нашу «вкоріненість», пов'язаність із місцем, локусом, водночас він близький до того, що прийнято корелювати із «закиненістю» (втім, ми не обираємо не тільки батьківщину, батьків, але й стать, добу, коли народжуємося, тощо). Водночас, за всієї нашої детермінованості «зовнішніми чинниками», Dasein, ось-буттю притаманні такі риси, як динамічність, здатність до розвитку, еволюції, спрямованість до реалізації якоїсь із наявних можливостей, проєктування. Врешті-решт людське існування постає як «закинений проєкт» (geworfener Entwurf), бо перебуває між фактичністю і проєктивністю; будь-яка проєктивність є можливою лише на тлі закиненості. Таким чином, критерії артикуляції сенсу виростають, з одного боку, із фактичності Dasein, його зануреності у світ, а з іншого — з такої екзистенціальності Dasein, яка себе проєктує, спрямовуючись до наявних можливостей (до речі, тільки на цій подвійній основі — закиненості та проєкту, знаходженості та розуміння, фактичності та екзистенційності — можна збагнути відому Піндарову фразу: «Стань тим, чим Ти є!»). У підсумку ми бачимо, що екзистенціали знаходженості та розуміння несила адекватно збагнути, якщо не взяти до уваги співвідношення між закиненістю і проєктивністю.

Ясна річ, оскільки мова, мовлення артикулюють зрозуміле, то їх не можна відривати від екзистенціалу розуміння, неприпустимо «жертвувати» останнім на користь, скажімо, діяльнісного чинника, як це, приміром, робить угорський дослідник Шаба Олай, наполягаючи на тому, що, мовляв,

Гайдегерові ходи думки про розуміння і тлумачення лише позірно належать до контексту мови, а насправді становлять суттєву частину його *теорії дії* [Olay, 2009: S. 47]. «Використання мови, — пише угорець, — чітко вписується в контекст дії і навряд чи залишає простір для самотньої незв'язаності і свободи мови» [Olay, 2009: S. 59].

За такого підходу не тільки занадто різко протиставляють одне щодо одного мову та мовлення, але й абсолютизують прагматистську перспективу розгляду проблеми. Проте, оскільки ця перспектива залишається поширеною, докладніше звернімо увагу на її витоки та специфіку.

Прагматистська перспектива тлумачення (Р. Рорті)

Одним із перших, хто у тлумаченні філософії «раннього» Гайдегера запропонував прагматистський тип інтерпретації, був американський філософ Ричард Рорті. При цьому треба визнати, що американець цілком слушно досліджує «прагматистську» складову спадщини фрайбурзького філософа на тлі еволюції його мислення, простежуючи відмінність між «раннім» та «пізнім» Гайдегером. Зосереджуючи увагу саме на розумінні німцем природи мови і мовлення (до того ж Рорті уміло зіставляє еволюцію мислення автора «Буття і часу» з еволюцією мислення Л. Вітгенштайна), неопрагматист констатує істотну близькість між «раннім» Гайдегером та «пізнім» Вітгенштайном: йдеться у першу чергу про зосередженість обох не стільки на семантико-синтаксичному, скільки на *прагматичному* аспекті мови (звісно, крім зазначеної схожості, існують підстави і для цілої низки інших паралелей: вказаний на початку статті чинник «наскрізної» проблематики, фрагментарний характер їхніх найвизначніших творів — Гайдегерового «Буття і часу» та Вітгенштайнових «Філософських досліджень», прагнення «діагностувати» головний дефект у мисленні їхньої доби і, відповідно, шукати самотню «терапію», зрештою, найбільший вплив саме цих двох мислителів, до речі, ровесників (обидва народжені 1889 року), на філософію ХХ сторіччя — між іншим, усі ці подібності слушно підмічає Дитер Генрих [Henrich, 2011: S.91–104]).

У «раннього» Гайдегера, як згодом і у «пізнього» Вітгенштайна (а ще пізніше, вже у другій половині ХХ сторіччя, — у Ганса-Георга Гадамера, Дональда Дейвідсона та ін.), увагу звернено передусім на комунікативний, діалогічний, мовленнєвий, «праксеологічний» вимір мови.

«Його (Гайдегера. — А. Д.) Dasein є невіддільним від мови і наскрізь соціальне. Те, що він говорить про соціоісторичний характер Dasein, цілком збігається зі словами пізнього Вітгенштайна про мову: коли за допомоги метафізики ми намагаємося надати мові властивість трансцендентності, ми обманюємо самі себе, стаємо [несправжніми] *uneigentliche*» [Рорті, 1991: с.122]. Крім того, Рорті підкреслює здатність обох критично переосмислювати спадщину своїх «натхненників», учителів: «Ранній Гайдегер і

пізній Вітгенштайн відкидали допущення (спільне для їхніх попередників, відповідно Гусерля і Фреге), що соціальна практика, зокрема, вживання мови, може отримати незвичне, специфічно філософське пояснення в термінах умов можливості» [Рорти, 1991: с. 129].

Як стверджує американський філософ, по-прагматистському налаштований молодий Гайдегер був схильний вбачати у словах передусім інструменти, знаряддя, засоби. «Першою спробою знайти не логоцентричний, не онтологічний спосіб мислення я вважаю так званий «прагматизм» першої частини «Буття і часу», де стверджується первинність [підручного] *Zuhanden* у стосунку до [наявного] *Vorhanden* і невіддільність *Dasein* від його [проектів] *Entwürfe*» [Рорти, 1991: с.128] (власне, про названі аспекти — «підручність» та «проективність» як наслідки «розмикальної» природи *Dasein* — у статті йшлося вище).

Проте, поділяючи ідеї «раннього» Гайдегера, Рорти рішуче повстає проти пізніших ідей німця. Неопрагматист стверджує, що «пізній» Гайдегер (як, втім, і «ранній Вітгенштайн») більше тяжів до гіпостазування мови, до чогось на кшталт «ідеальної мови». Якщо у «Бутті та часі» термін «мова» відіграє вельми незначну роль (а коли він усе-таки трапляється, то підпорядковується до «мовлення» і тим самим до *Dasein*), то після «повороту», за словами Рорти, «акції *Sprache* зростають мірою падіння акцій *Dasein*» [Рорти, 1991: с.131]. Доволі схематично це можна сформулювати так: у «пізнього» Гайдегера на зміну до мовлення *Dasein*, ось-буття приходить мова буття. «Гайдегер відчайдушно намагається мислити різні доми Буття, в яких мешкають людські істоти, як [подарунки Буття] *Seinsgeschenke*, а не як [само-розуміння людей] *Selbstauffasungen der Menschen*» [Рорти, 1991: с.131].

У підсумку Рорти доходить висновку, що «ці два великі філософи (Гайдегер і Вітгенштайн. — А. Д.) зустрілися на середині шляху, прямуючи в протилежні боки» [Рорти, 1991: с.122]. Рорти, ясна річ, перебуває на боці «раннього» Гайдегера і, відповідно, «пізнього» Вітгенштайна, тому його погляд, звісно, дещо спрощуючи, можна було б звести до того, що німець починав правильно, а закінчив помилковими уявленнями, натомість австрієць, навпаки, спочатку потрапив у полон ілюзії, а потім зумів вибратись на істинний шлях, тобто у одного мав місце «регресивний», низхідний рух, в іншого — «прогресивний», висхідний (інакше кажучи, Рорти із задоволенням сприймає динаміку мислення Вітгенштайна — у бік до «прагматизації» і водночас із розчаруванням — філософську еволюцію Гайдегера — у бік геть від «прагматизації» мовного дискурсу).

І все-таки цю спробу Рорти вирізняє намагання абсолютизувати прагматистське начало у Гайдегера, а тому є всі підстави назвати її *редукціоністською*. На недопущення протиставлення мови та мовлення вказував сам Гайдегер. Про амбівалентне ставлення з боку німця до поняття «мова» (всупереч до позиції Рорти з його наголошуванням на «підвищенні акцій мови» щодо «акцій мовлення») вже йшлося вище; крім того, у праці «Дорогою до

мови» Гайдегер писав: «Я вже давно неохоче вживаю слово «мова», якщо лише замислюся над її сутністю» [Гайдегер, 2007: с.127].

Тому має рацію Яспер Ліптов, коли закидає адептам прагматистського підходу (таким дослідникам з англосаксонського світу, як Ричард Дрейфус, Тейлор Карман, Марк Окрент) надто різке і схематичне відривання, унезалежнення мовлення від мови [Liptow, 2009: S.38] (до цього прагматистського «табору» належить, звісно, і згаданий вище Ш. Олай). Тлумачачи проблематику мови в радикально прагматистському ключі, вони сприймають мову та мовлення в такий спосіб, що останні протистоять одне одному. Тим часом мовлення Dasein може існувати лише у тому випадку, коли воно спирається на мову, має її у своєму розпорядженні, звертається до неї як до невичерпного джерела, а мова, своєю чергою, проявляє себе, «актуалізується» через мовлення.

Мовчання, слухання, сумління

Водночас важливими модусами мовлення як екзистенціалу є *мовчання* і *слухання*. На цих феноменах «конститутивна функція мовлення для екзистенціальності екзистенції тільки й стає ясною» [Heidegger, 1986: S.161]. Тому кінце потрібним стає дослідження цих, на перший погляд, «немовленнєвих» феноменів.

Стосовно тематизації мовчання, то у генеалогічному плані (що важливо для будь-якого історико-філософського аналізу) можна припустити впливи на Гайдегера з боку Сьорена К'єркегора (скажімо, простежуване у тексті «Страх і тремтіння» мовчання Авраама в екзистенційному вимірі красномовніше, ніж говоріння Агамемнона; у данського мислителя говоріння розглядається крізь призму іманентності, а мовчання — трансцендентності, тобто у мовчанні «проривається» вирішальний вимір трансцендентного).

Щодо інших джерел, які могли інспірувати Гайдегеровий інтерес до феномену мовчання, то, звісно, не варто ігнорувати і згадуваний ним в одному з автобіографічних есе («Творчий ландшафт: чому ми залишаємось у провінції») досвід мовчання селян-земляків зі Шварцвальда: саме скупі на слова, нерідко супроводжувані мовчанням, розмови із селянами духовно інспірували мислителя, причому нерідко саме у їхньому *мовчанні* він знаходив джерело справжньої мудрості. Вочевидь, це був той важливий екзистенційний досвід, який Гайдегер сприйняв як визначальний для власного розуміння людської ідентичності, а тому цей досвід у підсумку набув теоретичної експлікації, інакше кажучи, *екзистенційний* вимір мовчання переходив у *екзистенціальну* поняттєвість, що виражала феномен мовчання, збагнений у контексті проблематики мовлення як одного з екзистенціалів.

Так чи так, Гайдегер у «Бутті і часі» виходить на рівень тематизації мовчання як вельми суттєвого моменту мовлення. Не забуваймо, що не тільки мовлення, але й мовчання налаштоване на *розуміння*. До речі, тим самим мовчання є екзистенціально чимось зовсім іншим, ніж німотність: хто є

німотним, тобто не спроможним говорити (байдуже, чи втрата здатності мовлення є вродженою, чи набутою), той, відповідно, не здатен і мовчати. Кардинально інший випадок — невпинне говоріння — теж може стати серйозною перешкодою на шляху до розуміння: нерідко той, хто в розмові замовкає, здатен ліпше донести зрозумілість, ніж той, хто говорить, не вгаваючи (до речі, лише у таких випадках, як вважає Гайдегер, мовчання може «підсікати балаканину» [Heidegger, 1986: S.165]).

Звісно, мовчання — це те, що стосується мовлення і не може тематизуватися в контексті мови як лише системи знаків, мовчання постає «на порядок денний» передусім у вимірі спілкування, комунікації, інтерсуб'єктивних зв'язків. Водночас не варто на цій підставі схилитись, знову ж таки, до абсолютизації мовлення і протиставляти його мові (між іншим, симптоматично, що «пізній» Гайдегер теж звертається до проблеми мовчання; за словами голландця Вілема ван Реєна, «ідея мовчання як визначальний спосіб мовлення... супроводжує Гайдегера впродовж усього його життя» [Reijen, 2009: S.105]).

Отже, йдеться не про мовчання як про тишу, не про мовчання внаслідок певних обставин — коли, наприклад, людина чи добровільно, чи через внутрішні або зовнішні обмеження позбавлена можливості брати участь у процесі розмови (скажімо, медитативне мовчання аскета, чи сором'язливе мовчання інтроверта, чи «заціпеніння» людини в ситуації захоплення або, навпаки, страху, чи, тим паче, «фізіологічне» мовчання німотної людини), а про мовчання як акт між актами мовлення, як про те, що «відтіняє», робить «рельєфнішим», вагомішим, глибшим сказане, а водночас робить наголос і на невербальних чинниках: погляді, виразі очей, міміці тощо (принагідно вкажемо на один із виявів такого мовчання в окремій царині: паузу, вміння її тримати як дуже вагомий експресивістський засіб плідно використовують в акторському ремеслі).

Проте існує ще одна напрочуд важлива особливість. У Гайдегера, крім усього іншого, відбувається пов'язування мовчання (і слухання) з покликом сумління. Ось дві цитати з «Буття і часу»: «Поклик мовить у тривожному модусі мовчання» [Heidegger, 1986: S.277]; «Сумління мовить виключно і постійно у модусі мовчання» [Heidegger, 1986: S.273] (цікаво, що цю лінію інтенсивно розвиватимуть після «повороту» «пізнього» Гайдегера: ще одне свідчення, наскільки все-таки тісно переплетені його зусилля, здійснювані впродовж «раннього» та «пізнього» етапів творчості).

Подібне стосується і слухання. Пам'ятаймо, що мовчання являє собою не просто переривання власного мовлення, його зупинку, але й слухання співрозмовника. Слухання як артикуляція сенсу від самого початку, подібно до мовчання, теж налаштоване на розуміння. Зрештою, можна говорити про щось на кшталт феномена мовчання-слухання, за допомоги якого досягається умова можливості розуміння співрозмовника. У будь-якому разі, важко заперечити тезу знаного німецького дослідника Фридриха Вільгельма

фон Германа про те, що «у фундаментальній онтології мови неможливо обійти слухання» [Херрманн, 2001: с.130].

Тому не дивно, що розуміння феномена слухання Гайдегером займає істотне місце і в сучасних спробах аналізувати проблематику мови: один із прикладів — спроба конституювання «Феноменології слухання» сучасним філософом Давідом Еспіне [Espineta, 2009]. До речі, «забуття слухання» (Hörvergessenheit) він сприймає як дуже істотну однобічність західної традиції мислення.

Але не менш важливою за історію є сучасність. У зв'язку з цим слід зважати на ту обставину, що за сучасних умов — у ситуації лавиноподібно збільшуваного масиву інформації, особливо «візуальної» — у людині дедалі більше розвивається розсіяність і водночас атрофується сама здатність до слухання, у-слухання, при-слухання. Тим часом тільки уважне, вдумливе слухання може стати передумовою адекватного, повноцінного, глибокого розуміння. Ми повинні широко бажати зрозуміти співрозмовника — чи це наш сучасник, з яким ми маємо досвід безпосередньої комунікації (цьому особливу увагу присвятив Дональд Дейвідсон з його «інтераціоналізмом»), чи це людина попередніх епох, з якою ми спілкуємося через написаний нею текст у межах певної традиції (у цьому разі на думку спадає передусім мислення Ганса-Георга Гадамера, в якому саме мовна традиція є трансцендентальним горизонтом розуміння).

Мовлення і балаканина

Тематизуючи мовлення, Гайдегер не міг знехтувати суттєвими чинниками, які відкривають цей екзистенціал у зовсім іншому світлі, а точніше, ведуть у протилежний напрямок від того, куди нас спрямовують слухання, мовчання, сумління. Стосовно цього на порядку денному з'являється феномен *балаканини* (Gerede).

Загалом під балаканиною розуміють вживання пустопорожніх фраз, проговорювання модних тем, використання популярних способів висловлювання тощо (нерідко доводиться чути словосполучення на кшталт «пустопорожня балаканина», а у відомій українській приказці існує не менш «знижений» варіант оцінки цього феномена мовлення: «казали-балакали, сіли й заплакали»).

І хоча на початку 35-го параграфу «Буття та часу» Гайдегер декларує бажання уникнути негативної оцінності в судженнях, пейоративності характеристик і говорити про «термінологічно позитивний феномен, який конститує буттєвий спосіб розуміння і витлумачення повсякденного Dasein» [Heidegger, 1986: S.167], все ж у кінцевому підсумку з'ясовується, що «балаканина» є *неавтентичним модусом* мовлення Dasein.

Балаканина, поряд із цікавістю та двозначністю, є тим способом, за допомоги якого Dasein реалізує своє *ось* у вимірі повсякденності, характеризованому як падіння (кожному з цих способів у «Бутті та часі» присвячено

окремий параграф). Отож, балаканину, разом із цікавістю та двозначністю, витлумачено як відпадіння від справжності, автентичності або, за словами Кристофа Демерлінга, як вияв «занепалого» життя (*verfallenes Leben*) [Demmerling, 2001: S.112–114]. У цьому ж ключі Отто Пьогелер вміщує поняття балаканини в контекст відрізнення філософського дискурсу як такого від тих повсякденних феноменів, які в той чи той спосіб «викривлюють» філософське сприйняття. Так, балаканина спотворює філософське мовлення, цікавість тематизується під кутом зору редукування філософування до теорії як до бачення (цілковито занедбуючи «феноменологію слухання»), а, скажімо, у модусі *das Man* прийнято уникати неодмінної для філософа відповідальності за себе [Pöggeler, 2001: S.748].

Важливо розуміти, що, на думку Гайдегера, мовлення (*Rede*) залишає відкритою можливість балаканини (*Gerede*) як «сурогату» мовлення, як поверхового користування ним саме тоді, коли це мовлення здійснюється в рамках публічності. Саме публічність є тим місцем, тим простором, в якому *Dasein* підпадає під владу інших, відчужується від себе, підпорядковується тиранії *das Man*. Треба мати на увазі пряму залежність балаканини від впливу *знеособлювального* начала. «Справа мається так, оскільки так говорять (*man sagt*)» [Heidegger, 1986: S.168]. Легко побачити, що у цьому випадку присутні анонімність (невідомо, хто конкретно говорить) та уникнення будь-якої відповідальності (її перекладено на плечі інших). При цьому балаканина конститується саме у такому говорінні, за допомоги якого первісна відсутність вкоріненості досягає повної знекоріненості [Heidegger, 1986: S.168].

Отже, джерелом знекоріненості є публічність, яку, згідно з фрайбурзьким філософом, виражають інші: «*Dasein* як повсякденне буття з іншими опиняється на побігеньках у інших. Не воно саме є, інші відняли у нього буття» [Heidegger, 1986: S.126]. Коли *Dasein* потрапляє під владу анонімного *das Man*, тоді саме висловлювання на кшталт згаданого вище «*man sagt*» («говорять», «подейкують» тощо) вказують на втрату стосунку до буття, на неавтентичність, на небезпеку «розчинення» людського існування у нав'язуваних ззовні стереотипах поведінки, мовлення і цінностей.

Проте вимір публічності постає стосовно одиничного не тільки як такий, що *знеособлює*, «знекорінює», нівелює: Гайдегер «наділяє» його ще й *авторитарним* характером. Крім того, публічність, попри, здавалося б, створення умов для відкритості, насправді *приховує*. «Публічність затемнює все і видає так приховане за відоме і кожному доступне» [Heidegger, 1986: S.127]. А якщо так, то затемнення, приховування примушує нас вести мову радше про *псевдопублічність*, оскільки замість того, щоб усе просвітлювати, вона все затемнює.

Нарешті, публічність постає і як синонім *приблизності* й *поверховості*. «Балаканина є можливістю все зрозуміти без попереднього засвоєння справи... Балаканина, яку будь-хто може підхопити, не тільки звільняє від завдання справжнього розуміння, але утворює індиферентну зрозумілість, від

якої ніщо вже не закрите» [Heidegger, 1986: S.169]. На підставі вказаної позірної зрозумілості балаканина «стримує будь-яке нове запитування і з'ясування справи і у своєрідний спосіб притлумлює і затримує їх» [Heidegger, 1986: S.169]. У підсумку формується середня чи, радше, посередня зрозумілість.

Цікаво, що «балаканина», за логікою Гайдегера, — це не тільки стереотипне і «конформістське» говоріння звичайних людей про буденні речі. До балаканини, вочевидь, зараховано й обговорення актуальних подій у медіасвіті (де, через «диктат секундних стрілок» і формовану звідси нетерплячість, не лише не дослуховують і свавільно перебивають співрозмовників, чим творять фрази із «обрубаними» кінцями і не доведеними до кінця думками, але й «апріорно» відверто спрощують мову; до того ж гіпертрофована увага до візуалізації (вкотре згадаймо Гайдегеровий концепт «цікавості» з його абсолютизацією «бачення») унеможлиблює потрібну зосередженість, творячи розсіяність слухового порядку). Нарешті, до балаканини, згідно з такою логікою, треба зарахувати і навіть — позірно значно глибші — висловлювання колег-філософів на конференціях, симпозиумах, семінарах.

Як уже йшлося вище, балаканину, на думку Гайдегера, може «підсікати» мовчання [Heidegger, 1986: S.165]. Відтак, якщо «балаканина» виявляє позірність, несправжність, неавтентичність, то мовчання, навпаки, корелює з *автентичним існуванням*.

Кілька завершальних зауваг

У «раннього» Гайдегера дослідження проблематики мови набуває форми експлікації феномену мовлення, передумовою можливості якого є *Dasein* як буття-у-світі (тобто на відміну, скажімо, від аналітичної філософії, яка іде від мови до світу, тут відбувається рух від світу до мови).

Дослідження мовлення стає у Гайдегера можливим на основі здійсненої ним «герменевтичної» трансформації рефлексійної феноменології. Втім, мова потрапляє в поле зору герменевтичної феноменології радше непрямо, опосередковано — як структурний компонент, або як середовище первісного досвіду світу. Відповідно, первісний досвід комунікативного нетеоретичного мовлення є тотожним первісному феноменологічному досвідові світу.

Мовлення є екзистенціалом, який артикулює розуміння людиною себе, її «підручності» та співбуття з іншими людьми. Водночас екзистенціал мовлення, поряд із екзистенціалами «находженості» і «розуміння», не може бути схоплений повноцінно без уваги до таких його модусів, як «мовчання» і «слухання». Останні виявляють і «доповнюють» позитивні аспекти мовлення, сприяють поглибленню сприйняття людиною свого екзистенційного начала, уможлиблюють прихід до автентичності на рівні розуміння та мовлення. Отож, осягнення проблеми інтерсуб'єктивності можливе у Гай-

дегера лише на екзистенціально-онтологічному рівні. Натомість неавтентичність у «поводженні» з мовою з'являється у просторі публічності, яка, впливаючи на людське буття у розумінні творення поверховості, знеособлення та авторитарності, породжує феномен «балаканини».

Звісно, треба розуміти, що проаналізовані у статті погляди на мову і мовлення, висловлені «раннім» Гайдегером, у подальшому зазнали з боку філософа — щодо наголосів, пріоритетів, термінології — суттєвої трансформації. І все ж, хоча погляди німця на мову (залежно від етапу його філософської еволюції) і треба розмежовувати, диференціювати, їх, проте, не варто протиставляти один одному (як це намагаються робити прагматисти). Насправді між Гайдегеровими «раннім» та «пізнім» способами тлумачення мови більше спільного, ніж відмінного, більше спадкоємності, «тяглості», ніж це може видатись на перший погляд (приміром, згадані вище феномени мовчання і слухання Гайдегер тематизував і у свій «пізній» період, тим часом як уже у «раннього» Гайдегера можна знайти спроби пояснити сутність мови виходячи із сутності поезії). У будь-якому випадку, в інтерпретації проблеми мови неприпустимо «редукувати» розуміння Гайдегером мовлення на ранньому етапі до лінгвістичного прагматизму (а, відповідно, його розуміння мови у «пізній» період — до «лінгвістичного ідеалізму»).

Важливо, проте, не лише збалансовано підходити до спадщини «раннього» та «пізнього» періодів творчості філософа і в такий спосіб віднаходити шлях, у загальнішій перспективі, між Сціллою «прагматизму» та Харибдою «лінгвізму», але й бачити, наскільки важливо прив'язувати дискурс мови і мовлення до екзистенційно-антропологічної проблематики, зокрема, скористатися ідеями, які пропонує філософ для розмежування автентичності та неавтентичності, саме під кутом зору проблематики мови, зокрема, усвідомити загрози і небезпеки лінгвістичного плану, які мають походження у просторі публічності і є викликом щодо людської екзистенції в її унікальності й неповторності.

ДЖЕРЕЛА

- Богачов А.* Досвід і сенс. — К.: Дух і літера, 2011. — 336 с.
- Гайдегер М.* Дорогою до мови. — Львів: Літопис, 2007. — 232 с.
- Гаспаров М.* З розмов із С.С. Аверинцевим // Дух і літера. — 2003. — № 11—12. — С. 386—394.
- Гронден Ж.* Поворот в мышлении М.Хайдеггера. — СПб.: Русский Мирь, 2011.
- Давід П.* «Sprache»/«Rede», мова/мовлення? Гайдегер — читач греків // Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Т.2. — К.: Дух і літера, 2011. — С.165—166.
- Дахній А.* Проект герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера в контексті еволюції його мислення. — Вінниця: ВНТУ, 2012.
- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию. Антология. — М.: Университетская книга, 2001. — С.42—61.
- Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. — М.: Территория будущего, 2007. — 456 с.

- Rorti P.* Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // *Философия Хайдеггера и современность*. — М.: Наука, 1991. — С.121–133.
- Херрманн Фр.-В. фон.* Фундаментальная онтология языка. — Минск: ЕГУ; ЗАО «Пропилеи», 2001. — 168 с.
- Demmerling Ch.* Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein // *Rentsch T.* (Hg.) *M. Heidegger «Sein und Zeit»*. — Berlin: Akademie Verlag, 2001. — S.89–115.
- Espinat D.* Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. — 266 S.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.06.2002.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. 16. Auflage. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. — 445 S.
- Henrich D.* Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten. — München: Verlag C.H.Beck, 2011. — 216 S.
- Liptow J.* Zur Rolle der Sprache in *Sein und Zeit* // *Merker B.* (Hg.) *Verstehen nach Heidegger und Brandom*. — Hamburg: Felix Meiner, 2009. — S.27–46.
- Olay S.* Verstehen und Auslegung bei Heidegger // *Merker B.* (Hg.) *Verstehen nach Heidegger und Brandom*. — Hamburg: Felix Meiner, 2009. — S.47–60.
- Pöggeler O.* Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation // *Grosse Philosophen*. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser. — Darmstadt: Primus Verlag, 2001. — S.744–762.
- Reijen W. van.* Martin Heidegger. — Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2009. — 127 S.
- Trawny P.* Martin Heidegger. — Frankfurt am Main; New York: Campus, 2003. — 191 S.

Андрій Дахній — кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка. Сфера наукових інтересів — герменевтика, феноменологія, екзистенціалізм, історія західної філософії.
