

## РОЗДІЛ IV

### МОВА В КОНТЕКСТІ ДІАЛОГУ

#### *Мова як засіб ведення діалогу*

Аналіз мови як особливої системи знаків, створеної людством для нагромадження і збереження інформації, сягає своїми витокami ще часів античності й середньовіччя. Проте особливого значення він набув у ХХ сторіччі, виокремившись в особливий напрям досліджень – філософію мови, або аналітичну філософію. У межах останньої сформувався новий підхід до мови як знакової системи, запропонований Ф. Де Соссюром, ідеї якого спричинили справжній переворот у мовознавстві, започаткувавши розвиток на сьогодні значущої течії філософії мови – структурної лінгвістики та її численних варіантів, розроблюваних у таких школах, як празька, оксфордська, кембріджська, копенгагенська, американська. Безперечно здобутки лінгвістичної філософії у дослідженні мови як цілого (виокремлення різних планів аналізу – як системи функціональних відносин та як різнорівневого ієрархічного утворення, виявлення таких функцій мови, як мисленнєва, комунікативна, дескриптивна та ін.) разом з тим зумовили появу дуже поширеної у сучасній філософії мови тези про “розчинення людини” в мові та безмежну владу останньої над людиною. Виявлення витоків цієї тези та тих недоліків, що випливають із неї, стає можливим, коли розглядати мову в особливому вимірі – діалогічному, за яким вона постає передусім не як певна ієрархічно впорядкована система, а як засіб людського спілкування.

Ситуація діалогу є вихідною передумовою комунікативного процесу. У цьому значенні вона передре не тільки монологічній формі висловлювання, але й феномену мови як такої. Існування мови як системи символів розкриває одну з основних особливостей людського буття: не може бути неопосередкованого відношення ні між людиною і світом, ні між однією людиною й іншою. Посередником між ними завжди є мова. Місток між “Я” і “Ти” можна перекинути тільки завдяки її допомозі (не обов’язково словами – мовою може бути й мовчання).

Тому, окрім дослідження структури мови, на чому зосереджена увага сучасних дескриптивістів, не менш важливе значення має дослідження функції мови як засобу ведення діалогу. Хоча, як зауважує Ж. Батай, про мову написано так багато, “що утворилась висока піщана дюна, наметена людською думкою” [1, 5], та саме цей аспект проблеми довгий час був поза увагою дослідників. Дуже часто цитують думку М. Гайдеґгера, що мова є “домівка буття, живучи в якій людина екзистує, оскільки, зберігаючи істину буття, належить їй” [2, 126]. Але, як продовжує мислитель, мова – не тільки домівка буття; вона ще й “голос буття” [2, 148], оскільки “буття – це фон для зображення внутрішнього життя людини, воно кричить та вимагає бути представленим через поета й художника. Митець повинен передати цей крик так, як скрикували б речі, якби вони не були німі, вважаючи, що вони, як і твір мистецтва, не можуть являтися людині в предметній формі” [2, 148].

Доступ до “Іншого”, як підкреслюють Е. Левінас та інші філософи-діалогісти, здійснюється через мову, яка пробуджує в людині і в інших те, що є для них спільним. Неможливо підійти до “Іншого”, не заговоривши з ним. Самосвідомість поза собою передає свої повноваження мові, пов’язуючи нас із зовнішнім. “Справжнє відношення окреслюється словом. Йдеться про сприйняття функції мови не як підлеглої свідомості, яку запозичують із присутності “Іншого” чи то із наявності його поруч, чи із спільності з ним, а як умову цього усвідомлення” [3, 11]. Але ця спільність зовсім не означає втрати

самобутності “Я”: “трансценденція співрозмовника й доступ до “Іншого” справді виявляють, що людина – це неповторність” [3, 31].

Один із найбільш визначних послідовників З. Фрейда – Ж. Лакан підкреслював, що будь-яка ситуація постає передусім як ситуація мовна чи мовленнєва: “Функція мови полягає не в інформації, а в стимулюванні. Саме відповіді “Іншого” я шукаю в мові. Саме моє питання конститує мене як суб’єкта” [4, 299]. За Лаканом, несвідоме структуроване як мова, а мова є умовою несвідомого. Тому саме мовні, комунікативні параметри є найважливішими в спілкуванні: “Навіть якщо мова нічого не повідомляє, вона становить собою саме існування спілкування. Навіть якщо вона й заперечує очевидність, вона стверджує, що саме слово створює істину” [5, 168].

Мовлення, як зауважує Левінас, може видавати себе за внутрішній дискурс, у якому можлива редукція “Іншого” до Того-самого, чим досягається єдність трансцендентальної апперцепції або “я мислю” Канта. Але тоді це буде дискурс без співрозмовників, бо його учасники постають як безособові моменти дискурсу, а їх співіснування резюмується лише в концептах. Такий дискурс, “прив’язаний до універсальності безособового розуму, витіснив би інакшовість співрозмовника... та інакшовість “Я”, котре говорить (і в своїй самоті відрізняється від дискурсу, який він виголошує)” [3, 35]. Тому в такому безособовому дискурсі людина стає мертвою душею.

Звичайно, щодо дискурсів, які вже стали історичним надбанням, ця думка має певний сенс: людина завдяки власному існуванню стає моментом дискурсу, над яким вона втрачає владу, а дискурс завершується синтезом і системою, в яких більше не видно розривів “Я”. Згідно з традиційним тлумаченням дискурсу, що започатковується в цьому визначенні, розум, висловлюючи свою думку, лишається в ній одним та єдиним. Але хіба внутрішній діалог не каже нам про необхідність ставлення до іншої людини саме як до іншої, а не як до тієї самої? “Розколювання” свідомості означає, що “Інший” не поглинається Тим-самим; він завжди присутній у дискурсі не як момент, або концепт, а як неповторна особистість.

У будь-якому діалозі, який здійснюється природною мовою, присутні два аспекти:

1) необхідність семіотичної впорядкованості і структурної одноманітності засобів, застосовуваних у процесі передавання інформації. Трансльований текст і отримана на нього відповідь мають створювати єдиний текст; при цьому кожний із них є окремим текстом і, більше того, текстом на іншій мові; отже, в трансльованому тексті мають міститися елементи переходу на іншу мову;

2) створення нової інформації у процесі комунікації, тобто утворення нових смислових структур і використання різновпорядкованих семіотичних систем. Ця друга тенденція становить найбільший інтерес, оскільки саме в цьому аспекті діалог постає як генератор нових ідей і нових смислоутворень.

Поняття семіотичного простору, або семіосфери, запроваджене Ю. М. Лотманом за аналогією з поняттям “ноосфера” В. І. Вернадського, уможливило розгляд процесу діалогу як обміну інформацією, закодованою в семіотичних системах [6, 18]. Семіотичний простір, або семіосфера, характеризується семіотичною однорідністю й індивідуальністю, які відмежовують її від несеміотичного або іншого семіотичного простору. Межа семіотичного простору виконує роль білінгвального механізму, який переводить зовнішні повідомлення на внутрішню мову семіосфери і таким чином забезпечує можливість контакту з несеміотичною реальністю або іншим семіотичним простором. Адже для того, щоб перевести текст на інші мови, які розміщуються поза межами певної семіосфери, його потрібно адаптувати до вимог іншої семіосфери або іншого культурного простору. Мови впливають одна на одну, утверджуючи відносність кожної з них. Отже, межа, з одного боку, відділяє певний семіотичний простір від інших, а з другого – поєднує їх і в такий спосіб надає можливість як усвідомити свою специфіку, свою відокремленість від інших, так і поєднати два інших, іноді навіть полярних простори.

Вирізнєння в “чужій” мові “свого” і у “своїй” “чужого”, розкладєння монологу на закодовані в ньому голоси дають змогу розглянути мову як єдиний семіотичний простір. Проте в реальності ієрархія мов і текстів найчастіше порушується: тексти занурені у невідповідні їм мови, а коди, які в змозі їх дешифрувати, відсутні [6, 12 – 13]. У цій ситуації такі тексти в цілісному механізмі семіосфери відіграють роль каталізаторів нової інформації, оскільки межа з чужим текстом завжди спонукає до нового смислоутворєння. Водночас будь-який уламок семіотичної структури, або окремиий текст, зберігає механізми реконструкції всієї системи. Ця реконструкція вже втраченої мови, в системі якої текст набував би осмисленості, завжди є створєнням нової мови, а не простим відтворєнням старої. Постійна наявність у культурі певного запасу текстів із втраченими кодами призводить до того, що процес створєння нових кодів суб’єктивно сприймається як “пригадування” (реконструкція) старих, коли насправді відбувається породження нових смислоутворєнь.

Отже, семіосфера завжди перетинається внутрішніми межами, через які семіотичні структури безперервно вторгуються на “чужу територію”, стимулюючи обмін повідомленнями. Динамічний розвиток елементів семіосфери спрямований на збільшення її внутрішньої різноманітності. Але цілісність при цьому не порушується, оскільки в підґрунті комунікативних процесів лежить інваріантний принцип, який будується на поєднанні симетрія – асиметрія, або, за висловом Ф. Соссюра, на механізмі подібностей і відмінностей. Саме завдяки наявності ідеальної єдності, або гіпертеми, пов’язаної з багатьма текстами, і можливий переклад на інші мови.

Семіосфера сучасного світу, різні структури якої не можуть існувати одна без одної, а тому є внутрішньо урегульованими і функціонально пов’язаними, будучи наділена складною системою пам’яті, набрала глобального характеру. А оскільки всі рівні семіосфери – від окремого тексту до глобальних семіотичних утворєнь – можна уявити як вкладені одна в одну, то кожна з них є водночас і учасником діалогу (частиною семіосфери), і його простором (цілим семіосфери).

Отже, людську думку можна висловити за допомогою мови і подати у формі тексту, на рівні якого вона конститується у своїй всезагальності у спеціально розроблєних формах наукової мови. Текст тут виступає як особлива система, якій притаманні завершеність та цілісність, а також внутрішня зв’язність та послідовність. Саме в текстовій діяльності може актуалізувати себе свідомість суб’єкта, оскільки обмін знаннями й досвідом, емоціями, цінностями, ідеалами та нормами неможливий поза межами породження і інтерпретації текстів. Тобто текст стає джерелом відомостей та знань про ту чи іншу предметну реальність, адже реальною одиницею мови мовлення є не ізольованє монологічне висловлювання, а взаємодія принаймні двох висловлювань, тобто діалог. За кожним текстом стоїть система мови як загальнозрозумілої системи знаків. Але водночас кожний текст є одиничним, індивідуальним і неповторним, і в цьому полягають його смисл і значущість. Всі загальноприйнятні і відтворювані елементи мови слугують матеріалом і засобами для створєння оригінальних текстів. Значущість і неповторність тексту розкриваються тільки в ланцюгу текстів, які пов’язані поміж собою особливими діалогічними відношеннями.

Розглядати текст поза сферою спілкування, поза сферою комунікації – тільки як когерентну сукупність речень – означає обмежитись аналізом проблем лінгвістики тексту в дуже вузькому, традиційному значєнні як лінгвістики зв’язного тексту. Зв’язний текст звичайно визначають як певну закінчену послідовність речень, пов’язаних змістом одне з одним у межах загального замислу автора. Завдання дослідника при цьому полягає у встановленні видів цієї зв’язності та визначєнні правил її передавання з тим, щоб запобігти хибному тлумачєнню тексту читачем.

Ширшим, отже, й більш досконалим є визначєння лінгвістики тексту як науки, яка вивчає мову в дії, що стимулює пошук загальних закономірностей, притаманних будь-яким текстам [7]. У сучасному тлумачєнні тексту на перший план висуваються проблеми

комунікації: саме в них і зароджується знакове спілкування людей на всіх рівнях соціальної організації суспільства. У зв'язку з цим саме поняття тексту суттєво змінюється. Як підкреслює З. Шмідт, “на відміну від прийнятого досі тлумачення “тексту” (текст – це когерентна множина речень), тепер, у рамках сучасного його залучення в ланцюг зв'язків, текст уже постійно тлумачать як сукупність висловлювань у їх функції і – відповідно – як соціокомунікативну реалізацію текстуальності” [8].

Саме на комунікативний аспект висловлювань звертає увагу і М. Бахтін. Він акцентує увагу на принциповій відмінності між реченням і висловлюванням. Нечіткість розрізнення речень і висловлювань часто спричинює їх змішування. Речення як одиниця мови має граматичну природу, граматичну закінченість, граматичні межі і єдність. Ними не обмінюються, як не обмінюються словами. Контекст речення є контекстом того самого мовного суб'єкта: з позамовним контекстом дійсності (ситуація, обставини, передісторія) воно співвідноситься не безпосередньо, а лише через весь контекст.

Якщо ж речення не оточене контекстом мови того самого суб'єкта, тоді воно постає безпосередньо перед позасловесним контекстом мови й інших висловлювань, які потребують відвітного розуміння, тобто тоді речення стає висловлюванням. На відміну від речень, висловлюваннями, які будуються за допомогою одиниць мови (слів, словосполучень, речень), обмінюються, і саме в цьому полягає їх специфіка. Закінченість або завершеність висловлювання пов'язана зі зміною мовних суб'єктів. Завершена цілісність висловлювання визначається, на думку М. Бахтіна, трьома моментами:

- 1) предметно-сисловою вичерпаністю висловлювання;
- 2) мовленнєвим замислом або мовленнєвою волею того, хто говорить;
- 3) типовими композиційно-жанровими формами завершення [9, 464].

Будь-яке висловлювання – лише ланка в ланцюгу мовленнєвого спілкування. Самі межі висловлювань визначаються зміною суб'єктів. Кожне висловлювання – це передусім відповідь на попередні висловлювання: воно спирається на них, погоджується з ними або дискутує, доповнює, або обмежує їх, але аж ніяк не лишається байдужим до них. Тому “висловлювання наповнене діалогічними обертонами, без врахування яких не можна цілком зрозуміти стиль висловлювання. Адже й сама думка наша – і філософська, і наукова, і художня – народжується і формується в процесі взаємодії і боротьби з чужими думками, і це не може не знайти свого відображення і у формах словесного виразу наших думок” [9, 464].

Комунікативний процес центрується навколо тексту-повідомлення і пов'язується з процесами породження і сприймання, кодування і трансформації тексту. У будь-якій комунікативній моделі завжди є обернений зв'язок, який потребує адекватної реакції на текст-повідомлення. Р. Якобсон запропонував модель комунікації, в якій виокремлює такі елементи: адресанта, або того, хто відправляє повідомлення, саме повідомлення і адресата, або того, хто отримує повідомлення. Посилаючись на цю модель, Лотман пропонує розглядати два канали зв'язку: напрямок “Я – Він”, в якому “Я” – суб'єкт передачі, а “Він” – об'єкт, адресат. У цьому випадку передбачається, що ще до початку процесу комунікації деяке повідомлення відоме “мені” і невідоме “йому”.

Але, за Лотманом, є й інша ситуація, коли адресат і адресант збігаються. Її Лотман називає автокомунікацією і визначає як канал зв'язку типу “Я – Я”. Випадок, коли суб'єкт передає повідомлення самому собі, тобто тому, кому воно і так уже відоме, уявляється парадоксальним. Але насправді він не є таким рідкісним і в загальній системі культури відіграє велику роль. Інформація, що передається каналом “Я – Я”, не є тавтологією, бо в процесі комунікації повідомлення переформулюється і набуває нового змісту. Це відбувається тому, що в нього вторгаються ззовні нові поштовхи, які зрушують контекстну ситуацію. За Лотманом, канал “Я – Я” є єдиним джерелом нової інформації, яка виникає всередині замкнутого інформаційного континіуму, тому що поштовхи ззовні стимулюють появу нових семантичних зв'язків, індивідуальних значень та перебудовують особистість, залучену в процес автокомунікації.

Отже, будь-який комунікативний акт – це завжди діалог (хоча саме поняття діалогу не може бути зведене до комунікативного акту). А оскільки будь-який текст несе в собі інформацію про світ, то обмін нею в процесі комунікації означає обмін знаннями про світ, їх уточнення, зміну, узагальнення чи відкидання. Сприймаючи текст у процесі спілкування чи комунікації, той, хто інтерпретує текст, здійснює його зустрічне породження. Результатом комунікації або діалогу є ефект певного збігу тексту автора і тексту партнера з діалогу (він зумовлюється суміщенням основоположних смислових комплексів породженого і “зустрічного” або похідного, відродженого) текстів. Тому основою такого діалогу є “багатосуб’єктність” цього процесу, а результатом – збіг “смислових центрів” під час обміну діями породження і інтерпретації текстів. При цьому автор тексту і його партнер постійно міняються своїми ролями, що робить їх рівноправними учасниками діалогу.

Будь-який текст несе на собі відбиток особистості автора, який характеризує не тільки цілі й мотиви інтелектуально-мисленнєвої діяльності, а й особливості семіопсихологічної організації індивідуальної мовної свідомості. Текст спочатку існує у вигляді певної цілісної ідеї, думки, яку треба втілити в розгорнуту структуру за допомогою засобів тієї чи іншої семіотичної системи, а далі відкоригувати, логічно удосконалити з метою найбільш адекватного її втілення. Варіантів остаточного тексту ніколи заздалегідь не існує. Цей текст залежить від наявності у індивіда чи автора тексту різних концептуальних каркасів, якими він озброєний у момент написання, від ціннісно-смислових і пізнавальних установок, досвіду, пам’яті, соціального контексту та ін.

Оскільки знання людей про світ не тотожні, це позначається на змісті, що його кожен із них вкладає в одне і те саме слово. У процесі спілкування люди розуміють одне одного тому, що в змісті слів є дещо загальне, яке відомий мовознавець О. Потєбня назвав “його найближчим змістом” [10, 20]. Але, окрім цього найближчого значення, слова мають інше – подальше, яке змінюється від індивіда до індивіда. Зміст смислової інформації, яку отримує суб’єкт у комунікативному акті, пропускається через його особистісну мовну свідомість, внаслідок чого змінюється вихідний зміст цієї інформації, тобто виникає певна ієрархія різночитань, змістів, яка в деяких ситуаціях з досить суттєвими розбіжностями може порушити основний принцип комунікації – загальнозрозумілість, загальнозначущість тексту. Тому автор тексту, який водночас є і його інтерпретатором, щоб уникнути двозначності свого повідомлення, намагатиметься надати текстові характеру загальнозначущості. В свою чергу людина, якій адресовано текст, має також володіти певним рівнем семіосоціопсихологічної підготовленості, щоб адекватно сприймати інформацію, яка надходить. Тобто, окрім контексту індивіда, завжди існує груповий або міжіндивідуальний контекст. Якщо вчений належить до певного наукового товариства, то він дотримується певних категоріально-семантичних установок, які роблять його роздуми зрозумілими цьому співтовариству і прийнятними для нього.

У семіосоціопсихології користуються поняттям “семіотична група”, під яким розуміють певні умовні групи людей, котрі володіють відносно загальним тезаурусом, тобто відкритою й мінливою системою елементів певної мови з заданими смисловими відношеннями, і певним комплексом семіосоціопсихологічних навичків оперувати ним. Чим ширшою є база для будь-якої комунікативної інтенції, тим адекватнішим є смислове сприйняття і, отже, інтерпретація текстів у рамках цієї групи.

Належність індивіда до тієї чи іншої семіотичної групи визначається за допомогою деяких показників, які характеризують певні види готовності до комунікативного спілкування:

- 1) володіння елементами природної мови – семіотичної системи в цілому або деякої системи значень цієї мови;
- 2) володіння елементами створюваного чи сприйнятого тексту;

3) знання способів оперування цими елементами, під яким розуміють навички “внутрішнього” (етап орієнтування) та “зовнішнього” оперування під час відтворення тексту (етап виконання) [11, 124 – 128].

Цю семіосоціопсихологічну модель можна поширити на всіх носіїв певної мови, тому що приналежність особистості до того чи іншого семіосоціопсихологічного типу має на увазі різне прочитання і інтерпретацію будь-якого тексту. З її допомогою ми, з одного боку, фіксуємо факт можливої різної інтерпретації тексту в межах однієї мовної спільноти як нормальне явище, а з іншого – з’ясуємо одну з причин існування цього факту.

Отже, будь-який індивідуальний чи груповий контекст завжди вписано в загальний контекст культури, оскільки знання завжди формується у відповідності з системою цінностей і смислів культури, її критеріїв істинності та шляхів її досягнення. Кожний із вимірів контекстності знання – індивідуальний чи груповий – формує своє бачення реальності, свій тезаурус, свої критерії встановлення істинності ціннісно-смыслових структур, лишаючись у межах єдиного цілого – контексту культури. Текст при цьому переінтерпретовують і включають у новий інтертекст, що й зумовлює можливість міжкультурного обміну і трансляції культурної традиції.

Вписаність людської свідомості в контекст культури іноді тлумачать у річищі культурної антропології як її залежність від константних, шаблонних стандартів. З цієї точки зору, особистісна свідомість не взаємодіє з культурно-мовним середовищем і не формується в активному і двосторонньому процесі взаємодії, а лише пасивно сприймає культурно-мовні стандарти і надалі послуговується ними. Однак відношення особистісної свідомості до культурно-історичного досвіду, у тому числі і до мовно-знакових систем, з якими вона взаємодіє, значно складніше. Особистісна свідомість у процесі комунікативно-пізнавальної діяльності присвоює і засвоює “константні форми”, але так, що вона водночас чинить їм опір, породжуючи з усталених елементів новий текст і новий зміст. Авторська свідомість завжди існує в точці перетину соціально-культурних, історичних і індивідуальних структур, а тому й реалізує себе через єдність з наявним до неї і поза нею загальнолюдським світом досвіду, усталених смыслових структур і значень. За суб’єктом завжди зберігається право вибору парадигми і критеріїв пізнання, які, на його думку, найбільш адекватно відповідають поставленій ним меті – здобуття істинних уявлень про навколишній світ.

Тобто на авансцену сьогоденної пізнавальної ситуації виходить поліфонічність мислення, яка має своєю передумовою наявність певного простору, в якому може рухатись мислення, послуговуючись різноманітністю мовно-семіотичних засобів, форм, схем, стереотипів, вироблених науковою культурою. Відмова від ідеї жорсткої конкуренції наукового знання і заміна її ідеєю діалогу, “спілкування розуму”, де все знання має цінність (оскільки кожна нова ситуація може відкрити у ньому новий, раніше прихований смисл), диктує більш лояльне, ніж раніше, ставлення до неформалізованих, неточних, ймовірнісних форм знання. Саме в останніх можуть міститися геніальні прозріння, тоді як формально точні, несуперечливі системи можуть бути змістовно бідними.

### ***Дилема: “мова – суб’єкт” у структуралізмі***

Мова щодо суб’єкта завжди була предметом глибокого та суперечливого аналізу, хоча в різні періоди розвитку філософії у епіцентрі розгляду були різні аспекти проблеми. Але можна виокремити деякі вузлові пункти – предмет пильної уваги дослідників і класичного періоду розвитку науки, і сучасного.

Для попередньої епохи мова, або, за термінологією Локка, “ідеї”, виступає зв’язуючою ланкою між *Ego* і зовнішнім світом. Вона набирає форми уявлень про

реальність, які виникають внаслідок змін у досвіді і мисленні *Ego*. Отже, мова тут постає як залежна за своїм змістом від останнього.

На відміну від філософії минулого, у сучасній, як зауважує американський мислитель І. Хаккінг, місце ментального, або картезіанського, дискурсу посідає суспільний дискурс, основу якого становить не ідея, або слово, а речення. Наголошування на реченні докорінно змінює трансформацію нашого способу розуміння, природу самого знання.

Якщо сутність ментального дискурсу полягала в тому, що досвід впливає на *Ego*, створюючи ідеї про реальність, які, в свою чергу, впливають на досвід, тобто ідеї пов'язують людину із зовнішнім світом, то в суспільному дискурсі центральною стає проблема значень або смислів. Починаючи з Фреге, який започаткував саму традицію аналізу, зауваживши, що, оскільки існує загальний фонд знання, який передається з покоління в покоління, то мають існувати певні значення, або певні смисли, які лежать в основі речень або висловлювань, поняття “значення” стає підґрунтям досліджень у різних сферах знання.

У сучасній філософії мова набула визначального статусу, породивши два крайні погляди:

- 1) вся мова, по суті, є особистою;
- 2) не існує мови, яка може мати особистий, або приватний, статус.

Першого дотримувався Б. Рассел, який вважав, що логічно досконалою мова є радше приватним надбанням окремого розмовляючого, ніж суспільства; було б, зауважує він, фатальним, якби люди вкладали в свої слова один і той самий смисл. Другий поділяв Л. Вітгенштейн, стверджуючи на початку своїх філософських досліджень, що межі “моєї” мови є межами “мого” світу. На його думку, особиста мова не може існувати, оскільки первинною завжди є суспільна мова і суспільний дискурс. У сучасній аналітичній філософії мова набуває статусу самої реальності, підмінюючи і замінюючи як саму реальність, так і суб'єкта, який її пізнає. Дилема “суб'єкт чи мова” стає предметом палких філософських дискусій, виявивши дві головні тенденції.

Перша з них концентрується навколо тези з характерним формулюванням “смерть суб'єкта”, власне продовжуючи думку Ф. Ніцше про “смерть Бога”. Для Ф. Ніцше саме християнська мораль слугує знаряддям “волі до влади”, якому завдячують своєю появою “самообмани свідомості” і навіть саме поняття істини. Цей філософ одним із перших передбачив кризу суспільства і культури сучасної йому епохи і відчув занепад найвищих ідеалів і цінностей як власну трагедію. Оскільки, констатує він, витлумачення філософією, етикою та релігією світу як творіння божого промислу є хибним, то це означає, що люди вбили Бога. Але повстання проти Бога є водночас і повстанням проти розуму. Адже божественний устрій світу ґрунтується на раціональних засадах. На місце віри в Бога Ніцше ставить віру в тіло: “віра в тіло краще обґрунтована, ніж віра в дух” [12, 249]. “Тіло, – каже він словами Заратустри, – це великий розум, множинність з однією свідомістю, війна і мир, отара і пастир... воно не каже “Я”, але робить його” [13, 24]. Звеличуючи тіло, мислитель звеличує інстинкт, інтуїцію, вбачаючи в них цінність, що переважає за своїм значенням розум. Останній, на його думку, прийшов у світ нерозумним шляхом, випадково, а тому є зайвим, надмірним і, отже, має зникнути, поступившись місцем цілковитому автоматизму. Разом зі зникненням розуму зникнуть і претензії на істину, а сама гносеологія має бути підпорядкована суспільним, соціальним відносинами, керуючись поняттями “війна” і “мир”, а не “істина”.

Взагалі всі філософські поняття і категорії, на думку Ніцше, є лише психологічними витворами і не можуть нічого говорити про буття, яке є лише ілюзією. “Ми живемо у світі фантазій, у світі спотвореному, вивернутому, пустому, але сповненому ясних сновидінь” [13, 25]. Світ як реальність створюється за мірками суб'єкта і вкладається в розмаїття чуттєвих вражень. Але і сам суб'єкт, вважає Ф. Ніцше, також є фікцією. “Чому світ, який має до нас якесь відношення, не може бути фікцією?...Хіба не дозволено ставитися прямо-

таки з певною іронією як до суб'єкта, так і до предиката і до об'єкта" [14, 268 – 269]. "Відмовляючись від понять "суб'єкт" і "об'єкт", ми відмовляємось також від поняття "субстанція", а, отже, і від усіх її різних модифікацій, як, наприклад, "матерія", "дух"... від матеріальності", – резюмує Ф. Ніцше [14, 259].

Філософія Ніцше, яку він сам визначає як нігілізм, має на меті не тільки роздумування над марністю буття (це лише один його різновид – нігілізм пасивний), а й знищення того, що варте знищення, – старих цінностей, щоб, переступивши через них, іти далі (активний нігілізм). Активний нігілізм так само поводить і з минулим усього людства: він зневажає людську історію, об'єктивні закони речей і явищ, об'єктивну істину, моральні норми, якщо вони заважають "торжеству життя". І якщо в цьому важко знайти якусь логіку, то її і не варто шукати, адже "нігіліст не вірить у необхідність бути логічним" [12, 19].

Філософська доктрина Ніцше, за всієї її суперечливості, суб'єктивності та певної алогічності, все ж посіла особливе місце в культурі ХХ сторіччя завдяки тому, що стала трагічним вісником кризи світоглядних, пізнавальних і моральних засад, які забезпечували сприймання і бачення світу до цього часу. Саме критичний потенціал його концепцій, яким закладено "традицію заперечення традицій", котру згодом Ортега-і-Гассет визначив як "закономірність" розвитку філософської думки, робить її такою привабливою в очах багатьох мислителів, які звертаються до нього як до третейського судді у філософських дискусіях та суперечках. Ніцше вдалося в самому зародку вгадати та вирізнити ті основні проблеми, які визначили особливості розвитку філософії нашого часу. Що ж до шляхів розв'язання цих проблем, тобто суто позитивного потенціалу філософії Ніцше, то суб'єктивізм як свідомо обраний метод філософування, парадоксальність і алогічність викладу думок надають цій філософії вигляду міфу. А міф ніколи не ставить перед собою мету дати якесь цілісне, об'єктивоване, конкретне знання; адже сама форма міфу така абстрактна, що дає змогу адаптувати його до кожної нової конкретної ситуації, а тому відроджуватись знову й знову. Ніцшеанська надлюдина пропонує не пошук нових трансцендентальних засад та певних соціокультурних норм і стереотипів, а переоцінювання панівних цінностей та конституювання умовних цінностей. Їх він називає фізіологією чи психологією нового егоїзму, яка має замінити і теорію пізнання, і філософію історії, і соціальну філософію. Тому і посмертна слава Ніцше відводить йому радше роль пророка, провидця, а не філософа, "великого запитальника"; вирішення поставлених ним проблем робить неослабною увагу до його творчості.

Ідея вилучення людини як творця, автора, діяча з науково-соціальної практики стає визначальною для філософії структуралізму, втілюючись у тезах і лозунгах "смерть суб'єкта" (Ж. Дельоз), "смерть автора" (Р. Барт), "смерть людини" (М. Фуко). Та першим серед німецьких філософів, які звернулися до думки Ф. Ніцше про "смерть суб'єкта", був М. Гайдеггер. Але якщо у Ніцше ця думка мала лише афористичний характер, то у Гайдеггера вона набула особливої значущості. Усю нову європейську філософію Гайдеггер характеризує як "владу суб'єктивності". Європейська філософська традиція розглядає весь світ як об'єкт, який треба пізнати і перетворити. Але "предмет у значенні об'єкта існує лише там, де людина стає суб'єктом, де суб'єкт стає "Я", а "Я" – *ego cogito*, тільки там, де це *cogitare* розуміють як "вихідну естетичну єдність трансцендентальної апперцепції", лише там, де досягається найвищий пункт "логіки" (в істині достовірності "Я мислю"). Тільки тут розкривається сутність предмета та його предметності" [2, 84].

Ця філософська традиція, на думку М. Гайдеггера, саме буття ототожнює з сущим; сучасне природознавство становить кінцевий результат такого ототожнення. Під сущим Гайдеггер розуміє все, що може виступати в ролі об'єкта, а отже, може стати предметом мислення. Таке ототожнення буття з сущим мислитель називає суб'єктивізмом, оскільки розщеплення сущого на об'єкт і суб'єкт ставить людський світ у центр світобудови [15, 18]. Отже, під парадоксальною за формою тезою про "смерть суб'єкта" йдеться про засилля пізнавального відношення до світу, зведення всіх інших відношень до

вищеозначеного, а самої людини – до однієї з її багатьох іпостасей, тобто визначається головна вада класичної гносеології, позбутися якої й повинна філософія надалі.

Тож постає питання, як можна подолати суб'єктивізм традиційної філософії, яка, ототожнивши мислення й буття (Платон, Спіноза, Гегель), вважала можливим аналізувати закони мислення як закони самого буття, відтак прирікши себе на безконечні кружляння в полоні людської рефлексії і не бачачи шляхів повернення до самого буття?

На думку Гайдеґґера, таким шляхом є повернення до онтології, фундамент якої він убачає у категорії часу: “У правильно збагнутому і правильно експлікованому феномені часу корениться центральна проблематика всієї онтології” [15, 18]. Час стає для Гайдеґґера основною характеристикою буття, яка відома тільки людині: тільки людина знає про конечність свого існування, а тому тільки їй через плинність, минущість часу відкрито саме буття. Оскільки визначення часу як минущості, історичності є онтологічним визначенням, то й структура часу стає онтологічним визначенням суб'єкта, а відтак і подоланням суб'єктивізму. Головну характеристику справжньої плинності, рухомості часу Гайдеґґер вбачає у її конечності. У цьому полягає основна відмінність його концепції часу від концепції Гуссерля, для якого часовість, плинність є “безконечним континуумом тривалостей”. Відкритість людського існування до своєї конечності зумовлює відкритість буттю, яке саме є часом.

Згідно з М. Гайдеґґером, істина завжди співвіднесена з існуванням людини, але від цього сама вона не стає суб'єктивною, оскільки “відкривання за своїм справжнім смислом не пов'язане з висловлюванням “суб'єктивного” бажання і ставить відкриваюче існування перед самим сущим” [15, 25]. Але ж хоча істина і не залежить від суб'єкта як носія “логоса”, вона залежить від людини, взятої як існування. Оскільки ж існування засадово є історичним, то й істина визначена історичністю, проінтерпретованою екзистенційно. Тому навіть таке розуміння суб'єкта не вдовольняє пізнього Гайдеґґера. У другий період своєї творчості він відходить від тлумачення істини як належності людського існування і витлумачує її як приналежність самого буття, мовчазну таємницю якого людина може лише трохи відкрити. Та й то вона ніколи не може бути впевненою у правильності цього відкривання, оскільки буття не можна бачити, у нього можна лише вслуховуватися.

Оголосивши війну суб'єктивізму європейської філософії, Гайдеґґер доходить в кінцевому підсумку висновку про неможливість раціонального осягнення буття. Єдина можливість щось взнати про буття – це “вслухуватися в мову”, оскільки саме мова і є “домом буття”. Не люди говорять мовою, а саме “мова” говорить “людьми” і до людей, ставить їх у “просвіт” буття, відкриваючи істину буття.

Ці положення стали відправною точкою герменевтичної концепції Х.-Г. Гадамера, який вважає головним відкриттям Гайдеґґера думку, що буття – це час, оскільки саме апеляцією до людської конечності, а відтак і історичності можна подолати суб'єктивізм філософії Нового часу. Втіленням часу, за Гадамером, є життя традиції, зафіксованої засобами мови. Тому визначальним є не суб'єкт, а мова, оскільки сам суб'єкт – це дещо, похідне від мови. “Ми кажемо, що ми “ведемо” бесіду; проте чим достеменніша ця бесіда, тим меншою мірою “ведення” її залежить від волі того чи іншого співбесідника. Так, справжня розмова завжди виявляється не тим, що ми хотіли “вести”. Загалом, правильніше сказати, що ми *втягуємось*, або навіть, що ми *вплутуємось* у бесіду. У тому, як за одним словом іде інше, в тому, які завороти, якого розвитку і завершення набирає розмова, – у цьому всьому є, звісно, дещо на зразок “ведення”, однак у цьому “веденні” співбесідники постають значно більшою мірою веденими, ніж ведучими. Що з'ясується в розмові, цього ніхто не знає наперед... Лише коли розмову закінчено, ми можемо сказати, що вона вдалася чи що доля їй не сприяла. Усе це означає, що у розмові є власна воля і що мова, якою ми говоримо, несе в собі свою власну істину, тобто “розкриває” і виводить на світ дещо таке, що віднині стає реальністю” [16, 446].

Найбільш послідовне вилучення суб'єкта з горизонту мислення здійснює французький структуралізм, зокрема, такі його представники, як К. Леві-Стросс, М. Фуко,

Р. Барт та ін. Філософія структуралізму виникла як відродження раціоналістичної філософії у відповідь на філософію екзистенціалізму та персоналізму, орієнтованих на абсолютну свободу вибору, заперечення позаіндивідуальних, об'єктивних детермінацій людського буття тощо. Структуралізм обстоює цінності, абсолютно протилежні екзистенціалістським: замість суб'єктивності – об'єктивність, замість переживання – науковість, замість свободи – жорстку детермінацію структур. Засобом досягнення цієї мети структуралізм обирає мову. Зокрема, Леві-Стросс, занурений у етнографію, у пошук і дослідження позачасових стійких структур матеріального і духовного життя, своїм методом обирає структурну лінгвістику. Це дало йому змогу зробити співвимірними зовсім несхожі емпіричні дані і вичленувати в них інваріантні глибинні структури позасвідомого, які “є основними, тотожними для будь-якого розуму, древнього і сучасного, первісного і цивілізованого (як це показує дослідження символічної функції, яка таким дивним чином виявляється у мові)” [17, 28].

Ці глибинні структури, або так звана первинна раціональність мислення, яка існує до суб'єктивного і зумовлює його, ґрунтується на специфічній раціональності об'єктивного світу, в яку включено і об'єктивне мислення, “котре функціонує автономно і раціонально до того, як воно суб'єктивує навколишню раціональність і, приручивши її, підпорядковує собі” [18, 614]. Саме ця вкоріненість суб'єктивованого, індивідуалізованого мислення в раціональності об'єктивного світу і зумовлює можливість вивчення мислення, свідомості як об'єкта пізнання шляхом співвіднесення змісту людської психіки з універсальними закономірностями структур позасвідомого. Механізмом цього співвіднесення є символічна функція, яка, будучи специфічно людською, упорядковує різноманітне і підводить його під єдине, а індивідуальне й особливе – під загальне. Таке розуміння Леві-Строссом загальних структур мислення, що по-різному оформлюються у різних сферах людської життєдіяльності, дуже нагадує кантівське розуміння апріорності мислительних форм, але з однією дуже суттєвою відмінністю, на яку звернув увагу П. Рікер: це – кантіанство, але без трансцендентального суб'єкта. З цим уточненням Леві-Стросс погоджується, вважаючи, що суб'єкт взагалі має бути “реінтегрованим у природу”, адже мета гуманітарних наук – “не конституювати людину, а розчинити її” [19, 326], розчинити в мові.

Тезу про “розчинення людини” в мові загострює М. Фуко. Згідно з ним, реальне буття історії визначає спосіб існування різних утворень культури, а не наперед задана єдність свідомості суб'єкта, яку Кант убачав у трансцендентальній апперцепції. Свою концепцію походження знання М. Фуко називає археологією знання, відтак чітко визначаючи її своєрідність і місце в ієрархії досліджень пізнавальних рівнів. Передусім він розводить поняття “наука” і “знання” і розміщує їх на якісно різних рівнях, або “порогах”, серед яких вирізняє чотири. Це пороги:

1) позитивності, на якому відбувається саме перше відокремлення сукупності висловлювань усередині мовної практики;

2) епістемології, на якому виокремлені сукупності висловлювань перебудовуються ієрархічно – згідно з нормами взаємної зв'язності і верифікації;

3) науковості, на якому епістемологічне утворення підпорядковується формальним критеріям;

4) формалізації, на якому наукова мова формулює аксіоми і елементи так, що стає можливим вибудувати формальну конструкцію.

Головну увагу М. Фуко зосереджує на першому порозі – позитивності, на якому встановлюється той чи інший тип семіотичного відношення “слів” і “речей”. Саме це, на його думку, дає можливість вирізнити в історії знання три визначальні структури свідомості, чи три “епістеми”, які відрізняються одна від одної своєрідним внутрішнім зв'язком, – епістеми Відродження, класики і сучасності.

В епістемі Відродження слова й речі співналежні за тотожністю. Така епістема будується за принципом кола: речі обґрунтовують слова, які мовляться про ці речі, що

можливо тому, що слова – також певний рід речей; вони обґрунтовують, в свою чергу, речі тому, що речі можуть бути прочитані як слова. У цій зв'язності Ренесансу раціональні здогадки можуть переплітатися з ірраціональними, а то й містичними положеннями.

В епістемі класичного раціоналізму зв'язок слів і речей співвимірюється за допомогою мислених уявлень, внутрішній зв'язок між якими забезпечується мовою як посередником. Мислення розчленовує знання на прості елементи, встановлює між ними відношення тотожності й відмінності, а далі пов'язує їх у складний комплекс. Налаштованість на порядок, систематизацію простого і виведення з простого складного – ось основні характеристики класичної епістемі.

Сучасна епістема будується на новій основі, в якій визначальну формоутворюючу роль відіграє час, тоді як у класичній її відводили простору як місцю, де упорядковуються тотожності й відмінності. Тут слова і речі пов'язуються між собою складним опосередкованим зв'язком, де великого значення набувають такі соціально-історичні фактори, як праця, життя, мова тощо [20, 54 – 62].

Започаткувавшись як методологія гуманітарних наук, структуралізм у кінцевому підсумку претендує на роль методології будь-якого знання. Адже поняття “мова”, “мовлення”, “дискурс” вводяться і працюють на тому рівні знання, який вільний від логічних, психологічних та лінгвістичних відмінностей, в тому числі і від тих, які існують між гуманітарними й природничими науками. Якщо у Леві-Стросса ще можна відшукати поділ на науки природничі, гуманітарні та соціальні, то М. Фуко його знімає: “поняття “епістема” має метою показати загальні умови можливості і філології,... і політичної економії,... і біології” [21, 334].

Основою зміни епістем, за М. Фуко, є зміна ролі мови в культурі: мова як тотожність зі світом речей у епістемі Відродження; мова як зв'язок мислительних уявлень у класичній епістемі; мова як самостійне буття в сучасній епістемі. Залежно від місця мови в культурі формується і обґрунтовується уявлення про людину. Якщо в культурі Відродження людина – титан, який зливається з природою і досягає її таємниці, у класичному раціоналізмі – гносеологічний суб'єкт з його безмежною пізнавальною здатністю, то що являє собою людина в сучасній епістемі?

М. Фуко так відповідає на це питання: вона – ані інертна об'єктивність Ренесансу, ані всесвітнє *cogito* класичної епохи. Вона вперше виступає у двозначній ролі об'єкта пізнання і пізнаючого суб'єкта. Вона є дещо конечне, змушене з моменту своєї появи вписатися в уже існуючі форми органічного життя, соціального устрою. “В усякому разі, зрозуміло одне, людина – це не найстародавніша і не найбільш стала з усіх проблем, які стоять перед людським знанням, – вважає М. Фуко. – Археологія нашої думки легко доводить, що людина – це витвір недавнього часу і кінець її, може бути, вже недалеко. Якщо ці установки зникнуть так само, як вони виникли, якщо будь-яка надія... зруйнує їх, як зруйнувався наприкінці XVIII ст. ґрунт класичного мислення, тоді – за це можна ручатися – людина зітреться, як обличчя, намальоване на узбережному піску” [22, 95].

М. Фуко, на мою думку, тут передусім мав на увазі тимчасовий, історичний характер того образу людини й суб'єкта, який існує в сучасній епістемології. І з цим можна погодитися. Адже в науковому пізнанні існує не реальний *homo sapiens* як певна наперед задана сутність із готовим набором інтелектуальних здібностей. Кожна культурно-історична модель пізнання конструює власний образ суб'єкта, пристосований до вирішення нагальних пізнавальних проблем. Тож тезою про “смерть суб'єкта” М. Фуко намагається насамперед порвати з розумінням суб'єкта як окремого індивіда і зрозуміти індивідуальну людську свідомість в контексті доіндивідуальних і надіндивідуальних детермінацій людського існування. Як вважає М. Фуко, проблема полягає не в тому, щоб з'ясувати, як людська воля й свобода надають змісту навколишньому світопорядку, а в тому, щоб зрозуміти, “як, за яких умов і в яких формах всередині мовного порядку може з'явитися така річ, як суб'єкт. Яке місце він може постати в кожному типі мови, які функції може здійснювати, яких правил додержуватися? Коротше, йдеться про те, щоб

позбавити суб'єкта ролі першочергового обґрунтування і проаналізувати його як складну функцію мови” [22, 95]. На його думку, якщо автор і виконує певну специфічну функцію в літературному або будь-якому іншому творі, то це особлива, “класифікаційна” функція, яка дає змогу певним чином групувати тексти, включати чи виключати з них певні висловлювання. Інакше кажучи, автор виступає не як певна особистість, що створила той чи інший текст, а як певний позасуб'єктний “принцип індивідуації”, що визначає, обмежує та контролює мовну діяльність, виявляючи її відповідність загальноприйнятим критеріям функціонування мови в тій чи іншій культурі та в той чи інший період [23, 83].

Ю. Габермас, аналізуючи погляди Фуко, відзначає їх двоїстість. З одного боку, мислитель виступає як історик, який намагається зрозуміти, “як все було насправді”, і з другого, як “естетичний модерніст”, котрий ховається за фасадом історизму. Без такого “подвоєння”, вважає Габермас, неможливо звільнитися від антропоцентризму. “Небезпека антропоцентризму усувається лише тоді, коли під непідкупним поглядом генеалогії дискурси з'являються і лопаються, як різнобарвні бульбашки з болота анонімного процесу поневолення” [24, 268]. Проте відмовитись від антропоцентризму зовсім не означає відмовитись від суб'єкта. Від останнього звільнитися просто неможливо, оскільки влада, аналіз якої є однією з найбільш значущих проблем для Фуко, є лише однією з ланок філософії суб'єкта: “Влада – це те, з допомогою чого суб'єкт успішно впливає на об'єкти. Успішність дій залежить від істинності суджень, без яких немає плану дій; через критерій успіху дій влада потрапляє в залежність від істини влади...” [24, 274]. Проте для Фуко таке розуміння влади неприйнятне, оскільки в істинності влади він убачає ще одну ілюзію.

Філософія структуралізму є радикально новою філософською системою, яка віддала перевагу мові над змістом, а людині відвела роль усього лише носія інформації: люди – істоти, які користуються лексичними та граматичними системами для передавання одна одній інформації. При цьому структуралізм стверджує, що існують дві точки зору на мову – здорового глузду і лінгвістична. Уявлення здорового глузду про мову полягає в тому, що ми застосовуємо мову для того, щоб описати світ таким, яким він є. Хоча в різних мовах одне й те ж саме явище або предмет позначається різними словами, проте здоровий глузд легко долає ці труднощі таким чином, що люди ведуть мову про одне й те саме, хоча й вживають для цього різні слова.

Семіотичний підхід зовсім по-іншому вирішує проблему зв'язку слова й предмета, який воно означає. Як казав Сосюр, не можна описувати світ таким, яким він є, оскільки він насправді не є таким. Світ – це лінгвістичний конструкт. Адже його образ визначається мовою. Мова – це сітка, накинута на хаос. Не ми розмовляємо мовою, а мова говорить нами. Вона з'явилася раніше від нас і запрограмувала нас на вивчення самих себе. Слова не намертво пов'язані з речами, – вони випадкові і мають смисл тільки в системі мови як цілого. Усі мовні системи відрізняються одна від одної і ґрунтуються на різних законах. З семіотичної точки зору, мовою є будь-яка система знаків – чи то мова як така, чи їжа, гроші, секс, одяг, спорт тощо. Так певна мова дає змогу конструювати світ таким, який нам до вподоби. У цьому значенні вона постає як схема управління реальністю, властива для тих, хто погоджується з такою точкою зору, або, за висловом англійського письменника М. Бредбері, – як своєрідний клуб за інтересами, за межами якого швидко опиняється чужий [25, 241 – 253].

Звідси випливає, що мова є засобом не тільки створення реальності, а й управління нею. Існують певні ідеолекти, або ідеологічні мови, які в певні часи формують той чи інший образ світу. Так, за середньовіччя визначальним був теоцентричний ідеолект, в ХІХ сторіччі – дарвіністський, а в ХХ – фрейдистський. Постмодерністська свідомість говорить про неможливість одного-єдиного діалекту і ідеолекту як визначального у певний період. Сучасна людина потрапляє в безліч ситуацій, які потребують знання різних мов для їх усвідомлення, або різних лінгвістичних басейнів, в яких нуртує їх життя. Це приводить до того, що означуване повсякчас висковзає з-під означального.

У сучасному поліморфному Всесвіті людині потрібен не один традиційний діалект чи ідеолект, а різні типи мов, щоб досягти успіху в житті. Тому і “Я”, з цієї точки зору, – всього-на-всього витвір мови. “Я” кожного з людей є сумою багатьох мов – мови сім’ї, дитинства, дружби й усього іншого великого світу. Перехід від однієї з них до іншої навіть у межах однієї великої мови змінює “Я”, сприяючи доповненню його в одних аспектах і водночас звуженню в інших. Коли ж людина змінює середовище свого побутування, змінюючи мову, традиції та мораль, вона втрачає віру в безперечну цінність тих чи інших приписів, місце яких заступає скептицизм або абсолютний нігілізм. Людина постає лише як засіб, за допомогою якого мова об’єктивує себе. Ілюстрацією до цієї тези можуть слугувати слова Е. Хоффман, американської письменниці польського походження, яка була змушена через певні обставини виїхати з Польщі до Америки: “Двічі переломившись: у чужій мові і в письмовій формі, – моє “Я”, моє англійське “Я”, – набуває дивної об’єктивності, воно зайняте усвідомленням себе. Йому легше існувати в абстрактній формі думок і розмислів, ніж у реальному світі. На якийсь час ця безлика личина, ця негативна здатність до культурної адаптації стає єдиною правдою про мене. Коли я пишу, то набуваю існування, притаманне лише актові письма, – існування між власною особистістю і сферою штучності, мистецтва, чистої мови. Ця мова починає “видумувати” нову мене” [26, 225]. Функція мови в цьому сенсі подібна до всіх інших форм відчуження: мова відчужує людину від самої себе. Не тільки економічні, але й особистісні, зокрема мовні, відношення між людьми набирають того ж самого характеру відчуження, коли замість людських відношень вони нагадують відношення речей. Особистість відчуває себе в усіх відношеннях чужою, стає відчуженою від самої себе, не сприймаючи себе центром свого світу, творцем власних дій.

Безперечно, існування людини у світі до неї подібних за умов, коли вона не володіє мовою, якою розмовляють ті, хто її оточує, є дуже ускладненим. Не розуміючи значення слів, людина не може ні адекватно оцінити ситуацію, у яку потрапила, ні реалізувати свій потенціал, яким її наділила природа, оскільки позбавлена засобів для цієї реалізації. Смісл слів залежить від контексту їх функціонування. Поза цим контекстом слова втрачають свою силу та значущість. Не випадково латину вважають мертвою мовою, оскільки зникло середовище, де вона жила повнокровним життям. Тому й виникають сумніви щодо можливості розуміння та відтворення нами культур минулих часів. Цю ситуацію, але в оберненому вигляді дуже цікаво описав англійський письменник П. Акройд у фантастичному романі “Повість про Платона”. У ньому відомий грецький філософ Платон постає як великий лондонський оратор, що живе у віддалений від нас на багато віків у майбутнє час і намагається з’ясувати смисл слів, якими послуговувалися люди епохи Крота, епохи, яка охоплює час від 1500 р. н. е. до 2300 р. н. е., тобто люди нашого часу. Зміст, який вкладає Платон у такі звичні для нас слова, як “інформація”, “література”, “камерна музика”, “нервова система” або навіть таке побутове поняття, як “зуб мудрості”, настільки не збігаються з їх змістом у наші часи, що стає зрозумілим, як важко, перебуваючи поза межами тієї чи іншої культури, проникнути в її суть. Так, “камерна музика” – це сумна музика тюремного оркестру; “логіка” – якийсь залізний об’єкт; це слово є спорідненим з такими словами, як “лежати”, “ложе”; “лінгвістична лабораторія” – помешкання, де в строго заданих і контрольованих умовах створювались нові елементи мови, складніші слова і словосполучення, які згодом перевірялись на добровольцях [27, 3 – 60]. Складність проникнення у смисл мови інших культур змушує задумуватися над питанням, чи можемо ми вступити в діалог з ними і чи може бути цей діалог успішним.

Розглянемо далі, які вирішує проблему “мова – суб’єкт” структуралізм. Як впливає з вищесказаного, у структуралізмі суб’єкт постає лише як пасивне знаряддя здійснення дискурсивної практики, позбавлене індивідуальності, творчого елементу. Він, за висловленням Леві-Стросса, відрікається від тієї філософії, яка “надає перевагу суб’єкту без раціональності, раціональності без суб’єкта” [18, 614]. Натомість своє

завдання структуралізм убачає в тому, щоб “зробити суб’єкта таким, яким він повинен був би бути... несубстанціональним місцем, відкритим для анонімної думки, для того, щоб вона розгорталась у ньому, відсторонюючись від самої себе, щоб вона знаходила і здійснювала свої справжні нахили і організовувала себе лише під внутрішнім тиском своєї власної природи” [18, 559]. Суб’єкт, за структуралізмом, не дорівнює ні емпіричному, розмовляючому суб’єкту, ні авторській позиції, а, скоріше, слугує “*вмістилищем*” функціонування “*анонімної*” мови. Мова при цьому має виконувати кілька функцій – *об’єкта пізнання, обґрунтування умов можливості пізнання і засобів пізнання*.

Рівень функціонування мови передує у концепції структуралізму відношенням суб’єктивного і об’єктивного, які є вторинними щодо цілісного дискурсивного поля і задаються на основі мовної дискурсії. Отже, відбувається певна абсолютизація мови: з усіх структур, які зумовлюють функціонування людини у соціокультурному просторі, вичленовується одна – *структура мови*. На цьому ґрунті здійснюються спроби розглянути весь процес духовного виробництва, створюючи для цього різні концептуальні моделі – “*епістемі*” Фуко, “*проблематика*” Башляра, “*письмо*” Барта та ін. Під цим кутом переглядають усю теоретико-пізнавальну проблематику. Замість звичної схеми “*свідомість – пізнання – наука*” пропонується інша – “*дискурсивна практика – знання – наука*”, яка, на думку М. Фуко, допоможе уникнути властивого персоналізму і екзистенціалізму суб’єктивістського тлумачення історичного процесу як втілення волі й свідомості суб’єкта. Засіб досягнення цієї мети – безсуб’єктна епістемологія, оскільки індивідуальна свідомість не може слугувати точкою відліку ні для самопізнання суб’єкта, ні для осягнення культурно-історичної дійсності.

Структуралізм порушив дуже складну й актуальну проблему: звільнити від суб’єктивізму пізнавальний процес у сфері гуманітарних наук, поширивши затим свої здобутки на всю пізнавальну діяльність людини. На цьому шляху були досягнуто дуже значущих результатів:

1) розведено поняття “*свідомість як об’єкт дослідження*” і “*свідомість як суб’єкт*”. При цьому уявлення про об’єкт у структуралізмі міцно пов’язане з поняттям децентрації суб’єкта, який має певну сукупність вимірів, а водночас, згідно з ним, розгортання об’єкта повинно мати якісно різні етапи або стадії, які не зводяться до якоїсь однієї, найголовнішої, тобто об’єкт є “переривчастим”, розірваним;

2) досліджено роль мови як матеріалу будь-якої дослідницької діяльності;

3) здійснено вихід на рівень “*домови*”, або “*прамови*”, тобто на той первинний рівень дискурсивності, котрий є вихідною умовою подальшої раціоналізації і упорядкування, над яким надбудовується наука.

Але абсолютизація мови як визначальної форми відношень людини до світу зумовила появу інших, не менш складних проблем. Намагаючись позбавитись недоліків персоналізму і екзистенціалізму, орієнтованих на індивідуальне існування людини в світі (людина або робить вибір на користь власного “Я” і відтак здійснює свою справжню екзистенцію, або відмовляється від такого вибору і, отже, від своєї справжньої людської сутності), структуралізм наголошує на загальноінваріантних об’єктивних і знеособлених структурах соціально-культурної цілісності, які існують і відтворюються немовби незалежно від індивідуальної, суб’єктивної свідомості людини. В альтернативі “*структура чи суб’єкт*” або “*структура чи історія*” структуралізм віддає перевагу *структурі*.

Однак принципова вимога відмовитись від суб’єкта пізнання, від його суб’єктивності зводить роль соціально-історичної зумовленості знання лише до абстрактного твердження. Адже поза людиною, поза суб’єктом стає неможливим і наукове уявлення про об’єкт пізнання. Останній структуралізм визначає як складну соціальну цілісність, в якій і функціонує людська діяльність. Але хто тоді за відмови від поняття “суб’єкт” здійснює цю діяльність? Намагаючись знайти вихід із цієї суперечності, структуралістська програма розгортається між тезами про “децентрованість”, а то й “смерть” суб’єкта і тими

передумовами, в яких так чи інакше реалізується єдність людського роду. Однак досягти певної цілісності в цій програмі структуралізму не вдалося, оскільки абсолютизація будь-якого аспекту дилеми “структура чи суб’єкт” приречена на те, що збіднюється сама сутність понять “людина”, “свідомість”, “суб’єктивність”, “суб’єкт”.

Думка про “смерть суб’єкта” має певний сенс, коли з’ясовується роль автора як персонажу діалогу. Слід зауважити, що вона є важливою і щодо того, що суб’єкт вмирає в самому результаті своєї праці – в тексті. Так, на думку М. Ямпольського, теза про “смерть суб’єкта” може відігравати важливу роль у дослідженні історичних текстів, виступаючи важливою умовою їх канонізації. Канонізація тексту означає винесення за дужки авторського наміру і його життєвого досвіду. Текст при цьому постає як відчужений від автора і об’єктивований, що відкриває перспективу безконечно розширеного читання тексту. Не можна твердити про “помилкове читання” канонічного тексту і про “правильне читання”, оскільки задум є щось невизначене і не завжди усвідомлюване автором. Тому множинність інтерпретацій сповнює текст новим змістом, розширює його, вводячи в контекст тієї культури, де він дістає нові інтерпретації. “Канонічний текст – це такий текст, який перестає належати авторові і чий смисл набуває деякого онтологічного характеру. Він починає трансцендувати час і обставини його створення, набуває рис вічності і виходить за межі індивідуального досвіду” [28, 220].

Проте теза про смерть автора не може бути екстрапольована на процес створення тексту, а ще більше – на момент самого задуму, якого без автора не могло б і бути. Положення, що мова сама породжує смисл, призводить до того, що людину вважають лише механізмом, через який ця мова діє. Але людина у відношенні з мовою не раб, і не пан: вона не пливе безвільно в мовному потоці і не довільно застосовує мову. Вона повсякчас перебуває в ситуації боротьби з мовою, з якої може вийти переможцем, коли її засобами їй вдасться висловити своє, власне, нове або бути переможеною, коли мова цілком підпорядкує її власним законам. Не випадково Е. Хоффман, розповідаючи про свій “роман” з англійською мовою, вживає слова “на певний час”: саме на якийсь час ця, англійська мова бере владу над людиною і змушує її вважати своє “Я” її продуктом. Коли ж людина оволодіває мовою, остання починає втрачати над нею владу; людина випорскує з-під її тиску і знову перетворює її на своє знаряддя. Щілини між різними мовами – польською і англійською, які стають однаково рідними для автора, засвідчують, що “Я” існує незалежно від мови: воно не поглинається жодною з них, а розміщується по різні боки мовної безодні, поєднуючи їх і встановлюючи істинний масштаб світу й речей, що в ньому містяться.

Мова, відповідно до своїх функцій, виконує роль інструменту побудови нового світу. Розширення мовної лексики дає змогу створити цілу низку нових світів і поступово зануритись у них. Але нову лексику не можна довільно вигадати. Звичайно, можна спробувати ввести в мову нові слова або певні жаргонізми, які виникають завдяки мовній грі. Ця ігрова тенденція розширення мови особливо виявляється в Інтернеті, оскільки останній – один великий текст, або гіпертекст. Але мова дуже неохоче впускає в себе нові слова і за найменшої нагоди позбавляється мовного сміття. Слова затримуються в ній лише тоді, коли з’являються і зберігаються нові важливі речі і явища, котрі потребують нової назви. Тоді або запроваджуються нові слова, або застарілі, усталені сповнюються нового змісту (так, слова “сітка”, “миша”, “собачка” набули нового, “інтернетного”, значення, відмінного від того, який вони мали в буденній мові) [29, 160 – 165].

### *Діалог між “Я” і “ТИ”. Ідея лінгвістичної інтерсуб’єктивності*

Нині дедалі настійливіше виявляється інша тенденція: критично оцінюючи класичну філософію як філософію суб’єктивізму, дослідники намагаються не усунути суб’єкта з горизонту пізнання, а переосмислити і розширити зміст цього поняття. Суб’єкт

“повертається” у філософію, але вже як людина, котра несе повну відповідальність за свої дії і вчинки в усіх сферах своєї життєдіяльності. Свідомість його постає не як монолітне цілісне *Ego*, а як структурована суперечлива свідомість, яка включає різні проєкції та зрізи “Я”. На перший план виходить відношення “суб’єкт – суб’єкт” як визначальне в усіх сферах людської життєдіяльності, тобто ідея інтерсуб’єктивності, діалогічної раціональності стає тим першим атомарним відношенням, з якого має бути виведено, визначено і саме “Я”, сам суб’єкт. Інтерсуб’єктивність – це структура суб’єкта, яка відповідає факту індивідуальної множинності суб’єктів і стає основою їх спільності і комунікації: саме завдяки їй трансцендентальне “Я” впевнюється в існуванні “Іншого”. Інтерсуб’єктивність поширюється не тільки на відношення між людьми, але й на всі відношення взагалі. Тому, як зауважує В. Хьосле, у філософії інтерсуб’єктивності вихідними мають стати метакатегорії. *Це – (Es), “Я” і “Ті”, відповідно об’єктивність, суб’єктивність і інтерсуб’єктивність* [30, 214].

Один із фундаторів філософії інтерсуб’єктивності, відомий американський філософ Д. Девідсон, розглядає цю проблему під кутом зору лінгвістичної інтерсуб’єктивності. Як учень У. Куайна, Д. Девідсон приділив багато уваги аналізу мови. Віддаючи належну шану своєму вчителю, він убачає його заслугу перед філософією передусім в усуненні відмінності між аналітичним та синтетичним знанням.

Дихотомія між аналітичними та синтетичними судженнями полягала у способі встановлення їх істинності: істинність аналітичних суджень встановлюється за допомогою суто логічного аналізу термінів, які входять у судження; істинність синтетичних суджень – шляхом звернення до позалогічних міркувань, зокрема – до емпіричного досвіду. Поділ на аналітичні та синтетичні судження сягає своїми витокami філософії Лейбніца, який вирізняє два види істин – “істини розуму” та “істини факту”. Щоб перевірити “істини розуму”, достатньо закону суперечності; щоб перевірити “істини факту”, слід також застосувати закон достатньої підстави. Самі терміни “аналітичні судження” та “синтетичні судження” запровадив І. Кант який дав їх чітке визначення, пов’язавши з поняттями *апріорі* та *апостеріорі*. На його думку, аналітичні судження – це судження апріорі, оскільки логічний предикат у них міститься в логічному суб’єкті. Синтетичні судження можуть бути як апріорними, так і апостеріорними. Синтетичні апостеріорні судження – це судження, у яких знання про суб’єкт розширюються внаслідок звернення до досвіду. Поряд з синтетичними апостеріорними судженнями Кант вирізнив особливий клас суджень – синтетичні апріорні, які не залежать від досвіду, але разом з тим логічний предикат у них не міститься в логічному суб’єкті. Саме ці судження – типу “все, що відбувається має свою причину”, – є, за Кантом, принципами теоретичних наук, зумовлюючи саму їх можливість.

Проблема аналітичних і синтетичних суджень набрала особливої гостроти у філософії неопозитивізму, прихильники якого вважають аналітичні і синтетичні судження взаємовиключними класами “речень мови науки”. Аналітичні судження мають конвенційну природу, оскільки не містять ніякої інформації про навколишній світ, а водночас їх істинності ґрунтуються на довільно встановлених правилах мови. У свою чергу, синтетичні судження неопозитивізм тлумачить як змістові твердження про світ, істинність яких розкривається в межах певного “мовного каркасу” шляхом звернення до емпіричних фактів. Р. Карнап вважав, що кожний має право обрати свою власну мову у відповідності зі своїм характером, але, вибравши мову, ми вибираємо і певне розмежування між аналітичним і синтетичним. Адже заперечувати відмінність між аналітичним і синтетичним означає, що ми не можемо чітко відокремити структуру мислення від його змісту.

Проте вже у 50-ті роки минулого століття неопозитивістська програма розрізнення аналітичних та синтетичних суджень зазнала краху, оскільки виявилось неможливим цілком формалізувати мову науки. Американський філософ У. Куайн обґрунтував неможливість чіткого розрізнення цих двох видів суджень. Він поставив дуже важливе

питання: якщо хтось обрав певну мову і теорію, то як можна визначити, де саме він проводить цю розмежувальну лінію? Саме цим, вважає Девідсон, Куайн врятував філософію мови від “догми” емпіризму – різкого розмежування структури мови і її змісту. Справді, синтетичні судження є істинними тільки завдяки тому, що їх можна перевірити шляхом верифікації їх конкретних наслідків. Але сумнівним є те, що аналітичні судження, навіть якщо вони організовані в такі системи, як логіка і математика, і не залежать від емпіричної реальності, спираються тільки на чисту логіку. Істинність суто логічного судження “кожний  $x \in x$ ” зумовлена тим, що  $x$  нічого не означає, тимчасом як істинність судження “кожний холостяк є неодруженим” залежить не стільки від логічної форми, скільки від значення слів, які в нього входять. Тому критерій розрізнення аналітичного й синтетичного лежить у сфері прагматики, а не логіки.

Але, як вважає Девідсон, епістемологія У. Куайна цілком занурена в перцептивний соліпсизм; він, як і інші філософи-емпіристи, зберігає віру в можливість “побудови” світу, спираючись на дані органів відчуттів. Мова, або мислення, вважає він, “конструює” реальність з чуттєвих сприймань у відповідності з концептуальними схемами. Така позиція є неприйнятною для Девідсона. На його думку, мова і мислення разом зі світом є частинами єдиної концептуальної структури, яку Девідсон називає інтерсуб’єктивною, оскільки будь-яка реальність, як об’єктивна, так і суб’єктивна, формується і підтримується через мову й інтерпретацію. Він підкреслює: не можна втратити здатність говорити будь-якою мовою, зберігши одночасно здатність мислити. Тому не існує суто суб’єктивних сприймань, які можна було б розглядати як вихідні елементи, котрі далі організуються в певну концептуальну структуру. Отже, інтерсуб’єктивність є корінною основою мислення, його трансцендентальною умовою. Вона ніяким чином не залежить від консенсусу і не зводиться до нього. Адже, коли йдеться про консенсус, то вважають, що в кожного до укладення консенсусу були власні ідеї, а через зіткнення з іншими ідеями відбувається їх взаємне узгодження. Але насправді до включення в структуру інтерсуб’єктивності, яка містить і певну картину світу, ідеї не існують взагалі.

Тому мова, яку розуміють як інтерсуб’єктивне виробництво значень, передує всьому. Звичайно, кожний сам виробляє певну картину світу, а потім узгоджує її з іншими. Але доти, доки ми не вступимо в комунікацію, ми не маємо чіткої картини світу: “Доти, доки ми не знаємо, що відбувається в свідомості інших людей, немає сенсу стверджувати, що у нас є поняття об’єктивності, поняття про щось, що існує абсолютно незалежно від нас. Емпірики рухаються в зовсім іншому напрямі, оскільки, з їхнього погляду, перше, що вони знають, міститься в їхній власній свідомості, згодом випадково вони віднаходять те, що міститься в зовнішньому світі, і ще більш випадково відкривають те, що міститься в свідомості інших людей. Я думаю зовсім інакше. Спочатку ми розкриваємо те, що є у свідомості інших людей, а потім вже переходимо до всього іншого. Насправді, звичайно, все це відбувається одночасно” [31, 63].

Як зазначає Девідсон, існують три різних види знання:

- 1) знання “Іншого”, тобто знання того, що є в свідомості інших людей; це означає: ми повинні спілкуватися з кимось ще, щоб дізнатись, що думають інші люди;
- 2) одночасно зі знанням про свідомість інших людей ми повинні мати знання про спільний для нас світ;
- 3) із знання про інший світ впливає існування того, що відбувається в нашій власній свідомості.

Звичайно, між цими видами знань існує істотна відмінність. Якщо, коли йдеться про зовнішній світ, ми маємо загальні об’єктивні критерії, то в розмові про інші свідомості можемо співвіднести стани їх свідомостей із станами власної свідомості і робити на цій основі певні висновки, тобто користуємось певним суб’єктивним критерієм. Щодо нашої власної свідомості взагалі не може йтися про будь-які критерії: “Немає ніякого сенсу запитувати в себе, чи справді речення *сніг білий* означає, що *сніг білий*?” [31, 65]. Адже

самоінтерпретація не має критеріїв. Коли ж ми все-таки помічаємо власні помилки і їх виправляємо, ми стаємо в позу відстороненого спостерігача щодо самих себе.

П. Рікер розглядає інтерсуб'єктивність у контексті проблеми “Що таке людина?”, яка не може стояти першою в ланцюгу таких проблем, як “Що я можу знати?”, “Що я повинен робити?”, “На що я можу сподіватись?”, а, навпаки, замикає собою ланцюг цих питань, оскільки відповідь має бути віднайдена шляхом послідовного сходження по певних шаблях. Це ті самі питання, які свого часу були сформульовані і поставлені І. Кантом. Але відповідь на них П. Рікер шукає в іншій площині, спираючись на аналітичну філософію, феноменологію і герменевтику. Послідовне конструювання терміна “Я” він здійснює шляхом виокремлення трьох рівнів його функціонування – *лінгвістичного (мовного), прагматичного та етичного* [32, 44].

На першому – лінгвістичному – особистість не можна охарактеризувати як “Я”. Про неї йдеться лише як про певну абстрактну сутність, хоча й відмінну від речей, але як таку, що не може бути самовизначеною. Вирізнення особи серед інших тіл як тіла власного, тобто приписування особі предикату “моє тіло”, вимагає розрізнення “Я” та “Іншого”. Це розрізнення виходить за межі логічної семантики і виводить дослідження на другий щабель філософського дискурсу – на рівень прагматики.

Перехід до рівня прагматики є переходом до ситуації діалогу, в якій значення “Я” та “Іншого” залежать від контексту діалогу. Саме на цьому рівні вводяться інтенціональні висловлювання, які містять займенник “Я”, такі, як “Я стверджую”, “Я обіцяю” тощо. Але структура мови є такою, що самовизначення породжує не тільки “Я” й “Ти”, але і третю особу – “Він”. На цьому рівні виникає ціла низка парадоксів, зумовлених невизначеністю самого вислову “Я”, яке може означати будь-яку особу, яка його використовує, але разом з тим означає і одну-єдину особу, саме ту, яка його застосувала. Як підкреслює П. Рікер, “Я” в першому випадку “ковзає в структурі взаємовідношень і означає то одну, то іншу особу, в другому – унікальне світосприймання в перспективі конкретної особистості” [32, 44]. Ще один парадокс виникає, коли спробують приписати “Я” епістемологічний статус: оскільки *Ego* розмовляючого не належить до змісту його висловлювань, то слідом за Вітгенштейном треба визнати, що *Ego* як центр одиничної перспективи світосприймання окреслює межі світу, тимчасом як саме не є часткою його змісту. Цю апорію Вітгенштейна можна викладати у формі питання: як “Я”, що задає межі світу, поєднується з іменем, яке означає індивіда, що належить до цього світу?

П. Рікер вважає, що розв'язання цих парадоксів слід шукати в процедурах, здатних забезпечити зв'язок між семантичними характеристиками даної особи як цієї чи тієї і такими її прагматичними характеристиками, як “Я” чи “Ти”. Такими процедурами можуть бути локалізація у просторі і хронологізація в часі, за допомогою яких “Я” поєднується з ідентифікованою особистістю. “Це здійснюється процедурою *найменування*, яка спирається на певну соціальну конвенцію, рівнозначну нанесенню “Я” на своєрідну соціальну карту родових і власних імен. У підсумку такого нанесення *Ego*, яке вказує на себе, ототожнюється із одним з індивідів, що існують у даний момент у світі. Тому самоідентифікація – не що інше, як кореляція між самовизначенням і референційною самоідентифікацією” [32, 44].

На прагматичному рівні виникає ще одне важливе завдання: як поєднати суб'єкт розмовляючий з суб'єктом діючим? Центр проблеми, на думку П. Рікера, лежить у самому відношенні між подією і її агентом, тобто суб'єктом події. Вирішення цієї проблеми – на перехресті семантики і прагматики. З одного боку, йдеться про події, які відбуваються у світі, і в цьому сенсі теорія дій є галуззю семантики. З іншого боку, в мові ми визначаємо себе як агентів дій, і в цьому сенсі теорія діяльності є галуззю прагматики. Складність полягає в тому, що коли йдеться про інтенцію як спрямованість на дію, виникає ціла низка проблем: чи вважати інтенцію мотивом, який не можна звести до причини, чи все-таки вона, навіть будучи описаною як мотив, може дістати пояснення в схемі причинності. Справа в тому, що доки ми розглядаємо інтенції як властивості подій, які вже відбулися,

проблема не має особливого значення, оскільки інтенції можна вважати модифікацією дії як події, тобто в межах схеми причинності. Але як тільки мова заходить про наміри, які не було здійснено, тобто про “чисті” інтенції, ми потрапляємо в безвихідну ситуацію, намагаючись дослідити співвідношення мотивів і причин подій, що відбуваються у світі.

Ця проблема є складовою більш глобальної проблеми співвідношення між дією і її агентом. Аналітична філософія акцентувала увагу на відношенні “що” і “чому”, а відношення “хто” і “що-і-чому” лишилися на периферії думки, внаслідок чого “категорія події виявилась цілком позбавленою зв'язку з категорією “Я”, яка в такій постановці практично усувається з розгляду” [32, 46]. Такий підхід багато в чому сприяв появі тези про “смерть суб'єкта”, оскільки при цьому мотив дії ототожнювався з причиною, відтак сама дія однозначно зводилась до різновиду подій.

Тільки акцент на питанні “Хто?” зумовлює нову постановку проблеми приписування фізичних і психічних предикатів особистості, від якої, як від агента дії, залежить сама дія. При цьому на авансцену виходить ще *один вимір особистості, або рівень філософського дискурсу, – етичний*, який спирається на статус агента дії як її автора, а також на ототожнення як звичайної деякої конкретності і як “Я”. Тобто *на етичному рівні* в поняттях морального застосування враховуються як *лінгвістичні, так і прагматичні аспекти “Я”*.

Найбільш розгорнуту концепцію лінгвістичної інтерсуб'єктивності розробив Е. Бенвеніст, праці якого започаткували цілий оригінальний напрям досліджень мови, вільний від крайнощів структуралістського підходу. Визначальна теза лінгвістичної концепції Е. Бенвеніста полягає в тому, що мова створена за міркою людини, за її масштабом, який проглядається в самій організації мови. Мова, вважає Бенвеніст, є семіотичною системою, основні референційні точки якої безпосередньо співвіднесені з розмовляючим індивідом.

Е. Бенвеніст чітко розрізняє мову як форму або структуру і мову як функцію. Дослідження мови як структури може зосереджуватися і зосереджується на аналізі типу відношень, на основі яких поєднуються між собою формальні елементи мови певного рівня.

Суть дескриптивного підходу Е. Бенвеніст вбачає в тому, що:

- мовна форма є одиницею певного цілого, котре домінує над частинами;
- всі частини формально упорядковані на основі певних постійних принципів;
- форма набуває характеру структури саме в тому, що всі компоненти цілого виконують ту чи іншу функцію;
- нарешті, ці компоненти є одиницями певного рівня, причому всі рівні пов'язані між собою, що кожна одиниця одного рівня стає підоддиницею вищого рівня. Саме “це й робить мову системою, в якій ніщо нічого не означає саме по собі і за своєю природною властивістю, але в якій все має значення внаслідок залежності від цілого” [33, 25].

Але не менш важливим є дослідження мови як функції, а саме як функції комунікації. Що означає “Я” у мові, взятій у функції комунікації? Бенвеніст вважає, що людина як суб'єкт конститується в мові, “оскільки тільки мова надає реальності, своєї реальності, яка є властивістю бути, – *поняттю “Ego” – “моє Я”*. “Суб'єктивність”, про яку йдеться, є здатністю того, що говорить, представляти себе як “суб'єкта”, ...*оскільки той є “Ego”, хто говорить “Ego”* [33, 27]. Але усвідомити себе як “Ego”, як “Я” можна, лише протиставляючи себе “Іншому”, тому, хто у зверненні до нього постане як “Ти”. Ця діалогічна умова – обернений процес, коли в мові цього “Іншого”, який, в свою чергу, визначає себе як “Я”, перше “Я” постає як “Ти”. Звідси Е. Бенвеніст робить висновок: “Мова можлива лише тому, що кожний, хто говорить, подає себе як суб'єкта, вказує на самого себе як на “Я” у своїй мові. Завдяки цьому “Я” конститує іншу особу, яка, будучи абсолютно зовнішньою щодо мого “Я”, стає моїм відлунням, якому я кажу “Ти” і яке мені каже “Ти” [33, 293 – 294].

Відношення “Я – Ти” є полярним, але ця полярність не означає ні однаковості, ні симетрії, а лише одне: жоден із цих термінів неможливий без іншого. Саме в цьому і корениться мовна основа інтерсуб’єктивності, оскільки мова побудована так, що дає змогу кожному, хто визначає себе як “Я”, привласнювати собі всю мову. Якби кожен, хто говорить, потребував для вираження своєї неповторної суб’єктивності і власної мови, мовне спілкування було б неможливим, оскільки мов було б стільки, скільки й людей. Системний характер мови веде до того, що привласнення мови будь-яким “Я”, котре внаслідок цього стає суб’єктом, має відбиток у тих мовних елементах, які актуалізуються в певному акті мови (передусім у дієсловах) і залежать від цього акту.

Наявність у мові форм, орієнтованих на того, хто говорить, засвідчує глибоку вкоріненість суб’єкта в мові, вкоріненість, яку деякі дослідники називають антропологічним принципом цього лінгвістичного напрямку. Мова як засіб комунікації набирає особливого значення: для того, хто говорить, акт мови заново уособлює дійсність, а для того, хто слухає, він цю дійсність відтворює. Саме в мові і через мову людина й суспільство взаємно детермінують одне одного, оскільки, оволодіваючи мовою, людина входить у суспільство, стає одним із його членів. Кожний, хто говорить, може виступити в ролі суб’єкта, лише протиставляючи себе “Іншому”, який володіє тією самою мовою і тими самими, притаманними їй, засобами – тим самим набором форм, синтаксисом висловлювання і способом організації змісту. Тобто функціонування мови завжди потребує двосторонньої суб’єктивності, опозиції “Я – Ти”. Сприймаючи “Іншого” не як супротивника, а як партнера, “Я” намагається не нав’язати йому власну думку, а переконати його, викликати в ньому згоду. Отже, діалог у цьому сенсі стає виразом свободи “Іншого”, свободи вільно обирати ту чи іншу точку зору, погоджуватись з партнером з діалогу чи сперечатися з ним.

Діалогічний, інтерсуб’єктивний характер мови дуже яскраво виявляється в ситуації перекладу тексту з однієї мови на іншу. Мета, яку ставить перед собою перекладач, – сказати те саме іншою мовою. Але на шляху реалізації цієї мети перекладач одразу стикається з труднощами, намагаючись з’ясувати, що означає “сказати” і “те саме” [34, 282]. Адже дуже часто спроби буквального відтворення слів первинного тексту спричиняють спотворення його змісту. У. Еко наводить такий приклад. Якщо в англійському романі автор висловлює фразу, яка звучить як “дощ лле собаками й кішками”, то перекладач, який відтворить її буквально, спотворить її зміст. Насправді треба перекладати: “дощ лле як із відра”, тобто відшукати її еквівалент у мові, на яку перекладається оригінальний текст автора. Ця, здавалося б, проста ситуація доводить неможливість буквально “сказати те саме” і необхідність сказати “майже те саме”.

При цьому на перший план виходить проблема: а що означає поняття “майже”? Щоб встановити межі цього “майже те саме”, треба визначити певні критерії, які є наслідком переговорів або діалогу між автором тексту і його перекладачем. Переклад тексту як одна з можливих форм виявлення білінгвізму відбувається в ситуації конфлікту між бажанням створити переклад, адекватний авторському тексту, і потребою знайти найбільш вдалі слова, які не просто передають зміст авторських слів, а й розкривають їх нові потенціали, нові “тлумачення, які не були відомі” самому авторові. Іноді “переклад міг поліпшити оригінал (я кажу “покращити” стосовно того наміру, який був у мене, тобто у емпіричного автора)” [34, 286]. Тому мета перекладу – “відтворити намір – не скажу автора, але *намір тексту*: те, що текст говорить чи на що він натякає за допомогою мови, якою він висловлений, і культурного контексту, в якому він з’явився” [34, 286].

Отже, переклад чужого тексту вимагає розуміння внутрішньої системи й структури мови автора тексту і прагнення побудувати таку текстуальну систему на мові перекладу, яка б могла довести до читача не тільки зміст твору, але й викликати такий емоційний відгук і вплив, до якого прагнув текст-джерело або текст-оригінал. Це можливо лише тоді, коли переклад є результатом переговорів, за висловом У. Еко, або діалогу між реальними і потенційними учасниками цього процесу. Переговори не завжди мають метою досягти

згоди сторін, але завжди мають супроводжуватися повагою до тексту автора, бажанням відшукувати ті мовні засоби, які б відтворювали не букву, а дух цього тексту.

Отже, однією з головних проблем діалогу є проблема слова, яке розкриває свою сутність саме в процесі спілкування. Саме за допомогою слова “Я”, яке говорить, відкриває для себе “Іншого”, а водночас відкриває і себе для себе. Приводячи свій розум у відповідність з розумом “Іншого”, ми відшукуємо слова, наділені спільним для всіх учасників діалогу смислом. Можливість діалогу припускає і різноманітність, і однорідність мовних елементів. Адже тотожність робить діалог марним, а неспіввідносна відмінність – неможливим. Щоб діалог був можливим, його учасники повинні бути водночас і різними, і постійно тримати в своїй свідомості образ “Іншого”, або контрагента. Кожний учасник діалогу повинен переконати співбесідника у своїй правоті. Але утвердження істинності чи хибності того чи іншого судження має значення лише тоді, коли є відмінність між тим суб’єктом, який висловлює судження, і тим, який його оцінює. Навіть у тому разі, коли реальний співбесідник відсутній, оцінювання судження має своєю передумовою внутрішній діалог, в якому суб’єкт немовби роздвоюється на того, хто висловлює судження, і того, який оцінює, тобто, як з’ясовується, категорії “істина” і “хиба” мають діалогічну природу. Оцінюванню судження на істинність чи хибність передують визначення принципів, яких мають дотримуватися учасники діалогу.

1. *Батай Ж.* Литература и зло. – М., 1994.
2. *Heidegger M.* Vorträge und Vorsätze. – Pfullingen, 1999.
3. *Левінас Е.* Між нами. – К., 1999.
4. *Lacan J.* Vorits. – Paris, 1966.
5. Цит. за: *Mannoni O.* *Ca n<sup>^</sup> empeche pas d<sup>^</sup> exister.* – Paris, 1982.
6. *Лотман Ю. М.* О семиосфере// Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1984.
7. *Textis Language in use.* – Prague, 1974.
8. *Perspektivn der Linguistik.* Bd 2.– Stuttgart, 1974.
9. *Бахтин М.* Проблема речевых жанров// М. М. Бахтин. Литературно-критические статьи. – М., 1986.
10. *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. – 1958. – Т. 1 – 2.
11. *Дридзе Т. М.* Текстовая деяльность в структуре социальной коммуникации. – М., 1984.
12. *Ницше Ф.* Воля к власти // Ницше Ф. Полн. собр. соч. – Т.9. – М., 1910.
13. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. – СПб., 1911.
14. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла //Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. – М., 1990.
15. *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tübingen, 1960.
16. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. – М., 1988.
17. *Levi-Strauss Cl.* Antropologie structurale. – Paris, 1958.
18. *Levi-Strauss Cl.* Mythologies. L homme nu. – Paris, 1971.
19. *Levi-Strauss Cl.* La pensee sauvage Temps mod. – Paris , 1967.
20. *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М., 1977.
21. *Foucault M.* Les mots et les shoses. – Paris, 1966.
22. *Foucault M.* L archcologie du savoir . – Paris , 1969.
23. *Foucault M.* Gu est gu un auteur?// Bulletin de la Societe francaise de philosophie. – Paris, 1969. – № 3.
24. *Habermas I.* The Philosophical Discourse of Modernity. – Massachusettes, 1987.
25. *Брэдбери Р.* Три эссе// Иностранная литература. – 2002. – № 12.
26. *Хофман Э.* Искусство потерь или Опыт жизни в новом языке// Иностранная литература. – 2003. – № 1.

27. *Акройд П.* Повесть о Платоне// Иностранная литература. – 2001. – № 9.
28. *Ямпольский М.* Литературный канон и теория “сильного” автора// Иностранная литература. – 1998. – № 12.
29. *Кронгауз М.* Раздвигающие язык. “Эффект Хонтуя”// Новый мир. – 2004. – № 5.
30. *Hosle V.* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. – München, 1990.
31. *Девидсон Д.* // Боррадори Дж. Американский философ: беседы с Куайном, Девидсоном, Патнемом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. – М., 1999.
32. *Рикер П.* Человек как предмет философии // Вопр. философии. – 1989. – № 2.
33. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. – М., 1974.
34. *Эко У.* Сказать почти то же самое. Опыты о переводе // Иностранная литература. – 2005. – № 11.