

Воведување на херменевтичките сфаќања за јазикот во современата философија на јазикот*

Силвана Балнат

УДК: 800.1:801.73

1. Општо за философијата на јазикот

Ако на прашањето „Што е философија на јазикот?“ мора да се одговори со една-две реченици и притоа се има претензија сеопфатно да се покрие оваа област, тогаш ќе мора да се соочиме со незадоволителни одговори, зашто општо прифатена определба немаме. Мораме да се задоволиме на почетокот со овој статус на (не)знаење.

Најопшто под изразот философија на јазикот се подразбираат размислувања за јазикот, кои може да се концентрираат околу прашања од типот: во што се состои значењето на остенивните зборчиња, како на пример „ова“, или дали значењето на зборчето „е“ е исто во речениците „Сократ е еден антички философ“ (предикација), „Философите се луѓе“ (инклузија), „Сократ е мажот на Ксантипа“ (идентитет) и „Битието е“ (егзистенција). Но под философија на јазикот се подразбираат и размислувањата околу прашањата: „каков е односот на јазикот спрема можностите на мислењето?“ „дали можеме да си замислиме голо безјазично мислење?“, „каков е односот на јазикот што го зборуваме со можноста за запознавањето со светот каков што е?“, „дали нашето познание на светот е *извалкано* од јазичките предрасуди или е допрва овозможено затоа што имаме јазик?“.

Како што се гледа прашањата, околу кои се вртат размислувањата за јазикот, можат да бидат во таа мерка различни, што е навистина тешко да се каже точно што е философијата на јазикот, макар што ние веќе се разбираме додека го употребуваме изразот. Ова е веќе еден вид демонстрација за тоа дека минимум ја-

* Текстот претставува извадок од книгата: Силвана Балнат, *Мислење, јазик, свей*. Скопје: Аз-Буки, 2013, стр. 15-42.

јазичко разбирање се случува и таму каде што немаме точни одговори на прашањата за значењето на зборовите, на изразите, речениците, поимите итн., барем не онакви одговори, какви што би ги имале кога би го поставиле истово прашање за значењето на изразите во вештачките јазици, или во јазиците кои се високо технизирани.

Значи во што се состојат значењата и смислите на зборовите, речениците, контекстите и како настануваат тие не е ни оддалеку саморазбирливо како што ни се чини само затоа што сме компетентни говорници на овој или оној јазик. Со оглед на тоа дека философијата, барем херменевтичката, настојува да ги доведува во прашање саморазбирливостите, и поаѓајќи од увидот дека како дејствувачки суштества нашите уверувања, знаења, мислења се нејасно испреплетени, доаѓањето до заклучокот дека една таква саморазбирливост како јазикот воопшто не е така јасна, како што се чинело, претставува достатен степен на зрелост таа проблематика да се идентификува како проблематика на философијата на јазикот.

Значи според моето мислење на философот не му се потребни точно определување на предметот и на методот за да ја оправда својата работа, зашто тој го определува предметот во процесот на неговото конституирање, додека методите со кои што го чини ова се многу. Ова меѓутоа не е застрашувачка ситуација како што на прв поглед се чини, зашто ова е случај и со останатите научни области: најдете му заеднички предмет на истражувањата на молекуларниот и на бихејвиоралниот биолог, или на квантниот физичар и на астрономот. Оттука фактот дека на почетокот не можевме да определиме што е философијата на јазикот не е никаква пречка за тоа да поставуваме прашања од нејзината област и да се обидеме да дојдеме до некои одредби.

На, помалку, софистичкиот приговор, дека не можеме да поставуваме прашања за она што не го знаеме, може да се возврати со следниов предизвик: Ако можеме да поставиме смислени прашања, па дури да дојдеме до смислени одговори, тогаш или не е точно дека не можеме да поставуваме прашања за она што не го знаеме, или (во што повеќе верувам) она за што сме мислеле дека не го знаеме, само затоа што не сме имале дефиниција за него, можеби сме го знаеле на понаков начин, а не по пат на дефиниција. Прашањето се состои поскоро во следново: Дали имам веќе некои практични знаења, за кои немам дефиниции со самото тоа што покажувам минимум јазичко разбирање? Ако е тоа случај тогаш мојот јазик ми дава минимална ориентација, која има одредена когнитивна функција, зашто јас сепак можам да поставувам прашања и да го разберам соговорникот, макар што обајцата немаме дефиниција за предметот на нашиот разговор. Само ако си претпоставам дека јазикот функционира како некој вид теорија или систем, во кој ги облекувам моите претходно смислени значења, значи само имајќи одредена непроцесуална слика за тоа како функционира јазикот, не ќе можам да сфатам како е можно да се разбира-

ме околу нешто што „не го знаеме“ на начин на дефинирано знаење. Сликата за тоа дека значењата се создаваат во нивната употреба, чија влијателна експликација му ја благодариме на Витгенштајн, е слика која успеа да ја раздрма саморазбирливоста дека јазичките значења се фиксни и се случуваат чисто ментално: нивната употреба во одредена ситуација е нешто секундарно, оттаму неважно за нивната конституција.

Од досега кажаното dostatно се оправдува едно започнување да се философира за јазикот. Зашто тој говор има свој предмет, јазикот. Него додуша не можеме да го дефинираме еднозначно, сепак тој се карактеризира со нетранспарентна саморазбирливост, која вреди да се испита. Но овој говор за јазикот има и свои методи, кои се сите оние и истите методи на философијата традиционално: или се аналитички, или се историски или се трансцендентални, феноменолошки, сеедно, таа е способна да ја оправда својата методска заснованост, макар што нема еден метод. За да ја продлабочиме нашата ориентација ќе го поставам следново прашање: Како и кога се востанови философијата на јазикот?

2. Лингвистичкиот пресврт како почеток на философијата на јазикот

И на прашањето кој е првиот философ на јазикот не може да се даде еден општоприфатен одговор. Но како што е случајот со одговорите во нашава област, ќе мора да се испитаат алтернативите и да се каже која околност е одлучувачка за сопствениот избор. Ова меѓутоа не е случај само со нас. И природните науки се наоѓаат во слична ситуација: на пример, на прашањето кога и како се востанови биологијата, може да се почне уште од Талесовите размислувања за животот, а може да се прескокне сета предисторија (и Аристотеловата таксономија и Давинчевата анатомија) и да се направи обид да се лоцира настанокот во XIX-тиот век. Но и овде се зборува за истовремено востановување на генетиката со Менделеевата работа на вкрстувањето и неговите видувања за наследството како и со востановувањето на еволуционистичкото сфаќање со Ламарк и Дарвин. Разликата меѓу философијата и биологијата е во тоа што историчноста е конститутивна за философското размислување, барем од аспект на херменевтичарот, додека не и за биологот. Денешниот биолог може совршено да ја извршува својата лабораториска работа на некој протектин за наоѓање лек против раковите заболувања без да е запознаен со Дарвин-Ламарк дебатата за тоа дали селекцијата на видовите е случајна или е телеолошки определена, но денешниот философ не може да пишува за проблемот на, да речеме, духот, без макар и имплицитен осврт кон Декарт или Хегел, затоа што неговиот

предмет на философирање се конституира допрва со овие мислителци, односно со заземањето став кон нивните решенија. Значи, уште еднаш, како се востанови философијата на јазикот?

Мојот прв обид би се состоел во одговорот: со она што го нарекуваме лингвистички пресврт, како едно свесно фокусирање врз јазикот било од методски или систематски причини. Но и ова не е доволно. Понудениов одговор бара појаснување од две причини: прво, затоа што не се има општ консензус за тоа од кога точно датира јазичко-философскиот пресврт и второ, затоа што за јазикот имаме размислувања уште кај Платон, макар што ако нешто во што се согласуваме е дека лингвистичкиот пресврт не е постар од две столетија. Од овие причини може да се говори за предисторија на философијата на јазикот, која ги опфаќа јазичко релевантните сфаќања низ целокупната философија. Така во одредена литература која го носи насловот философија на јазикот се почнува со сфаќањата за јазикот на Платон и Аристотел. Тоа не значи дека кај нив станува збор за философија на јазикот, која претпоставува барем фокусирање на темата јазик. Токму ова не е случај со спомнатите философи, за кои темата на јазикот се појавува патемно во разработките на проблемите на познанието и е најчесто скромно застапена со по неколку реченици, кои изразуваат одредени интуитивни ставови за јазикот. Колку и да не е јасно што е философија на јазикот, сепак сигурно е дека една философија на јазикот се фокусира на значењето на јазикот за човекот, или за философијата. Притоа ниту постои општа согласност за тоа што е јазик, ниту на кој начин треба да се одвива рефлексивната за јазикот.

Ваква неодреденост го покрива и прашањето за тоа кога се случи всушност лингвистичкиот пресврт, една дилема која главно зависи од фактот што не се има општа согласност во поглед на тоа во што се состои лингвистичкиот пресврт. Оваа ситуација на незнаење, не е апсолутна. За ова сведочи барем фактот што еве поставуваме прашања, кои се во онаа мерка смислени, во која разбираме за што станува збор, па дури и се дрзнуваме да дадеме некаков одговор, кој претендира на вистинитост сред она море незнаења. Блажениот Августин а и Никола Кузански претпочитаа да говорат за т.н. *docta ignorantia*. Како убеден херменевтичар, не можам а да не се надевам дека сликата сепак ќе ни се појасни.

а) Од кога датира изразот „лингвистички пресврт“?

Како што е понекогаш случај во философијата и во животот воопшто: именувањата на нештата и ситуациите се од подоцнежен датум од самите нешта и ситуации. Рефлексивната за нив меѓутоа е релевантно поддржана со воведувањето на нивните имиња во употреба. Изразот „лингвистички пресврт“, ако го следиме Рорти, датира од 1964 год., а се етаблира цврсто во философската терминологија токму

со антологијата, која тој ја уреди во 1967 год., со тоа што ја наслови со оваа Бергманова кованица.¹ Австрискиот философ Густав Бергман, едно време приврзаник на Виенскиот круг, ја објави книгата *Лоџика и реалност*² во САД. Опишувајќи ја работата на лингвистичките философи, Бергман го воведе овој израз. На едно место вели:

All linguistic philosophers talk about the world by means of talking about suitable language. This is the linguistic turn, the fundamental gambit as to method, on which ordinary and ideal language philosophers agree. Equally fundamentally, they disagree on what is in this sense a 'language' and what makes it 'suitable'.³

Како што јасно говори извадокот изразот е скован за да ги покрие различните правци во аналитичката философија во поглед на заеднички и единствен критериум: за светот се зборува на тој начин што се зборува за јазикот. Лингвистичкиот пресврт во философијата изразува според Бергман свест за дистинкцијата меѓу вообичаена и философска употреба на јазикот.⁴ Овие два начина на употреба се однесуваат меѓусебно како „зборување“ и „зборување за зборувањето“. ⁵ Ако се потфрли да се направи оваа разлика, тогаш резултатот се различни парадокси и апсурди, како што е на пример случајот со философот, кој сериозно тврди дека телата не „постојат“ или оној со философот кој во еден здив нѝ зборува за нешто и нѝ вели дека она што штотуку нѝ го кажал е неискажливо.⁶ Токму лингвистичкиот пресврт значи свест дека, кога философираме, зборуваме за реченици и нивни употреби. Значи не за доброто и злото, туку во кои случаи го употребуваме исказот „ова е добро“ итн... Оваа специфична философска освестеност е придружена со еден лингвистички метод,

¹ R. Rorty, *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1967. Во оваа прилика го користам дополнетото издание од 1992 година.

² G. Bergmann, *Logic and Reality*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1964.

³ Ibid., p. 177. Поради термилошката важност на овој извадок, одлучив да го оставам во оригинал.

⁴ Ibid. "First. Words are used either ordinarily (commonsensically) or philosophically. On this distinction, above all, method rests. The prelinguistic philosophers did not make it. Yet they used words philosophically. *Prima facie* such uses are unintelligible. They require commonsensical explication. The method insists that we provide it. [...] Second. Much of the paradox, absurdity, and opacity of prelinguistic philosophers stems from the failure to distinguish between speaking and speaking about speaking. Such failure, or confusion, is harder to avoid than one may think. The method is the safest way of avoiding it. Third. Some things any conceivable language merely shows. Not that these things are literally 'ineffable'; rather, the proper (and safe) way of speaking about them is to speak about (the syntax and interpretation) of language."

⁵ Ibid., p. 7.

⁶ Спореди, Ibid., p. 6.

кој се состои во анализа на јазикот, која нема да содржи симболи, што ќе се одрази само на економичноста, но не и на содржината на анализата.⁷ Оваа промена во начинот на говорење во ова време, значи првата половина од минатиот век е веќе очигледна и често се констатира. Така, во *Збор и предмет*⁸ Квајн ја нарекува „semantic ascent“, со што се означува свртувањето од говор за објектите кон говор за зборовите.⁹

Поради овие терминолошки околности, како и поради задлабочување на јазот¹⁰ меѓу два различни начини на философирање, сега веќе широко именувани како англоамериканска и континентална, лингвистичкиот пресврт долго време се поврзуваше само со аналитичката философија. Дури мислењата, дека тој, лингвистичкиот пресврт, е самото раѓање на аналитичката философија,¹¹ од денешен аспект се третираат како дејствителни саморазбирливости за она време. Допрва со отварањето на некои философи спрема феноменологијата или херменевтиката на континентот, како Рорти, Тејлор или Мекдавел, почна таа саморазбирливост да се доведува во прашање и да се откриваат споредливи тенденции и во други неаналитички философски традиции, какви што се францускиот структурализам на Сосир и германската романтиска философија на Хаман, Хердер и Хумболт.

Поради овие причини смислено е да се говори за полицентричност на лингвистичкиот пресврт, која се изразува уште во самата негова генеалогичка изворите и начините на реализација на пресвртот се разликуваат од традиција до традиција, оттаму настануваат и разлики во дефинирањето на самиот пресврт, не само во времето, туку и поимно во смисла на тоа во што се состои овој пресврт, како и разлики во сфаќањата за тоа што е философија на јазикот, кои се нејзините прашања, нејзиниот легитимитет итн.

⁷ Ibid., p. 5-6.

⁸ W.v.O. Quine, *Wort und Gegenstand*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1980, S. 467: „Оваа постапка е премин од искази за километар кон искази за ‘километар’“ (преводот од германски е мој).

⁹ За широкото констатирање на смената во философската рефлексивност поопширно во: С. Балнат (род. Димитровска), „Коконституција на јазикот и искуството во изразот ‘јазично искуство’“. За односот на поимите на искуството и јазикот пред, со и по јазичкиот пресврт“ (11-29) во *Филозофија* 36, мај 2009.

¹⁰ Овој јаз всушност започна само како разлика меѓу островска и континентална философија, при што се има во вид анимозитетот на Расел кон неохегелијанзмот на Бредли. Расел, на пр. подоцна во својот живот изјавува дека во тие години мислел *a priori* дека сè против што стои Хегел мора да е вистинито.

¹¹ Спореди P.M.S. Hacker, *Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again*, <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/Beyond%20the%20linguistic%20turn%20.pdf>.

б) Полицентричност на лингвистичкиот пресврт

Една груба поделба на лингвистичка философија, притоа се има предвид само доцната аналитичка философија на обичниот јазик, која пресвртот го реализира повеќе методски одошто систематски, од една страна и философија на јазикот, која пресвртот го остварува систематски, која ја направи Џон С'рл,¹² само ја потврдува тезата за увидување на можноста дека лингвистичкиот пресврт е во најмала рака двовалентен, зашто додека лингвистичката философија треба да означува еден метод на анализа на обичната јазична употреба за решавање на философските прашања, философијата на јазикот не се однесува на методот, туку на предметот на проучување, кој е јазикот, и се труди да ги утврди својствата на јазикот, неговата философска релевантност, неговото значење кое важи воопшто и не е зависно од поединечните природни јазици. Во она што следи нема да ги земам предвид философско-јазичките сфаќања, чиј еден од изворите е структурализмот на Сосир, туку ќе се ограничам на хетерогената традиција на аналитичката философија од една страна и на традицијата, која Чарлс Тејлор ја нарече „XXX теории“, користејќи ги иницијалите на нејзините основни претставници, Хаман, Хердер и Хумболт, од друга страна. Разработката во овој дел нема претензии на детално испитување на овие позиции, туку во нејзиниот ориентациски карактер се ограничува на лоцирање на XXX традицијата.

Досегашните разгледби може да се заклучат со тврдењето: Философијата на јазикот во општа смисла се карактеризира со лингвистички пресврт, кој во поглед на реализацијата е полицентричен. Најмалку може да се зборува за два аспекти на пресвртот, чија преферабилност укажува на разлики во философските традиции. Најопшто систематски: јазикот станува еден од централните предмети на философирање, какви што се битието, познанието, човекот итн. Најопшто методски: со анализа на јазикот се решаваат философските проблеми.

3. Различни експликации на лингвистичкиот пресврт

За продлабочување на поимот на философијата на јазикот, како и за продлабочување на разбирањето на односот меѓу двете споменати традиции ќе го разгледам прашањето за начинот на кој се експлицира лингвистичкиот пресврт во XXX философијата на јазикот и во лингвистичката аналитичка философија. Притоа ќе се покаже дека обете експликации се во онаа мерка споредливи што се оправдува говорот за различни традиции во една област.

¹² J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 12.

а) Експликација на лингвистичкиот пресврт од философско херменевтичка позиција

Тезата на херменевтичката позиција гласи: Не е само мислењето она кое ужива таков идеалитет достоин за философски разгледувања, туку тоа е јазикот, зашто мислењето е секогаш јазично.

Философијата секогаш сакала да ги утврди начините на кои го познаваме светот. На тој пат се покажа уште многу рано (во античка философија) дека мислењето е она што не нè лаже, како што е случај со сетилата. Довербата во мислењето е особено експлицитна кај мислителите какви што се Платон или Декарт. Философското разгледување на „мислењето“ кулминира во германскиот класичен идеализам. Кај неговите претставници мислењето поседува таков идеалитет што се испитуваат неговите чисти форми (Кант) или неговата апсолутност (Хегел). И чистото мислење и апсолутното мислење, меѓутоа, без оглед дали ќе му се припишат на Бог или на човекот, се соочуваат со својот поимен развиток во обидот да се одговори на прашањето на кој начин мислењето го познава она што е (светот, идеите, Бог, сеедно). Значи разлозите на нивната оправданост се во светот на човечкото. Идеалитетот на мислењето во светот на човечкото не се доведуваше во прашање, не затоа што на луѓето, особено на философите, не им беше познато дека човечкото познание може да е извалкано од предрасуди (Бекон е најдобар сведок за тоа), туку едноставно затоа што присуството на тој идеалитет така да се каже се третира како саморазбирлив: човекот е способен за созерцание на идеите, само затоа што тие постојат. Ако не успее да ги познае онакви какви што се, се должи на фактот, дека не се ослободил доволно од страстите, предрасудите и сл.

Прашањето за потеклото на саморазбирливостите му припаѓа на полето на херменевтиката и она што таа има да го каже за социјализацијата. Притоа станува збор за едно комплексно и интересно прашање, на кое овде не можам систематски да му се обратам. Сепак за ориентација: саморазбирливостите се практични ставови со теоретски консеквенции, кои му се имплицитни на нашето расудување, сакање, делување. Тие не се доведуваат во прашање, освен во ситуации на повторливо преиспитување на основите на феномените, процесите и сл. Така, на пример, дека воопшто во процесот на разбирањето луѓето не се однесуваат како „чисти табли“, туку дека на тој процес му подлежи еден херменевтички круг, круг на разбирањето, е сознание доведено до поим во последниве две столетија. Промената на една саморазбирливост е уште помакотрпна, зашто за неа не е доволно самото доаѓање до сознание, туку и утврдувањето на вредносниот став кон тоа сознание. Така во примерот со кругот на разбирањето една особено и сеуште влијателна друга саморазбирливост е негативниот вредносен став спрема круговите, зашто тие се некој вид фијаско за знаењето: овој став произлегува од нашето теоретско искуство со т.н. ло-

гички кругови, кои во областа на логиката се навистина непожелни. Оттука осветувањето на една саморазбирливост е макотрпен и во поглед на менталитетните саморазбирливости најчесто генерациски процес, кој се состои од сознание и вреднување на саморазбирливоста.

Така долго време претставува вистинска саморазбирливост ставот дека ако светот може да се познае, тогаш тој може да се познае онаков каков што е, без антропологизирања (во чисто негативна смисла, како опасност по објективноста) и дека за тоа е потребно да се исчистиме од предрасудите (Бекон, па дури и Хусерл) и дека едно чисто познание на стварноста, каква што е, може да се постигне со највисоките форми на мислење, кои се оттаму чисти, што надминуваат секакви емпириски фактори. Пресвртот, да дојдам на нашето централно прашање, се случува во тоа што се тврди дека мислењето е секогаш јазичко, што претставува таков пуч, бидејќи јазикот е емпириска даденост. Неговите трансцендентални аспекти не беа согледани, зашто тие му се припишуваа само на мислењето, додека јазикот беше една чисто инструментална емпириска алатка. Ова класично сфаќање на јазикот ќе го разгледам подетално подоцна.

Засега е важно да се утврди во што се состои пресвртот. Значи би рекле дека тој се состои во една замена на улогите: на местото на мислењето доаѓа јазикот. Оттаму Гадамер ќе каже на едно место: универзалноста на мислењето е заменета со универзалност на јазикот. Меѓутоа јазикот ја презеде улогата на мислењето не без промена, зашто јазикот е еден суштински поинаков феномен: и покрај најдобрите намери, тој не може да се сфати како еден внатрешен феномен во смисла на „мислењето е мое и никој не може да ми го одземе“, тој е суштински интерсубјективен (не само што фонетиката му е суштинска, туку како што покажа Витгенштајн не може да постои приватен јазик, јазикот е суштински социјална дејност), тој е суштински емпириски (не само што може да се означи со знаци, туку материјалноста на знаците е конститутивна за него, како што покажуваат структуралистите) и суштински трансцендентален (има разоткривачка димензија, што значи со него не само што се означуваат нештата, туку со него и се откриват па дури и се создаваат најразлични нешта, чиј реалитет, откако се создадени не се доведува во прашање), како што покажуваат херменевтиците.

Овие и други важни сознанија не се случија наеднаш. Да дојдат до нив требаше философите вистински да се борат против саморазбирливости: и навистина нечуена философска катастрофа е да се тврди дека јазикот, кој има навидум реалитет на алатка, наеднаш треба да биде носител на идеалитетот на мислењето, зашто наведените сознанија ја овозможија идејата дека всушност мислењето е условено од конкретниот природен јазик, во кој луѓето се социјализирани, а не обратно како

што со векови се мислеше дека мислењето е неограничено и чисто и самото го условува и ограничува она што јазички се артикулира. Значи философска катастрофа.

Поради таквата коренита промена велиме дека јазичкиот пресврт се состои во тоа што оние епистемолошки функции, кои традиционално му се припишуваа на мислењето или се испитуваа на основа на мислењето одеднаш станаа релевантни за јазикот или почнаа да му се припишуваат исклучиво на јазикот (Сапир и Ворф). Термините во кои ја нудам оваа аргументативна структура како одговор на прашањето во што се состои пресвртот, или кое е сфаќањето кое се напушта или се пресвртува, меѓутоа, не го обликуваат стандардниот одговор на поставеното прашање.

Овој одговор го реконструирам од философско-јазичките списи на философи какви што се Хаман, Хердер, Хумболт, Хајдегер, Гадамер итн. Тие градат, како што ќе видиме подоцна една традиција на философијата на јазикот, која особено во првата половина на XX-тиот век воопшто не беше релевантна, која меѓутоа почна скромно да се открива во втората половина на XX-тиот век, а денес макар што не е систематски обработена (на начин како што е другата, доминантната јазичко-аналитичка философија), барем се восприема како една традиција. Меѓутоа систематската разработка на философските традиции е конститутивна за нивната философска восприемливост.

б) Експликација на лингвистичкиот пресврт од философско аналитичка позиција

Стандардно распространетиот одговор на прашањето: во што се состои пресвртот? се формулира вообичаено со следниве зборови. Приказот што ќе го понудам нема да биде детално разработен како пред малку опишаниот, затоа што примарната цел на овие страници е да се исцртаат контурите на философско херменевтичките сфаќања за јазикот. Со оглед на тоа што тие треба да се изборат за право на една територија, која е веќе заземена од една или повеќе други традиции, се осмелувам да се зафатам во моите разгледби и со овие традиции, но само за да укажам на фрапантни сличности, кои ѝ доделуваат легитимитет на досега занемарената традиција. Ќе видиме дека нејзините теоретски придонеси ја надминуваат во неколку релевантни насоки оваа првично зададена цел на моите размислувања, бидејќи херменевтичката традиција не само што споделува легитимитет во областа на философијата на јазикот, туку и нуди покомплетни решенија и свежи перспективи за понатамошното размислување за јазикот.

И повторно кај Рорти¹³ може да се проследи куса реконструкција на стандардниот одговор на прашањето за лингвистичкиот пресврт. Тој додуша го оспорува¹⁴ аргументот што го формулираше Патнам, сепак токму тој аргумент навистина понуди точен опис на философското *rationale*, со кое лингвистичките философи се оправдуваа.¹⁵

Се надевам дека во следниов цитат, наспроти нивната термиолошка дивергенција, ќе се забележи сродноста со предмалку изнесената реконструкција на херменевтичкиот одговор на прашањето за пресвртот.

Хилари Патнам, имено, го разработува прашањето за зголеменото значење на проблемот на јазикот во философијата.¹⁶ Тој смета дека философскиот интерес за поимите, идеите, кој е доминантно присутен во Локовиот начин на разбирање на идеите како слики најдоцна со Витгенштајновите *Философски истражувања* е сериозно доведен во прашање, па дури и е заменет со интересот за зборовите и нивните употреби. Според Патнам ова е логичка реакција на увидот дека суштината на поимот не е во неговото бидување ментален ентитет. Оттука философски интересното прашање не е толку „што се поимите“, кое според Патнам е карактеристично за феноменолошките истражувања. Тоа дури е и погрешно, зашто поимите не се феномени, а нивното разбирање не е случување. Следејќи го Витгенштајн, Патнам смета дека философски релевантното прашање е што значи да се има поим, чиј одговор се состои во тезата дека да се има поим значи да се биде способен да се употребуваат реченици. Оттука јазичкото разбирање нема карактер на случување, тука на способност. Според реченото заклучува Патнам дека „едната причина за воздигнувањето на важноста на јазикот во философијата“ се состои во тоа што „поимите и идеите беа секогаш важни; јазикот беше неважен, зашто се сметаше дека тој е само систем од конвенционални знаци за поимите и идеите (сфатени како некој вид ментални ентитети и сосема независни од знаците што се употребуваат за да изразат). Но де-

¹³ R. Rorty, „Ten Years After“ in *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. With two Retrospective Essays*, Richard Rorty (ed.) Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

¹⁴ Рорти ја илустрира софистичноста на аргументот со следнава пародија: „Отсекогаш се мисли дека боговите се значајни за теологијата; сега како што откривме дека верувањата во боговите се интернализации на сликите од родителите, можеме да речеме дека со тоа длабинската психологијата стана централна за теологијата и дека, во голем дел, традиционалната теологија би требало да се реконструира како (наука) за детскиот развој. (Ibid., p. 363, преводот од англиски е мој).

¹⁵ И Рорти, сепак, признава дека ова е коректен опис на ситуацијата: имено, лингвистичките философи, навистина, на таков начин ја оправдуваа смената на парадигмите.

¹⁶ H. Putnam, „Language and Philosophy“ (1-33) in *Mind, Language and Reality*, New York: Cambridge University Press, 1975.

нес се чини проблематично дека *поимите* и *идеите* може да се сметаат за ментални настани и објекти (спротивно на *способностите*) и уште попроблематично дека тие се независни од *сите* знаци (поимите се разбира се независни од секој *јоединечен* знак). Но, ако да се има поим, значи да се биде способен да се употребуваат знаци на одредени начини, или ако е ова дури и главниот дел на приказната, тогаш целокупното внимание што традиционално им се даваше на предметите на интроспективната психологија поисправно им припаѓа на начините на кои употребуваме знаци.¹⁷

Иако формално погрешен, за целите на овој труд аргументот е содржински информативен, зашто го истакнува односот на јазикот кон мислењето како круцијален услов на идентификација на лингвистичкиот пресврт, значи сродно на претходната експликација. Тој сведочи и за увидот дека конвенционалноста на јазикот е карактеристична за традиционалното сфаќање, кое во овој труд е одредено како класична слика за јазикот. Цитатот укажува дека е таа проблематична за едно прагматичко сфаќање на јазикот во продолжение на доцниот Витгенштајн. Понатаму, Патнамовиот аргумент го карактеризира уште едно својство. Тоа се состои во околноста дека пресвртот е виден само од методски аспект, т.е. во смисла на промена на предметот и на методот на философијата. Така и на Патнам не му се измолкнува можната последица од вака сфатениот лингвистички пресврт, која се состои во тоа философијата да се претвори во „здодевно собирање факти“ и предупредува дека философијата навистина не треба да се претвори во лингвистички извештај. Сепак смета дека оваа привремена цена треба да се плати.¹⁸ Освен на овој начин, видовме, тој може да се толкува и во систематски поглед. Гледаме дека сржта на смената од идеите (мислењето, поимите) кон јазикот се толкува методски.

Кај Мајкл Дамет експликацијата на јазичкиот пресврт во аналитичката философија е уште поконкретизирана. Во „Изворите на аналитичката философија“¹⁹ тој ја нарекува „аналитичка“ философијата што се занимава со анализа на јазикот и тоа не само заради самиот јазик, туку пред сè заради решавање на философските

¹⁷ H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, New York: Cambridge University Press, 1975, p. 14 (Преводот од англиски е мој). За идентична насока во интерпретацијата на разликата меѓу философијата пред и по лингвистичкиот пресврт, исто така, спореди: I. Hacking, *The Emergence of Probability*, New York: Cambridge University Press, 1975.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ “What distinguishes analytical philosophy, in its diverse manifestations, from other schools is the belief, first, that a philosophical account of thought can be attained through a philosophical account of language, and, secondly, that a comprehensive account can only be so attained. Widely as they differed from one another, the logical positivists, Wittgenstein in all phases of his career, Oxford’s ordinary language philosophy in the United States as represented by Quine and Davidson all adhered to these twin axioms.” M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003, p.4.

прашања, почнувајќи од метафизичките преку теорископознавателните па сè до етичките. Јазичката анализа како методска постапка е според него карактеристична за сите облици на аналитичката философија. Неговиот аргумент говори дека карактерот на философската рефлексја за јазикот во аналитичката философија е пред сè методски. Освен ова Даметовиот став сведочи и за теоретската близина на аналитичката философија со јазичка философија, зашто токму јазичкиот пресврт е родно место на вака, имено методски, сфатената аналитичката философија.²⁰

в) Екскурс: рана и доцна аналитичка философија

Со оглед на тоа што оправдано може да се приговори²¹ дека со изразот „аналитичка философија“ како и со другите синонимни изрази некоректно се поистоветуваат различни, па дури и спротивставени сфаќања за јазикот, а од друга страна поради ограничените цели на овој труд, ќе се обидам накүсо да направам нужни разграничувања меѓу различните сфаќања за јазикот во аналитичката философија и да укажам на едно јадро гледишта, што го оправдуваат спротивставувањето меѓу аналитичка и херменевтичка позиција за јазикот. Притоа оваа оправданост има пред сè историско значење. Нејзиното актуелно значење е условено од признавањето, т.е. непризнавањето на легитимитетот на херменевтичката философска традиција.

Општо место стана грубата поделба на рана и доцна аналитичка философија на јазикот, пришто првата се ориентира на формалната логика, додека втората на обичниот јазик. Оваа поделба е претпоставена во речиси секоја расправа, која не се занимава директно со историјата на аналитичката философија, туку со философијата на јазикот. Се разбира многу попрецизна е поделбата на четири фази. Прва фаза, логички атомизам, на која ѝ припаѓаат мислителите собрани првобитно во Кембриџ како раниот Витгенштајн, Расел, Мур, Ремзи; втора фаза, логички позитивизам односно логички емпиризам, на која ѝ припаѓаат мислителите собрани под името Виенски круг како Шлик, Карнап, Вајсман, Нојрат, но и Ејер во Велика Британија; трета фаза, лингвистичка анализа, т.е. лингвистички феноменализам, на која ѝ припаѓаат мислителите како Рајл, Остин, Стросон, доцниот Витгенштајн и четврта фаза: оксфордска философија на обичниот јазик, на која ѝ припаѓаат Остин, Стросон, Грајс, С'рл, чиј најмлад развиток е претставен и со мислители какви што се Гудман, Патнам, Луис, Дејвидсон, Крипке.

Сепак оваа подиференцирана класификација ја карактеризира историјата на аналитичката философија во целина. Што се однесува до аспектот на претпоста-

²⁰ “On this characterization, therefore, analytic philosophy was born when the ‘linguistic turn’ was taken.” Ibid., p. 5.

²¹ За оваа забелешка ѝ благодарам на проф. д-р Ана Димишкова.

вената (логичкиот атолизам и емпиризам) или експлицитно разработената философија на јазикот (лингвистичката анализа и оксфордската философија на јазикот) сè уште е смислено да се говори за два периода во аналитичката философија: ран и доцен, кои се карактеризираат со близината на јазикот до логиката и науката, што имплицира специфично неосвестено, но сепак присутно сфаќање на јазикот во раната аналитичка философија и експлицитно оддалечување на јазикот од сферата на логиката и науката и негово приближување кон сферата на секојдневната употреба на јазикот во доцната аналитичка философија. Оттука горенаведените први две фази ја градат раната, додека вторите две фази ја градат доцната аналитичка философија на јазикот. Тие се на овој начин означени и поради поделбата на ран и доцен период во Витгенштајновото философско творештво, чии главни дела *Логичко-философски трактат* и *Философски истражувања* доминантно ги инспирираше мислителите - претставници на овие два периода во аналитичката философија на јазикот.²²

Ваква поделба на аналитичката философија со определување на нејзините специфични својства е особено добредојдена за позицијата според која философијата на јазикот не е изедначена со англисаксонското (англоамериканското) философирање во изминатиот век.²³ Тоа е позиција, според која философијата на јазикот во изминатите два века бележи своевидни паралелни развитоци, од кои едниот се случува во англоамериканскиот свет (со исклучок на Виенскиот круг, поради кој Дамет на пр. смета дека тука всушност станува збор за англо-австриски свет), а другиот во германофонскиот и франкофонскиот (заедно континентална философија која развива своевидни сфаќања за јазикот).²⁴

Имајќи ја предвид двофазната класификација, може да се констатира дека од една страна, претставниците на раната јазичкоаналитичка философија (Фреге, Расел, Ејер, Карнап, раниот Витгенштајн) се концентрираат на теорископознавателниот придонес, кој философијата може да го даде потпирајќи се пред сè на природните науки и формалната логика. Овде јазикот се набљудува во прва линија како систем конвенционални знаци, со чија помош човекот ги претставува мислите за стварноста во искази (подоцна ќе ја наречам класична слика за јазикот), чија што

²² За овие поделби инстрективно: E. Braun (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; J. Hennigfeld, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.

²³ Пример за такво изедначување на философијата на јазикот со аналитичката философија на јазикот е W.G. Lycan, *Philosophy of Language. A contemporary Introduction*, London and New York: Routledge, 2000.

²⁴ Пример за последнава позиција е Ch. Taylor, "Theories of Meaning" and "Language and the Human Nature" in *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

вистинитосна вредност треба да е проверлива, за воопшто тие искази да се прифатат како смислени и релевантни за светогледот што сакаме да го браниме (во рамките на аналитичката философија ова сфаќање е наречено позитивистичко).

Од друга страна, претставниците на философијата на обичниот јазик (Рајл, Остин, Стросон, С'рл, доцниот Витгенштајн) се обидуваат учењето за јазикот да го ослободат од стегите на нему дотогаш преферабилно признатата теорископознавателна функција и да укажат на останати конститутивни функции на јазикот кои се потиснати од позитивистичкото сфаќање за јазикот. Во оваа насока особено се истакнува доцниот период на Витгенштајн со неговото плуралистичко сфаќање за јазикот, изразено во концептот на „јазички игри“, како и Остиновиот придонес со учењето за перформативната функција на јазикот, која инсистира на тоа дека со јазикот не се опишуваат само дејства, туку дека со самиот јазик се дејствува. Оттаму не е само описната функција конститутивна за човечкиот јазик, туку тоа е и неговата чинителна (перформативна) функција; затоа ова сфаќање за јазикот е концепција на „говорните чинови“.

4. Сржта на философско аналитичката позиција од аспект на философско херменевтичката позиција

Досегашните разгледби го образложуваат следново тврдење: јазичкиот пресврт во аналитичката философија на јазикот се состои во пресврт од говор за нештата кон говор за речениците, кои ги изразуваат тие нешта. Со оглед на тоа што ние сепак велíme дека доаѓаме до знаење за нештата, макар што нашиот пат е истражување на речениците, кои ги артикулираат тие нешта, јасно се наметнува прашањето за односот на јазикот како целина реченици и светот како целина ствари.

Така една теорија на значењето во класична смисла, на кој начин зборовите имаат значење се покажува во рамките на аналитичката философија на јазикот особено значајна. Притоа треба да се има предвид дека овој став ги засега и раната и доцната: без оглед дали суштинските функции на јазикот ќе се мислат во близината на логичките операции за достигнување поопфатно научно знаење или во близината на секојдневните говорни ситуации за остварување комуникативни интенции, фундаменталната функција на јазикот се состои во тоа што тој означува. Процесот на означувањето како што нй е познато од семантиката има најмалку два члена: знак и означеното со знакот. Откако стана јасно дека и прагматиката има важен удел за целиот процес со Пирс и Морис се прошири општата теорија на знаците за уште една област: покрај синтаксата и семантиката, и прагматиката стана важна димензија на означувачкиот процес, па така покрај знакот и означеното уште еден главен член

на процесот е и употребувачот на знакот. Како што означеното е ентитет од доменот на стварите, на светот, така знакот е ентитет од доменот на јазичките изрази.

Според тоа односот на јазикот и светот е овде суштински. А од оваа суштинска окупираност на аналитичките философи може да се реконструира и еден најчесто претпоставен поим на јазикот: имено јазикот како конвенционален систем знаци. Токму ова е огромната разлика меѓу двете традиции. Со оглед на тоа што овие фундаментални прашања остануваат неелаборирани кај аналитичарите, сметам дека пресвртот е повеќе методски отколку содржински, т.е. систематски. Тие навистина не рекоа, само методот ќе го смениме: ќе се трудиме да не го изгубиме од вид фактот дека дефинираме реченици а не ствари; туку рекоа, и предметот ќе го смениме: нема да говориме за доброто поведение, туку за тоа кое поведение го нарекуваме добро, па така ќе одбегнеме супстанцијализирања. Сепак пресвртот не беше систематски, зашто не промени ништо во односот мислење-јазик, јазик-стварност. Мислењето додуша се третира како јазично, но јазикот е поскоро една неизбежна кочница за чистото логичко мислење, кое оттаму може да се држи во спрегите на саканата логика со помош на конструирање вештачки симболички јазици, или пак јазикот ја изразува стварноста, но таа останува *per se*. Во обата случаја јазикот има инструментална улога, како да е чекан по кој можам да посегнам кога ми се сака, а не како да е фундаментална можност на моето бидување во светот. Од овие причини лингвистичкиот пресврт во аналитичката философија има методско-предметен ама не и систематско-содржински карактер.

Освен ова и за херменевтичката и за аналитичката философија мора да се каже дека јазикот не стана централна тема на целокупната философија, туку на она што денес ќе го наречеме философија на јазикот. Но ставовите кои се типични и фундаментални за философијата на јазикот се покажаа решавачки и за останатите философски области.

Така на пример Гадамеровиот²⁵ придонес кон естетиката е поврзан со неговото сфаќање за јазичноста на разбирањето. Или Хемпеловиот и Опенхајмовиот²⁶ придонес во методологијата на науките е поврзан со неговиот логичко-емпиристички пристап кон јазикот. Оттаму тој не го поврзува поимот на научното објаснување со феномените, туку со речениците кои ги опишуваат феномените. Од друга страна мислителите каков што е Хајдегер експлицитно се дистанцираат од областа на философијата на јазикот. Околноста дека јас го набљудувам како нејзин претставник, се разбира, ќе ја оправдам на соодветното место. Во секој случај, се надевам дека е ба-

²⁵ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

²⁶ C.G. Hempel and P. Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, <http://www.sfu.ca/~jillmc/Hempel%20and%20Oppenheim.pdf>.

рем приближно јасно колку е важна философијата на јазикот за себеразбирањето на секој философ како философ и колку таа стана фундаментална за философијата воопшто. Дури и да се наоѓаме во една т.н. постлингвистичка философска епоха, оваа последнава се дефинира спрема лингвистичката како спрема сопствена противтеорија.

Досегашните разгледби покажаа, од една страна, дека кога се зборува за англо-саксонска и континентална философска традиција се работи за коренито различни начини на аргументирање. Од друга страна, тие укажаа и на споредливата експликација на лингвистичкиот пресврт. Токму последново ги прави двете традиции две традиции на една философска област. И една веќе позната философска од Шпанија, која докторираше кај Хабермас, и во моментот е професорка на Northwestern University, USA, Кристина Лафонт²⁷ размислува во слична насока. Според неа и кај Фреге и кај Хумболт јазичкиот пресврт се состои во тоа што наместо дотогашното „значењето се состои во референцата“ (значењето на зборот „бука“ е во буковото дрво), почнува да важи дека „значењето ја определува референцата“ (Самото дрво е восприемено како буково дрво, а не како липово, благодарение на тоа што во јазикот ни е дадена класификацијата, што сме ја наследиле со социјализацијата во нашите семејства и образовните и други институции.)

5. Разликите меѓу двете традиции според Чарлс Тејлор

Со надеж дека аргументот за легитимитетот на философијата на јазикот како и за видовите експликација на лингвистичкиот пресврт е релативно успешно, ќе преминам накусо на две понатамошни дистинкции, кои се особено значајни. При тоа иницијално ќе се потпрам на она разграничување кое го понуди Чарлс Тејлор во неговите текстови од 1985 година.²⁸

Разграничувањето што го понуди Чарлс Тејлор е многу важно, не од аспект на тоа дали ќе се согласиме дека е адекватно или не, туку од аспект на тоа што е тој еден од првите гласноговорници, кои континенталната философија на јазикот не ја третираат како метафизичка спекулација, туку заинтересирано се конфронтираат со она што нејзините претставници имаат да го кажат, па оттука им обезбедува на овие фундаментално различно изречени сфаќања еден вид легитимно место во дискусиите, што ги водат аналитичарите.

²⁷ C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1999, p. xi f.

²⁸ Ch. Taylor, "Theories of Meaning" and "Language and Human Nature" in *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Тој ги дели философско-јазичките сфаќања на десигнативни и експресивни. Десигнативните или репрезентационалистичките се сфаќања за јазикот карактеристични за аналитичката философија на јазикот. За вториве, кои едно време а и сè уште поради времештедливост се нарекуваат континентални, тој првобитно го употребува терминот „експресивни“.²⁹ Сепак тој се одлучува за изразот XXX теории, каде што трите X се иницијалите на основачите Хаман, Хердер и Хумболт.³⁰

а) Својствата на аналитичката традиција во сфаќањето на јазикот

Централна тема кај десигнативните теории на јазикот е темата на репрезентација.³¹ Она што треба да нè засега во философијата на јазикот не е да пронаоѓаме значења, туку да градиме адекватни, точни репрезентации на стварите. Оваа идеја е присутна уште во нововековната философија,³² која експлицитно сака да ја ослободи науката, во најширока смисла на поимот наука, од антропоморфизација, интерес кој придонесе репрезентацијата да стане основна епистемолошка, методолошка, а оттука подоцна и философско-јазичка преференција. Ова е јасно, ако се земе предвид дека репрезентацијата подразбира една независна, самостојна, од човекот-истражувач непрекршена реалност, која според тоа е апсолутно објективна.³³

Ова е подлогата на која се разви, или поточно која е имплицитна за нашето сфаќање за тоа што е означеното и каков треба да биде неговиот знак. Од овде природно се развива едно високо десигнативно сфаќање за значењето: „Зборовите имаат значење, зашто стојат за нештата (или можеби за идеите а оттука само посредно и за нештата)“.³⁴ Ако сакаме да го сфатиме феноменот на значење, треба да видиме на кој начин зборовите се прикачени за стварите што ги означуваат. Ова пак е објасниво со околноста дека ние ги користиме зборовите како средства за означување на тие нешта.³⁵ Овие средства може во продолжение да се објаснат како знаци или

²⁹ Ch. Taylor, "Language and Human Nature" (215-247) in *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 218.

³⁰ Ch. Taylor, "Theories of Meaning" (248-292) in *Philosophical Papers Vol. 1. Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 256.

³¹ Ibid. p. 254: "Understanding language is understanding how we represent things in language."

³² Ibid. p. 249: "We are heritors of this modern movement in philosophy which made representation basic."

³³ Ibid.: "A representation [...] is of an independent reality."

³⁴ Ibid., p. 250: "Words have meaning because they stand for things (or perhaps for ideas, and thus only mediately for things)." (преводот е мој)

³⁵ Ibid. "So you capture the phenomena of meaning if you see how words attach to their designate in this way. And this ultimately is explicable by the fact that minds use them as marks or notes for things (or ideas)."

слики, сеедно, нивната централна функција се состои во означувањето на стварите, а ова означување има карактер на откривање информација за стварите.

Оттаму сосема природно поврзана со овие репрезентационистички теории на значењето се теориите на значењето како функции на вистинитоста.³⁶ Основната премиса на овие теории е дека со јазичките комбинации, со оглед на тоа што се тие информации за стварите, секогаш се искажува вистина или лага за стварите и нивните состојби во светот. Секоја реченица е кандидат за вистинитост или лажност. „Теоријата на значењето е видена како компонента на едно глобално објаснување на луѓето кои известуваат што прават.“³⁷ Јазикот, чија основна функција е означувањето, на овој начин е некој вид средство за известување на веќе постоечки ствари, мисли, активности, чувства и сл. Јазикот е секундарен, тој има епистемолошка функција, во смисла дека е средство за соопштување на вистината, но нема конститутивна улога за самата вистина, ниту за стварноста, ниту за мислењето, ниту за нашето делување, чувствување и сл.

Освен репрезентацијата како централна функција на јазикот и оттаму централна тема на философијата на јазикот или на теоријата на значењето, според Тејлор уште една теза е суштинска за англосаксонските или англо-американските или десигнативните теории на значењето, а тоа е најчесто молчешкун прифатената претпоставка за постоење на еден неутрален посматрач,³⁸ кој може да оцени дали јазикот адекватно ја отсликува стварта или состојбата на стварите или не. Оваа претпоставка ја изразува традиционално сфатената позиционираност на компонентите на релацијата субјект-објект на познанието. Обете стојат во несуштински односи за нивниот интегритет. Познавателниот субјект не го создава светот во своето познание, туку го познава онаков каков што е, обратно: познавателниот објект му влијае на познавателниот субјект но само во смисла дека го дразни за познание, значи со еден вид надворешно влијание. Објектот во принцип останува познавлив онаков каков што е, а субјектот во принцип е способен за тоа познание. Инструментите кои во тој процес на познание ги користи имаат иста онтичка вредност: дали се работи за телескоп, јазик, пенкало или сл. е сеедно: онтичката вредност на да-се-биде-средство е идентична.

Оттука можеме да го употполниме нашето сфаќање со тврдењето дека инструменталното сфаќање за јазикот е природно поврзано со идејата за можноста на една позиција на неутрален посматрач. И идејата за јазикот суштински како репре-

³⁶ Ibid., p. 252.

³⁷ Ibid., p. 253: “The theory of meaning is seen as one component of a global account of people saying what they do.” (Преводот е мој.)

³⁸ Ibid., p. 255.

зентација и идејата за можноста на неутрален посматрач имаат според Тејлор³⁹ логички корен во саморазбирливоста која се зацврсти со раѓањето на емпириско математичките науки во XVII-тиот век, чиј успех го оправда барањето за перманентно изискување епистемолошки реконструкции и натуралистички експланации. Сите овие поаѓаат од премисата за постоење на една независна реалност во онаа мерка што секако влијание на познавателниот субјект врз објектот или се негира или се допушта само со цел да се развијат техники за неговото исклучување или минимизирање: така Бекон, на пр., ја увидува улогата на јазикот за познанието, но ја вреднува негативно како *idola fori*, која треба да се стави на страна во методски подготвениот процес на познание.

б) Својства на херменевтичката традиција

На прашањето: „дали јазикот има и други суштински функции освен пренесување информации за она што го означува?“ може да се откријат и позитивни одговори во историјата на идеите. Така алтернативни на десигнативните теории се т.н. експресивни теории, според Тејлор, кои се развиваат во романтизмот. Меѓутоа, за разлика од стандардниот романтички одговор на прашањето: што се изразува во јазикот, кој гласеше или поетовото јас, или трансценденталното јас, мислителите какви што се Хаман, Хердер и Хумболт, кои беа повеќе заинтересирани за епистемолошката проблематика и за еден критички дијалог со Кантовата идеја за чистиот ум, одговорија на прашањето „што се изразува во јазикот?“ изненадувачки не со „јас“ туку со „светот“.

Ова ја повлекува проблематиката на односот на јазикот и светот и за овие XXX теории во преден план. Еден од најцитираните придонеси на Хумболт во овој поглед е што критички го експлицираше сокриеното гледање на јазикот како средство, со тоа што кажа јазикот не е ергон, завршено дело кое се применува, туку е енергија, т.е. активност. Секако дека подоцна и претставниците на десигнативните теории го прифатија овој став, но тој самиот по себе не е доволен за да се загрози, така да се каже, ексклузивното место на репрезентацијата. Така може да се каже дека јазикот е активност, која суштински се изразува во претставувањето на стварноста.

Оттаму Тејлор говори за три основни карактеристики на овие XXX теории со кои се доведува во прашање единственоста на репрезентационалистичката функција на јазикот. Тие се:

³⁹ Ibid., p. 255: “They have the same roots in the seventeenth-century concern with epistemological reconstruction, and the ensuing stress on naturalistic explanation.”

Прво, во јазикот формулираме ствари;⁴⁰ со самото артикулирање на нешто, тоа станува експлицитно или барем појасно. Со јазичното постоење на едно нешто (дали во форма на дефиниција, или опис, или именување или дури и во форма на небулозен обид нешто да се долови) ние се стекнуваме со особена свест за тоа нешто. Оваа јазичка артикулација не е миговен процес на продуцирање веќе научени зборови за веќе оформени дадени мисли за тие нешта, кои се соопштуваат со тие конкретни зборови. Не: со оваа артикулација се сака да се каже дека самите нешта се секогаш во она интерпретативно „како“, тие имаат значење, кое се менува или се збогатува, осиромашува и сл. со неговото доаѓање до израз во јазикот. На пример, зборот супстанцијализација е поим со кој во теологијата се означува претворањето на даровите за време на литургијата. Макар што претворањето на даровите за време на литургијата не е причинето со пронаоѓањето збор за него, сепак нашето искуство на претворањето на даровите е суштински јазичко и тоа во следнава смисла: допрва со пронаоѓањето на овој збор и неговото значење можеа да се развијат дискусиите меѓу западната и источната теологија за миговниот или процесуалниот начин на претворањето на даровите или уште повеќе дискусиите во рамките на западната теологија меѓу римокатоличкото и протестантското христијанство за тоа каков тип е супстанцијализацијата: материјална, духовна или дали воопшто се случува.

Со именувањето на еден проблем не само што стануваме миговно посвесни за него, туку повратно се одразува тоа именување на нашето сфаќање на мноштво други нешта: во нашиов теолошки случај на пример тоа се нешта за светиот карактер на литургијата или за улогата на црквата во христијанското сфаќање за спасението на светот. Човекот од една страна се однесува како наивен реалист, со тоа што на пример очекува автомобилот да му е на истото место каде што го паркирал, но во истовреме ова однесување е саморазбирливо јазичко во поглед на следниве односи: тоа е мој автомобил, зашто јас го заработив и имам право на негова сопственост, зашто воопшто имам право на сопственост гарантирано со конвенцијата за човековите права; местото на кое што го паркирав е за таа цел наменето место. Доколку паркирам на забранет начин, нема да се бунам да ја платам казната, зашто се согласувам делумно свесно делумно неексплицирано со сиве овие претпоставености, чија конституираност е јазичка. Значи јазикот не е само средство по кое посееме за да ги означиме нештата, туку е медиум во кој стануваме свесни за нештата, зашто во него се артикулирани тие нешта, во него се исцртуваат границите, се класифицира, се структурира, а токму на овој начин ние се однесуваме во светот, без оглед дали

⁴⁰ Ch. Taylor, "Theories of Meaning", *op. cit.*, p. 256: "In language we formulate things. Through language we can bring to explicit awareness what we formerly had only an implicit sense of. Through formulating some matter, we bring it to fuller and clearer consciousness."

дејствуваме, мислиме, чувствуваме, сме надразнети и сл. дури и ако живееме сами, со сопственото возило, во сопствената куќа, без раскошни соседски контакти сепак сме во една основна смисла јавни суштества и токму таа јавност е овозможена со јазикот. Тејлор вели дека јазикот ни овозможува да ги ставиме нештата во еден јавен простор, т.е. јазикот го конституира, го заснова тој јавен простор.⁴¹ Оваа идеја истакнува дека она што го правиме со јазикот, не е само соопштување на сопствените приватни мисли, туку со ставањето на нештата во јазична средина ние создаваме една дејствителна јавна сфера, јавност. Ние „сместуваме одредени нешта пред нас“.⁴²

Токму оттука се должи моќта на медиумите: не во тоа што овој или оној новинар ќе стане познат и ќе може да издејствува работни места за децата на пријателите или роднините, туку со особениот начин на прикажување, претставување на овие или оние настани, прикажување, кое оттаму е секогаш интерпретирано, се конституира една јавна сфера со сопствени карактеристики: Така на пример, од она што е претежно застапено во медиумите зависат сериозни дискусии меѓу научниците, кои се можеби поттикнати од граѓаните, чие мислење е најчесто обликувано од она што се известува преку електронските и пишаните медиуми. Дали ќе бидеме од страната на диктаторскиот режим во мноштвото арапски земји и носителите на ослободителните револуции ќе ги нарекуваме терористички структури или ќе говориме за ослободителни револуции во арапските земји зависи од тоа каква јавност се создала преку медиумите. Токму имајќи ја оваа околност пред вид, станува јасно каква принципиелно висока важност има практичната независност на медиумите од власта и се разбира плурализмот на тие медиуми за едно демократско општество, зашто само на овој начин е воопшто овозможена критичка јавност.

И трето само во јазикот се конституираат типично човечки засегнатости, кои повратно влијаат на нас.⁴³ Земете ги чувствата на восхит, воодушевување, гнев, бес. Човек може да забележи одредени едноставни чувства на љубов (наклонетост) и лутина кај животните, но за восхит или гнев не може да се зборува без да се земат пред вид одредени норми: на пр., восхитот спрема некого или нешто претпоставува идеали или слики на величина; гневен може да биде оној чии очекувања се изневерени од друга личност, од државата или некоја друга институција во која личносно се инволвирал и инвестирал. Овие форми на однесување и чувствување се овозмо-

⁴¹ Ibid., p. 259: “language serves to place some matter out in the open between the interlocutors. One might say that language enables us to put things in public space. [...] But the crucial and highly obtrusive fact about language and human symbolic communication in general, is that it serves to found public space.”

⁴² Ibid.: “place certain things before us.” (Преводот е мој.)

⁴³ Ibid., p. 260: “(Language) also provides the medium through which some of our most important concerns, the characteristically human concerns, can impinge on us at all”.

жени со присуството на основна аксиолошка хиерархија, независно од тоа колку е таа дифренцирана и освестена. Значи јазикот нема само суштински однос спрема вистината и лагата туку и спрема доброто и лошото, зашто со него се изразуваат нормираности: Не само што употребата на јазикот следи нормираности (граматички, општествени и сл.) туку самиот тој е носител на норми:⁴⁴ Кога велиме тоа е безобразно и дрско, како ќе ја разбереме оваа оценка, дали позитивно или негативно, зависи од тоа дали оваа јазична употреба е направена од мајката на една тинејџерка или од авангардната другарка на тинејџерката, зашто зборовите немаат едно значење, а природните јазици не се лексикони. Дека е ова случај покажува и промената на изразот *queer*. Но и случајот Хајдегер нуди сведоштво во оваа насока: макар што се тврди дека е философ тотално неразбирлив, сепак токму тој изврши и сè уште извршува неверојатно влијание во најразлични насоки.

На основа на анализата на овие функции на јазикот Тејлор заклучува три важни поенти за една теорија на значењето: 1. јазикот нè прави посвесни за нештата; 2. Тој не само што го отсликува, туку и го отвора светот за нас, т.е. понекогаш благодарение на јазичната присутност на нештата, ние можеме да ги видиме тие нешта и 3. јазикот е конститутивен за мислењето и за нашето имање свет. Од овде следуваат понатамошни одредби. Некои од нив на класичната слика на јазикот ѝ се непознати, други пак недоволно јасни. Без да навлегувам во детална разработка на следниве одредби, зашто тие на различен начин се веќе присутни во досегашната анализа, ќе ги наведам изразите со кои се тие именувани, зашто токму со овие изрази се конкурира на доминантните десигнативни теории за значењето. Се работи за одредбите, според кои јазикот им дава израз на нештата, тој ги отвора нештата за нас и конституира феномени. Изразната или експресивната димензија ја видовме во втората и третата функција на јазикот, светоотворањата и конститутивната во сите три: и во артикулирањето на нештата, и во конституирањето на јавниот простор, и во конституирањето на типично човечкиот свет.

Сосема прегнантно можеме да заклучиме, дека XXX теориите нудат една заснована идеја за конституирачки јазик, која треба да ја дополни идејата за јазикот како репрезентирачко средство. Веднаш може да се претпостави во која мерка ова е тешка задача, зашто, додека едната претпоставува завршен и фиксен свет како даденост, другата ја отфрла експлицитно оваа претпоставка и ако се изразам со Хајдегер и Гадамер повеќе ја поддржува идејата за *Zuwach des Seins*, за пораст на битието, отколку идејата за јазикот како *оѓледало на ѝриподгаѝа* т.е. на битието.

⁴⁴ Ibid., p. 262-3: "(...) only language animals can be sensitive to standards *qua* standards. And hence only language animals have this kind of concern, for moral right and wrong."

После овие разгледби во поглед на општото прашање за философијата на јазикот и нејзините различни традиции во она што следува ќе се задржам на поимот на класичната слика на јазикот, зашто таа е онаа противтеорија на философско херменевтичката концепција, која се разви од традицијата, која пред малку ја исцрпав со Тејлор под името XXX теорији и од херменевтичката философска традиција.

Користена литература

1. Балнат (род. Димитровска), Силвана, „Коконституција на јазикот и искуството во изразот 'јазично искуство'. За односот на поимите на искуството и јазикот пред, со и по јазичкиот пресврт“ (11-29) во *Филозофија* 36, мај 2009.
2. Bergmann, Gustav, *Logic and Reality*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1964.
3. Braun, Edmund, (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
4. Dummett, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003.
5. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke* 1, Hermeneutik I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
6. Hacker, Peter M.S., *Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again*, <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/Beyond%20the%20linguistic%20turn%20.pdf>.
7. Hempel Carl G., and Oppenheim, Paul, *Studies in the Logic of Explanation*, <http://www.sfu.ca/~jillmc/Hempel%20and%20Oppenheim.pdf>.
8. Hennigfeld, Jochem, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.
9. Lafont, Cristina, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1999.
10. Lycan, William G., *Philosophy of Language. A contemporary Introduction*, London and New York: Routledge, 2000.
11. Putnam, Hilary, “Language and Philosophy” (1-33) in *Mind, Language and Reality*, New York: Cambridge University Press, 1975.
12. Quine, Wilard v.O., *Wort und Gegenstand*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1980.
13. Rorty, Richard, (ed.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. With two Retrospective Essays*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.
14. Searle, John, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
15. Taylor, Charles, “Language and Human Nature” (215-247) in *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
16. Taylor, Charles, “Theories of Meaning” and “Language and the Human Nature” in *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Silvana Ballnat

**INTRODUCING THE HERMENEUTICAL CONCEPTIONS OF LANGUAGE
INTO THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF LANGUAGE**

(Summary)

This paper is seeking for mutual basis for the two different traditions of philosophizing about the language: the already established analytical philosophy of language and the marginalized hermeneutical philosophy of language. Through an examination of their grounds, which I find in the explication of the linguistic turn in the philosophy, both of the traditions show comparable features which make them two traditions of an unified philosophical field. Such conclusion opposes to the widely spread claim which identifies analytical philosophy with the whole philosophy of language. Besides the fundamental similarities that justify introducing the neglected hermeneutical theories of language into the field of philosophy of language, I talk also about their idiosyncratic differences, which, following Charles Taylor, distinguish these traditions into a designative and an expressive one. The main gap between them emerges from the different accentuating of what should be the preferable function of language and therefore main research task of the philosophy of language. While the designative analytical theories view language more or less through the perspective of truth conditions in that they ask how language refers the world. The expressive theories rotate around a more general question about the inner relatedness of language and world in our having a world in that they ask how much language is there in our worldviews. While the former assume an epistemologically external relation between language and world, the later doubt that there can be a worldview without a language and therefore argue for an inner co-constitutional relation between world and language.