

Андрей Лаврухин

**К ИСТОКАМ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА
(ОПЫТ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ)**

*1. Разработка языковой проблематики в философии
Гераклита*

*1.1. Основные трудности интерпретации философии языка
Гераклита, связанные с разъяснением понятия «логос»*

Мы начинаем нашу реконструкцию с философии Гераклита вовсе не случайно. Именно Гераклит стал первым философом, обратившим особенное внимание на то, как мысль живет в языке. Наиболее яркое тому свидетельство – его прозвище «темный», которое говорит само за себя: читающий или слушающий Гераклита должен не просто иметь острый и глубокий ум, но и тонкое чутье к самым разнообразным языковым нюансам, позволяющим угадать скрытые, иносказательные смыслы. Гераклит особенно привлекателен для нашего (феноменолого-герменевтического) анализа тем, что язык для него – это еще не предмет для изучения, не сфера языковых значений или знаков, и даже не форма выражения мысли, но *медиум* бытия и мышления, или *логос*. Этим, казалось бы, простым греческим словом сказано очень много. Но в многозначности «логоса» заключается и главная трудность интерпретации философии языка Гераклита. Поэтому нам нужно строго придерживаться тех небольших фрагментов, в которых философ употребляет это слово, задавая направление, контекст и границы его понимания. Приведем один, наиболее важный из них: «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее] и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не помнят спящие» [1, с. 189]. Что же мы можем почерпнуть из этого фрагмента? Во-первых, то, что под словом *логос* Гераклит понимает не только свое слово и свое учение. Ведь не может же философ начинать свою речь с того, что ее никто не поймет. Да и такие предикаты речи как «сущая вечно», – даже если принять во внимание высокое мнение философа о самом себе, – явно не применимы к речи смертного человека. Во многих интерпретациях говорится, что этот логос является ничем иным, как объективным законом мира. И, действительно, в пользу такого понимания говорит то, что философ описывает вещи «разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как

они есть». Однако, на наш взгляд, такая точка зрения, при всей ее бесспорной правоте, нуждается в существенной поправке – Гераклит не забывает указывать на то, что говорит именно он, и что закон природы слышен не в какой угодно, но в *этой-вот* речи (логосе). Во-вторых, Гераклит говорит о парадоксальной ситуации: люди «узнают *на опыте* [точно] такие слова и вещи, какие описываю я», но при этом остаются *неопытными* или «не осознают того, что делают наяву». Итак, философ подталкивает нас к мысли о наличии такого рода опыта, претерпевая который мы по-прежнему остаемся неопытными. Это и есть опыт языка. В-третьих, греческое слово ἔργον («вещи») стоит понимать не в смысле «действий, творений рук (человека)», но и в смысле «фактов, положений дел». А это означает, что речь здесь отнесена «к природе [= истинной реальности]» и *высказывает* то, что есть на самом деле (а не выдуманно или кажется существующим). Наконец, в-четвертых, философ говорит, что люди «узнают на опыте [точно] такие *слова*». Здесь важно обратить внимание на то, что под словом ἔλεον («слова») понимаются не отдельные слова, но, скорее, «слова» в смысле языковых выражений, или, говоря сегодняшним языком, «речевых актов». Итак, с одной стороны, логос есть выраженная в человеческом слове мысль, а с другой, сама действительность. Наконец, на третий аспект нам указывает сам Гераклит, когда в одном из фрагментов он говорит «Я искал самого себя» [1, с. 194]. Нельзя не заметить, что исходным пунктом этого поиска является такая структура языка, в которой выражается мышление как логос. Итак, в понятии «логос» все три феномена – мышление, язык и действительность – находятся в неразрывном, синкретическом единстве: логос – это и закон действительности, и структура языка, и ratio как принцип порядка.

1.2. Отношение между именем (нома) и предметом в понимании Гераклита

По Гераклиту, выразить в слове «не-бытие» или нечто «ложное» невозможно. Если вообще говорят, то говорят только о том, что есть, но никак не о том, чего нет. Конечно, мы можем на это возразить, что есть масса «ложных имен» и «несуществующих предметов» («золотые горы», «летающие коровы»). Чтобы понять, как решает этот вопрос Гераклит, обратимся к простому примеру – слову «бревно». Это слово истинно, когда оно обозначает очищенный от веток и верхушки ствол дерева. Но вот ситуация, когда один человек называет другого бревном. Означает ли это, что слово становится «ложным». Нет, оно по-прежнему истинно, поскольку его исходное значение сохраняется, т. е. слово бревно по-прежнему подразумевает ничто иное, как очищенный от веток и верхушки ствол дерева. Что же остается? Остается одно – слово «бревно» здесь

неправильно *употреблено*. Тем самым Гераклит проводит различие между именем (ονομα), у которого есть определенное, присущее ему «правильное», или истинное значение, и употреблением имени (vox, signifiant). Гераклит, пожалуй, впервые ставит перед философией вопрос о том, что может иметься в виду, когда встает вопрос об отношении между словом и обозначаемым предметом. Об этом, на наш взгляд, ярко свидетельствует т. н. «фрагмент о луке»: «Луку (βίος) имя – «жизнь» (βίος), а дело – смерть» [1, с. 208]. Как видим, тут одно и то же слово (у которого разные только ударные слоги) обозначает два разных «предмета». Здесь закрадывается мысль о том, что одно из слов «ложно» и «неправильно». Но это противоречило бы ранее утвержденному тезису об изначальной «истинности» и «правильности имен», ведь, по Гераклиту, структуры языка выражают структуры бытия. Если присмотреться к этому изречению более внимательно, то можно обнаружить, что и здесь противоречат друг другу, по большому счету, не имя и логос, но имя и действие («дело») или, опять же, *применение* имени. По Гераклиту, имя «лук», взятое само по себе, истинно и правильно, так же, как и имя «жизнь», разнятся лишь применения имен. А это означает, что Гераклит, осмысляя отношение между именем и предметом в горизонте дихотомии «правильности имен», тем не менее, парадоксальным образом отрицает каузальную согласованность между именем (ονομα) и обозначенным предметом, т.е. «правильность» имен, с его точки зрения, не имеет каузальной природы.

1.3. Язык как инструмент познания у Парменида

Интересно, что противник и, одновременно, сторонник Гераклита Парменид ставил перед собой те же вопросы, но пришел к противоположным результатам. Поскольку язык находится в движении и становлении, по Пармениду, он не может иметь никакого отношения к действительности, к бытию, которое всегда остается в покое и пребывает равным самому себе: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»], ибо есть – бытие, а ничто – не есть...» [2, с. 288]. Это требование осуществляется в мышлении и от имени мышления, не выраженного в языке. Это такое мышление, которое, по замыслу Парменида, должно схватывать бытие в единой интуиции: «... ибо одно и то же может быть мыслимо и быть» [2, с. 287]. Таким образом, все положения Парменида – это уже не речь (эта-вот речь) и даже не языковое выражение вообще (универсальный логос), но *чистая мысль*. Отсюда стремление Парменида избежать выражений, предложений и др. многосоставных языковых структур, где язык разлагает на части то бытие, о котором должно быть сказано сразу и неразделимо – *одним именем*. Имя стало для Парменида своего рода оплотом чистой мысли, поскольку оно статично, смысл в имени дан весь и сразу, он не разворачивается,

как, скажем, в выражении или предложении, он лишен динамики и движения, как в случае глагола. Так в истории осмысления языка появляется идея о том, что сам язык, язык в его подлинной природе как бы свернут в имени, в отдельных словах. Имя, отдельное слово, стали выступать в роли модели, по которой должен осмысляться весь язык в целом. Причем, это нельзя понимать в том смысле, будто Парменид стал своего рода законодателем осмысления языка по модели имени. Скорее, речь идет о некоей тенденции философского осмысления. Если еще Гераклит рассматривал язык универсально, то уже его ученики совсем по-другому интерпретировали позицию своего учителя. Они ставили вопрос об отношении имени к предмету, но истину предмета искали в его имени. Т. е. они полагали, что путем этимологических поисков можно установить «правильную» каузальную взаимосвязь между «правильным» именем и предметом. По их мнению, отношение между отдельным словом (именем вещи) и предметом презентует отношение языка вообще к действительности вообще. Ход их аргументации таков: раз язык выражает действительность в целом, то это должно касаться и каждой его части в отдельности, т. е. каждого отдельного слова. В целом можно сказать, что вся доплатоновская философия, задаваясь вопросом о «правильности имен», тяготела к такому «сворачиванию» языка в имени. Имя или отдельное слово играло для доплатоновской философии такую же роль, какую для аристотелевской логики играло высказывание: оно могло быть истинным или ложным и выступало в роли дефиниции. Слово, в свою очередь, могло разлагаться на отдельные части, каждая из которых имела свое специфическое значение. Этот контекст смыслов, вопросов и проблем очень важно учитывать при анализе философии языка Платона, в противном случае многое в его диалогах останется совершенно непонятным или будет пониматься превратно.

2. Язык в горизонте платоновской онтологии

2.1. Постановка языковой проблематики в диалоге «Кратил»

В первую очередь вышеуказанное опасение касается диалога «Кратил», с которого мы и начнем анализ платоновской философии языка. В нем, как известно, Сократ призван разрешить спор между Кратилом, учеником Гераклита, и Гермогеном по вопросу о природе имен. Позиции спорщиков не только определены, но, что гораздо важнее, понятны в их исходных интуициях. Кратил исходит из предпосылки $\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota$ или необходимой правильности имен «от природы», Гермоген придерживается конвенциональной точки зрения $\nu\omicron\mu\omega$. В принципе, обе позиции основываются на верных интуитивных предпосылках (назовем их $\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota$ - и $\nu\omicron\mu\omega$ -предпосылками), которые, тем не менее, отчетливо не осознаются и именно поэтому требуют своей интерпретативной

проработки. Тезис Кратила основывается на двух исходных интуициях. Во-первых, для Кратила интуитивно ясно, что имя может лишь в том случае быть именем, если у него есть план выражения (*signifiant*) и план содержания (*signifie*). Именно поэтому простой шум – не имя. Во-вторых, Кратил исходит из того, что слова соответствуют «бытию» вещей. Например, слово «лошадь» соответствует «бытию лошади», или, говоря платоновским языком, «лошадности». Однако, обе эти интуиции недостаточно отчетливо осознаны Кратилом, поскольку проблема им поставлена неверно. «Естественную» связь между словом и предметом он ищет путем установления отношения между звуковой формой слова (*signifiant*) и предметом, как будто звуковая форма слова должна отражать бытие вещи или подражать ему:

(a) имя (звуковая форма, *vox*, *signifiant*) ↔ (b) вещь (*res*)

Т. е. имя им рассматривается так, будто у него вообще нет значения.

Однако, на самом деле, все обстоит по-другому:

(a) (звуковая форма, *vox*)
 |
 _____ (c) (вещь, *res*)
 |
 (b) (содержание знака, *conceptus*, *signifie*)

Если ставится вопрос об отношении имени к бытию вещи, то в слове должен рассматриваться план (a) и (b), Кратил же берет за основу отношение (a) к (c) и потому легко побиваем аргументами Сократа (см. третью часть диалога: [3, 428b–439b]).

Тезис Гермогена тоже основан на верной интуиции. Она касается историчности языка, причем взятой не с объективной, а т. с., с intersубъективной точки зрения: как возникновение, так и передача языковых знаков через традицию осуществляется в исторически конкретных сообществах людей. Т. о., язык как знаковая система является историческим образованием. Отсюда, необходимо рассматривать компоненты (a) и (b) нашей схемы в отношении к компоненту (c) исторически. Однако, Гермоген, как и Кратил, сосредоточен на отношении между компонентами (a) и (c), что вновь, благодаря усилиям Сократа, приводит к неразрешимым противоречиям.

Примечательно, что Сократ сперва занимает позицию Кратила и опровергает Гермогена (во второй части диалога: [3, 385a–427 b]), а затем занимает позицию Гермогена и опровергает Кратила (в третьей части диалога: [3, 428b–439b]). В конце диалога Сократ и Кратил обращаются к вопросу о роли языка в познании истины вещей [3, 435 d]. По Сократу, эта проблема может иметь отношение только к «именам в себе» или к «пра-именам», а потому всегда нужно проверять, насколько употребляемые имена соответствуют «пра-именам». Но сделать это настолько затруднительно, что Сократ сомневается, способен ли на это

уже «законодатель имен». Тем самым Сократ (=Платон) указывает на какую-то неизбывную «испорченность имен». Имена всегда являются каким-то сомнительным образом вещей, их жалким и неверным подражанием. Причем отклонений и искажений в именах так много, что для их устранения даже невозможно найти общего принципа. Именно поэтому Сократ предлагает в процессе познания вообще отказаться от имен и обращаться к самим вещам без посредничества языка [3, 436 b-d]. Отсюда, в завершении диалога, опровергается тезис Гераклита, в согласии с которым предполагается два, по мнению Сократа, взаимоисключающих обстоятельства: а) постоянное движение вещей, б) абсолютная правильность имен. Для Сократа (=Платона) непонятно, как абсолютные ценности («красота или добро») могут обозначаться текучими именами. Такие имена не могут быть предметами познания, равно как и самими инструментами познания, поскольку в таком случае не было бы ни объекта, ни субъекта познания [3, 440 a-b]. Этими словами диалог завершается, словно внезапно оборвавшееся музыкальное произведение. На поставленные вопросы так и не было дано никакого определенного ответа. О чем же здесь хотел сказать Платон? Или, точнее, что он хотел этим сказать? Здесь трудно дать однозначный ответ, мы предложим лишь одну из возможных версий. *Во-первых*, Платон все-таки признает, что язык – это не произвольное собрание слов, которые отражают внеположную им реальную закономерность, но сами слова являются (пока еще неясным для него самого) «законом» (*νομος*). Это становится очевидно еще в начале второй части диалога, когда Сократ в полемике с Гермогеном опирается на различие между «приватным» и «публичным» характером языка [3, 385a]. *Во-вторых*, на вопрос о ценности языка в теоретико-познавательном отношении Платон отвечает подчеркнуто негативно. Только путем анализа слов приобрести знания о природе вещей нельзя. Некоторые слова даны «от природы», некоторые, наоборот «конвенциональны». Беда, по Платону, заключается в том, что и те, и другие стали общеупотребительными и провести между ними четкую границу практически уже невозможно. Поэтому путь к вещам через слова ненадежен. *В-третьих*, если рассматривать этот диалог с той точки зрения, насколько он поспособствовал философскому осмыслению феномена языка, то и здесь мы будем вынуждены признать лишь косвенное разъяснение феномена языка. К таким косвенным разъяснениям стоит отнести, например, определение языкового знака в качестве «отграничения бытия». Но даже эта дефиниция здесь не развернута, но лишь намечена. В общем и целом можно было бы сказать, что результат диалога заключается в отсутствии каких бы то ни было *явных, отчетливых* ответов на поставленные вопросы. Но это вовсе не означает, что этот диалог совершенно бесплоден. Платон проделал в нем

колоссальную работу, имеющую историческое значение для осмысления феномена языка – он *поставил под вопрос укоренившийся в доплатоновской философии типичный способ спрашивания о природе языка*. Ведь Платон не дает ответа ни на $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ -, ни на $\nu\omicron\mu\omega$ -интуицию как раз потому, что сама такая дихотомия, сама постановка вопроса кажется ему сомнительной. Она уводит нас от подлинной данности феномена языка. В этом смысле главным результатом диалога «Кратил» становится понимание того, что если исходить из противопоставления $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ - и $\nu\omicron\mu\omega$ -тезисов, то мы никогда не сможем ответить на вопрос о том, в чем состоит сущность языка. Вопрос теперь должен быть поставлен совсем по-другому. И, похоже, Платон сам еще не знал, как теперь должен выглядеть этот вопрос. Об этом, на мой взгляд, хорошо свидетельствуют два других диалога – «Седьмое письмо» и «Софист».

2.2. Дальнейшее развитие скептического взгляда на природу языка в «Седьмом письме»

В «Седьмом письме» Платон продолжает развивать свою скептическую точку зрения на роль языка в процессе познания, опираясь на ставшую знаменитой критику письменности и письма: текст не может защитить себя самого, опровергнуть ложное истолкование, а потому, в силу своей «беззащитности», не может стать «дорогой» или основанием в поиске истины. Мы здесь не будем подробно останавливаться на этой критике и сошлемся лишь на наиболее интересные и авторитетные позиции по данной проблеме: [11, с. 24–28]; [10, с. 29–31]. После тотальной критики письменности, Платон показывает более убедительные пути и способы достижения истины [4, 342 a-b]. В ходе своих размышлений над ними он выделяет следующие моменты: 1) имя (слово); 2) дефиницию (определение сущности); 3) отображение (материальное представление предмета); 4) познание (знание); 5) сам предмет (сущее). Как уже говорилось, *имя* (1) не может стать надежной основой в познавательной деятельности. В этой связи Платон приводит пример с «кругом»: нечто кругообразное можно назвать прямым, а прямое кругообразным – суть вещей не изменится. При этом под именем подразумевается звуковая форма слова, ее материал. *Дефиниция* (2) ничуть не лучше имени, поскольку она состоит из слов и выражений или глаголов (*rhemata*) [4, 342 b]. Однако, этот аргумент, опять же, софистичен. Предполагается, будто отношение между предметом и его языковым выражением точно такое же, как и между представлением предмета и его языковым выражением. На самом же деле, связь представления с предметом гораздо более близкая, чем между предметом и его языковым выражением. *Отображение* (3) круга содержит в себе элементы прямой, а значит противоречит природе круга [4., 342c]. В отличие от всех трех

вышеперечисленных феноменов, *знание* (4), находящееся в душе, при всем том, что оно тоже не может быть отождествлено с самим предметом (кругом), тем не менее, ближе всех к вещи, поскольку оно интуитивно затрагивает ее суть. Отсюда, Платон выстраивает иерархию: имя, дефиниция и отображение служат познанию или познающей душе, которая в знании касается сути вещей [4, 343b–344a]. Итак, в «Седьмом письме» Платон вновь дает негативную оценку языку в познавательном процессе, и тем самым подталкивает нас к мысли, которая в наиболее четкой форме была выражена Х.-Г. Гадамером в его «Истине и методе»: «...Платон этим спором, разгоревшимся между представителями современных ему теорий языка, хочет показать, что в языке, в притязании на правильность языка невозможно достичь истины сущего, и что мы должны познать сущее не прибегая к словам, только из него самого. Тем самым проблема решительно переводится в другую плоскость. Диалектика, на которую все нацелено, явно притязает на то, чтобы сориентировать мышление на само себя и раскрыть его навстречу его истинным предметам, «идеям», и таким образом преодолеть власть слов и их демоническое технизирование в софистическом искусстве аргументации. Конечно, возвышение над сферой слов путем диалектики вовсе не означает, будто на самом деле возможно какое-то свободное от слов познание; оно означает лишь, что вовсе не *слово* открывает нам доступ к истине, а как раз наоборот, лишь исходя из познания самих вещей можно было бы определить «соразмерность» слова... Чистое мышление идей, «дианойа», есть беззвучный диалог души с самой собой» [8, с. 411]. В целом, конечно, нельзя не согласиться с тем диагнозом, который был поставлен Гадамером. Однако, картина была бы неполной и, одновременно, слишком простой, если бы мы не учли другого, – позитивного – взгляда Платона на феномен языка, который был им представлен в диалоге «Софист».

2.3. «Истина» и «ложь» в диалоге «Софист»

Важность этого диалога для самоопределения западноевропейской философии языка трудно переоценить. После того, как в ходе беседы с Тезтетом и Чужеземцем был вновь поставлен старый вопрос о том, можно ли выразить в языке нечто ложное, на который все досократики отвечали негативно, намечаются новые, позитивные пути его разрешения. Таким образом, можно сказать, что здесь впервые определяется не только другая постановка вопроса о природе языка, но и дана попытка ответа на этот принципиально новый вопрос. Вопрос этот стал альтернативой прежней дихотомии *φύσει*- и *νομῶ*-тезисов и, на первый взгляд, он слишком далек от сферы языка, он звучит так: как ложное вообще возможно? Но вот он разворачивается уже в горизонте

языка: предполагать нечто ложное или говорить о чем-то ложном – значит говорить о не существующем, или иначе – говорить ничто и мыслить ничто. А это уже предполагает, что должен быть некий род бытия, по отношению к которому это ложное и является не-существующим. Таким образом, Платон делает ни что иное, как *применяет* свое понимание отношения бытия и небытия, или попросту определение бытия, которое было им детально разработано в диалоге «Парменид», в сфере языка. И, как и всякое применение понимания, оно свежо и неожиданно интересно: «не быть» здесь означает «не быть вот-так», но «быть как-то иначе». В этом смысле всякое вот-такое бытие негативно снимает любое отрицание: «бытие лошады» (лошадность) исключает «небытие лошады». «Что-то другое», «не сущее» всегда отнесено к сущему. Отсюда, хотя кажется, будто Платон продолжает развивать тему «истинного» и «ложного» точно также, как и в диалоге «Кратил», тем не менее, он здесь уже явно уходит от софистической идентификации «ложного» и «несуществующего». Истина речи уже не сводится к истине отдельных слов, поскольку здесь «истинность» и «ложность» – это уже *категории* речи, или, точнее, *высказывания*. Сказать истину означает сказать о вещах так, как они есть; сказать ложь, означает, сказать о вещах так, как они на самом деле не существуют, но это вовсе не означает, что они вообще не существуют, просто они существуют как-то иначе, а не так, как о них сказано. Тем самым Платон проводит различие, которое сыграло решающее значение для всех последующих исследований феномена языка: различие между *опота* (имя, субъект) и *thema* (глагол, предикат) [5, 262c] и, соответственно, между «называнием» и «высказыванием» [5, 262d]. Здесь дана лаконичная дефиниция высказывания: минимальная форма высказывания предполагает имя и глагол. Говорящий в таком высказывании логос всегда говорит о чем-то – о «субъекте» [5, 262e]. Соответственно, этот логос может быть выражен в форме «утверждения» (*φρασις*) или в форме «отрицания» (*αλοφρασις*). Слова означают бытие. Логос, т. е. состоящее из субъекта и предиката высказывание, тем не менее, может быть ложным, а именно тогда, когда в нем утверждается относительное не-бытие, т. е. такое бытие, которое на самом деле не является бытием, утверждаемым в высказывании. И хотя утверждается не такое бытие, которое есть, а какое-то другое, тем не менее, это не-бытие тоже есть логос. Тем самым впервые в истории западноевропейской философии проводится существеннейшее различие между «не-бытием» (в абсолютном смысле) и «не-бытием вот так» (в относительном смысле). Странность и кажущаяся недосказанность этого вывода – нам по-прежнему не дали ответа на вопрос, что же такое язык? какова его природа? его сущность? – тем не менее, содержит в себе гораздо

более важную результативность – она выводит нас в подлинное измерение вопроса о сущности языка, к пониманию того, что вопрос о сущности языка укоренен в вопросе о сущности бытия. И, наоборот, волей-неволей размышления о языке приводят Платона к мысли о том, что если мы действительно хотим прояснить вопрос о сущности бытия, мы должны осмыслить его исходную связь с вопросом о сущности языка. Кратко можно было бы резюмировать итог всех наших размышлений следующим образом.

1) Благодаря пониманию того, что не-существующее может быть сформулировано в языке (логосе) как некое другое (бытие) по отношению к субъекту, *не-бытие стало пониматься в качестве ограничения соответствующего (коррелятивного ему) бытия: как отграничение одного «вот такого бытия» от другого «вот такого бытия»*. Таким образом, речь уже больше не идет об утверждении «существования»/«несуществования» предметов и обстоятельств, но об их отграничении друг от друга *благодаря языку, посредством языка и в языке*.

2) Как бытие, так и не-бытие (вы)сказаны в *логосе* – в предложении – и лишь благодаря такому (вы)сказыванию, впервые становятся доступными пониманию.

3) Свойство *логоса* высказывать соответствующее и несоответствующее сути вещей больше уже не редуцируется к свойствам употребляемых в речи слов. Слова как таковые не выражают никакого действия (или без-действия), они не обозначают никакой сущности того или иного сущего. Нет нужды в дальнейшем установлении функции отдельных слов. Тем самым проводится весьма существенное для понимания природы языка различие между названием и (вы)сказыванием.

4) Возможность высказать нечто ложное больше уже не оспаривается, как это было ранее – в философии досократиков. Бытие и язык больше уже не совпадают, однако «истина» и «ложь», по-прежнему, остаются свойствами (вы)сказывания феномена.

1. Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов.– Ч. I.– М., 1989.
2. Парменид. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов.– Ч. I.– М., 1989.
3. Платон. Кратил // Платон. Сочинения в 4-х тт.– Т. 4.– М., 1990.–Т. 1.
4. Платон. VII письмо // Платон. Сочинения в 4-х тт.– Т. 4.– М., 1994.
5. Платон. Софист // Платон. Сочинения в 4-х тт.– Т. 2.– М., 1993.
6. Coseriu E. Geschichte der Sprachphilosophie. A. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 2003.
7. Derbolav J. Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren

- Schriften. Darmstadt. 1972.
8. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode // Gesammelte Werke Bd. 1 – 10, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen. Bd. 1.
 9. Hoffmann E. Die Sprache und die archaische Logik. Tübingen, 1925.
 10. Kraus M. „Platon (428/427–348/347 v. Chr.)“, в: Borsche (Hg. 1996), 15-32.
 11. Ong W. J. Orality and Literacy. The Technologizing of the World. London/ New York, 1982.