

# Filozofijska terminologija kao problem

---

**Barbarić, Damir**

*Source / Izvornik:* **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1989, 15, 61 - 97**

**Journal article, Published version**

**Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:849852>

*Rights / Prava:* [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2025-01-23**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

## FILOZOFIJSKA TERMINOLOGIJA KAO PROBLEM

DAMIR BARBARIĆ

(Zagreb)

UDK 1(091:80)  
Izvorni znanstveni članak  
primljen: 18. 10. 1989

*Erst in der Muttersprache ausgesprochen ist  
etwas mein Eigentum.*

G. W. F. HEGEL

»Problem filozofijske terminologije daleko je značajniji nego što se mnogima — pa čak i stručnjacima! — to čini«.

Ovom rečenicom započinje V. Filipović godine 1957. svoj članak *O našoj filozofskoj terminologiji*, objavljen u prvom broju *Jugoslavenskog časopisa za filozofiju i sociologiju*, redovnog organa godinu dana ranije osnovanog *Jugoslavenskog filozofskog društva*.<sup>1</sup> Konstatirajući kako »mi još nismo imali svoga Cicerona, koji bi fiksirao našu filozofsku terminologiju, pa je sve što je do sada na tom području učinjeno nedostavno i tek prigodno izvedeno, a ne sistematski, pregledno i svestrano«<sup>2</sup>, izvješćuje Filipović dalje: »Naše novoosnovano *Filozofsko društvo* je već na svom osnivačkom sastanku uočilo urgentnost i širinu toga pitanja, pa je odmah i stvorilo jednu posebnu komisiju, koja će se pozabaviti tim problemom. Međutim, ta komisija, odnosno taj odbor, neće moći, po mom mišljenju, ništa učiniti bez opsežnih preliminarnih radova na tom području. Prvi takav prethodni rad imao bi obuhvatiti rad oko dokumentacije. Trebalo bi sabrati sve naše stručne filozofske termine, koji se nalaze u upotrebi danas ili su ih naši filozofski pisci upotrebljavali u prošlosti. Tek će se na toj sabranoj građi moći provesti jedna dokumentarna i kritička rasprava. Mi moramo znati što imamo, da bismo se mogli odlučiti za ono što ćemo ostaviti ili izmijeniti, te za ono što ćemo dogovorno ujednačiti. Na tome se radu počelo

<sup>1</sup> V. Filipović, *O našoj filozofskoj terminologiji*, *Jugoslavenski časopis za filozofiju i sociologiju*, god. I, br. 1 (1957), str. 155—162.

<sup>2</sup> V. Filipović, *op. cit.*, str. 155.

kod nas otprilike prije četvrt stoljeća. Organizirala je taj rad Srpska akademija nauka. I moj je prilog dokumentaciji tamo, ali ne znam da li je još sačuvan. Taj rad će morati obaviti svakako naše Filozofsko društvo.«<sup>3</sup>

Uočavajući zatim »kako će se uz taj sabiralački rad morati nadovezati stručne rasprave«<sup>4</sup>, Filipović upravo svojim člankom započinje »prvu takvu raspravu oko nekoliko i to posve osnovnih i rasprostranjenih filozofskih termina, koji su u svakodnevnoj upotrebi«<sup>5</sup>.

Sudeći prema daljnjim brojevima časopisa, spomenuta komisija nije daleko odmakla u radovima na zacrtanom zadatku. Naime, brojevi 1 i 2 trećega godišta časopisa donijet će još iscrpan, precizno i temeljito pisan i metodski vrlo instruktivan rad G. Petrovića »*Bitak*« i »*biće*«<sup>6</sup>, da bi nakon toga izostali kako prilozi takve naravi tako i sama njima posvećena rubrika.

Dvadeset godina nakon gore navođenog članka V. Filipović će već biti daleko od svake pomisli na smislenost i svrsishodnost nekog normiranja, propisivanja ili »dogovornog ujednačivanja« filozofijske terminologije: »Filozofska terminologija ne nastaje drugačije nego u filozofiranju samom, pa tako oni koji se bave samo pitanjem filozofske terminologije ne mogu više nego tek registrirati rezultate samog filozofiranja. Ni jedan forum ni »terminološka komisija« (kakve se kod nas pokušavaju organizirati!) ne može propisati filozofsku terminologiju, jer se terminologija ne određuje nego stvara.«<sup>7</sup>

S obzirom na tu, ovdje tek ovlažno ocrtanu situaciju, može se onda potpuno opravdanom prihvatiti ishodišna tvrdnja knjige kojom je nedavno iznova, no ovaj put znatno energičnije, ambicioznije i, što je važnije, sustavnije i dokumentiranije, preuzeta ista problematika:

»U našoj filozofiji, unatoč rijetkim a vrijednim pokušajima, još uvijek nije u cjelini i znanstveno istraženo i razmotreno filozofijsko nazivlje. Ova tvrdnja vrijedi i za jezičnu znanost. Naši filozofijski rječnici također su vrijedan pokušaj popisa, opisa i ustaljivanja našega filozofijskoga nazivlja. Međutim, koliko su god ti članci i rječnici predstavljali svojevremeno pomake na području filozofijskoga nazivlja, toliko je danas potrebniji sustavan, dublji i obuhvatniji znanstveni pristup pitanju nazivlja.«<sup>8</sup>

<sup>3</sup> V. Filipović, *op. cit.*, str. 155f.

<sup>4</sup> V. Filipović, *op. cit.*, str. 156.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> G. Petrović, »*Bitak*« i »*biće*«, *Jugoslavenski časopis za filozofiju i sociologiju*, God. III, Br. 1, (1959), str. 127—147; Br. 2, str. 98—115. Pretisak u G. P., *Filozofija i marksizam*, Zagreb 1976, str. 202—238.

<sup>7</sup> V. Filipović, Uz tematiku hrvatske filozofske baštine, Dvije bilješke, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, Br. 5—6 (1977), str. 259—273; cit. str. 270.

<sup>8</sup> A. Knežević, *Filozofija i slavenski jezici*, Zagreb 1988, str. 37.

Knjiga A. Kneževića *Filozofija i slavenski jezici* može se doista, bez pretjerivanja, označiti pravim početkom jednog obuhvatnog, sustavnog i metodički promišljenog istraživanja problematike filozofijske terminologije u nas. Upravo će stoga, zbog njena neporecivog značenja i važnosti, biti potrebno što strože i preciznije kritički prodiskutirati njene vazda implicirane filozofijske pretpostavke te prosuditi njihovu utemeljenost. Jer, prema staroj riječi, valjan početak je pola posla. To međutim prepuštamo jednom zasebnom osvrtu.

Ovdje kažimo samo to da knjigu karakterizira, kako nam se čini, izvjesna samorazumljivost i bezupitnost samog pojma filozofijske terminologije, odnosno »nazivlja«, kako se Knežević uglavnom izražava. To je pak uvjetovano nedovoljnom promišljenošću te stoga bitnom neodređenošću same naravi jezika, a onda i njegove uloge pri mišljenju i filozofiranju uopće. Naime, u podlozi razumijevanja jezika koje prevladava knjigom stoji s jedne strane iskustvo srednjovjekovnog slavenskog, preciznije staroruskog, teologijsko-poetički zasnovanog, simboličkog i unekoliko stvaralačkog govorenja, dok se s druge strane tome pridružuje, bez posredovanja, moderni i eminentno znanstveni, lingvistički pojam jezika kao »sustava«.

Sama pak filozofija biva u svom odnosu spram jezika implicitno poimana uglavnom i u prvom redu s obzirom na ovo drugo, znanstveno njegovo razumijevanje. Tako filozofija fungira pretežno jedino kao »filozofijski jezik«, odnosno »sustav nazivlja«. I premda s pravom opetovano upozorava na bitnu i načelnu nemogućnost potpune i definitivne »terminološke jednoznačnosti i logičke jasnoće« u filozofiji, Knežević ipak samim svojim predrazumijevanjem jezika kao sustava i filozofije kojoj je, po njemu, »osnov logika« biva naveden na to da pravim ciljem vlastitih istraživanja vidi »gradbu« filozofijskog jezika. Program »razmatranja i usustavljanja nazivlja« zadobit će tako jedan odlučujuće tehnički i konstruktivistički karakter, svakako najočitiiji u projektu »klasifikacije filozofijskog nazivlja«, koja bi se imala sastojati u tome da se »tvorbeni segmenti« filozofijskih naziva »obilježe simboličkim i matematičkim znacima« te da se pomoću toga »načini program za kompjutorsku obradu filozofijskog nazivlja«.

No, u svakom slučaju, Kneževićeva se vrijedna i zanimljiva istraživanja odlikuju prvenstveno time što tematiku geneze i povijesti hrvatske filozofijske terminologije izvode iz reduciranog historijskog vido-kruga u kojem je ona bila dosada gotovo bez izuzetaka sagledavana te je stavljaju u neizmjereno obuhvatniji i bogatiji prostor slavenskog filozofijskog nazivlja. Jer, dosada uobičajenom razmatranju prvih pokušaja tvorbe navlastito filozofijskih termina u hrvatskome jeziku, stvaranih u pravilu prevođenjem s latinskog i njemačkog, manjim dijelom talijanskog jezika, sve to u stalnom oslonu na bogate i poticajne rezultate Šulekova leksikografskog rada, moralo bi — kako je to nedavno ispravno uočeno i formulirano — prethoditi istraživanje »ranih srednjovjekovnih glagoljskih i ćirilskih rukopisa; zatim osobito djela Maruli-

ća, Hektorovića, Zoranića i dubrovačkih pisaca od XVI. stoljeća naovamo, u kojima nerijetko nalazimo filozofske izraze u sklopu razmatrane moralne, religijske ili estetičke problematike»<sup>9</sup>.

Tako koncipiranom zadaćom, međutim, bivamo plodotvorno privedeni upravo onome na što je Knežević stavio naglasak svojih ispitivanja, naime iskonu i ishodištu samog slavenskog filozofijskog jezika, kojeg bitni i sveodređujući počeci padaju ujedno sa samim začetkom slavenske pismenosti i prvim susretom tek pokrštene paganske slavenske duše s višim oblicima bizantske duhovne kulture. Tu su Kneževićevi radovi u nas doista pionirski i njihovo bi se prosljeđenje moglo za naše filozofiranje pokazati osobito dragocjenim. Jedno od najavljujućih svjedočanstava toga dade se naprimjer iznaći u svojevrsnom obraćanju mogućnostima filozofijskoga kazivanja pripadnim izvornim slavenskim riječima, najčešće skrivenim pod onim što nemisaonost suvremene lingvističke sudbonosno difamira i otklanja kao puke takozvane arhaizme i neologizme, kakvo nalazimo danas u novijem mišljenju V. Sutlića. Štoviše, upravo će se Sutlić odvažiti na tvrdnju koja, prihvati li se i uzme ozbiljno, otvara našem današnjem filozofiranju nov, posve negažen put: »Uopće, naše je mišljenje da su, po rangu koji u sebi skrivaju, slavenski jezici (a onda i naš jezik) podobniji za filozofiju i za mišljenje koje bi se nekako drugačije htjelo odrediti (ali ostaje mišljenje) od skupine romanskih, pa čak i germanskih jezika. Ako je njemački jezik par excellence jezik filozofije, onda bi slavenski jezici imali u sebi mogućnost da to budu u još većem smislu riječi, što važi i za naš jezik — da smo imali mišljenje! Sam kvalitet jezika je to dozvoljavao. Prema tome, mi se nemamo što tužiti na jezik, nego na misao koja je nedostajala.«<sup>10</sup>

\* \* \*

Prije nego se upustimo u pokušaj vlastitog doprinosa istom nastojanju, čini nam se potrebnim, štoviše nužnim, preliminarno tematizirati *filozofijske pretpostavke* problema filozofijske terminologije. Umjesto konstruktivno-zasnivajućeg rada na njenom tvorenju i »gradbi«, nama se dakle sama »filozofijska terminologija« nadaje kao prvotni i izvoran *problem*. S tim u skladu, primarnim nam se zadatkom čini propitati što je to uopće terminologija i kako zapravo biva shvaćeno i iskušavano samo filozofiranje pri zahtjevu za njenim zasnivanjem i izgradnjom. Konačno, tražeći odgovor na ta pitanja bit će nužno upustiti se do neke mjere i u ono dublje i važnije: koji je uopće istinski odnos jezika-govora spram filozofiranja, ili, kazano uobičajenom formulom: što i koliko znači riječ za mišljenje?

<sup>9</sup> M. Brida, Naša filozofijska terminologija na prijelomu stoljeća i Bazalin udio, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, Br. 27—28 (1988), str. 159—164; cit. str. 160.

<sup>10</sup> V. Sutlić, *Kako čitati Heideggera*, Zagreb, str. 177. Usp. osobito bilješke 33, 44, 46, 52, 56, 75, 76, 88, 103.

Ispitajmo prije svega поближе što uopće znači »terminologija«.

Osnovu te složenice čini latinska riječ *terminus*, čije primarno, starolatinsko značenje bijaše otprilike »granica, granični znak, cilj, konac«, označavajući ponajprije čvrste i nepromjenljive, vječne i nepovredive međe božanski prarazdijeljene Zemlje. *Terminus* bijaše onda i ime božanstva koje tu nepovredivost vazda bdijući čuva.

U srednjovjekovnom latinskom to se primarno značenje učinilo najprikladnijim da u sebe prihvati i općenitiji, »apstraktniji« smisao »odredbe, određenja, sadržajno organičenog i čvrsto omeđenog pojma«. Time *terminus* u susretu Rimljana s grčkim filozofijskim nasljedem preuzima na sebe ono značenje što ga je u grčkom jeziku postupno bila zadobila riječ *ῥος*, *ὄρισμός*, ostajući u prvo vrijeme gotovo istoznačan s riječima *finis* i *definitio*.

Zanimljivo je da srodna grčka riječ *τέρμα* nije u filozofijskom kazivanju odigrala nikakvu značajniju ulogu. Njena je upotreba ostala ograničena gotovo isključivo na govor pjesništva, gdje znači otprilike »granicu, prestanak, konac«, ali i »mjeru« i »vrhunac«. Njena duboka mnogoznačnost ostala je međutim u filozofiranju sabrana i očuvana možda ponajviše u izrazu *τέλος*, osobito kako on bijaše domišljen i izložen unutar mišljenja Aristotelova.

Riječ *terminus* dalje će postepeno biti ograničavana na oblast logike kao primarnog okružja svoje uporabe i tamo sve više zadobivati pretežno značenje puke izvanjske oglašenosti, da bi na koncu u metafizičkoj logici skolastike, visoke skolastike i neoskolastike već jednoznačno bila shvaćena i tumačena kao *terminus oralis*, u smislu vanjskog izraza za pojam (*externa conceptus expressio*). Trag pak izvornog i svakoj razlici »unutrašnjeg« i »vanjskog« onostranog značenja starog *terminus* ostat će ipak i tu donekle sačuvan u potrebi da se pojam (*conceptus*) naziva još i *terminus mentalis*.<sup>11</sup>

U 16. stoljeću riječ *terminus* biva preuzeta kao tuđica u njemački jezik, sad već u isključivom značenju »vanjskog izraza za pojam uopće«. Ta visoka mjera apstraktnosti učinit će je zatim osobito prikladnom da preuzme značenje koje je snažno zahtijevalo tada nastupajuće progresivno razlaganje cjeline znanja i osamostaljivanje njegovih zasebnih oblasti u liku takozvanih posebnih znanosti. *Termin* biva sad »stručnim izrazom« pojedinog zasebnog područja znanja, odlikovanog zasebnim »stručnim« pojmovljem i vlastitim jezikom.

Shodno tome, kasna hibridna složenica *terminologija* označavat će onda cjelinu međusobno raščlanjenih stručnih izraza za stručne pojmove unutar nekog zasebnog stručnog područja i u tom će se upravo značenju postepeno isprazniti do posve neprozirne samorazumljivosti,

<sup>11</sup> Usp. Josephus Greth, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisg. MCMLVI, Vol. I, str. 19. Prema Grethu, *terminus oralis* pokriva ono što je u Aristotela najrazličitije označavano, naime kao *φωνή*, *λόγος*, *φάσις*, *ῥος* i čak *ὄνομα* (str. 21).

praćena, naoko paradoksalno, ujedno nezadrživim nastupom u epohu moderne internacionalno-planetarne univerzalne vladavine.

Dvije su dakle bitne pretpostavke nužno implicirane u samome pojmu filozofijske terminologije.

Prvo, to da sve mišljenje i svaki oblik znanja, pa onda i filozofija, počiva na čvrsto određenim, stalnim i bitno nepromjenljivim pojmovima, koji su opet po svojoj pravoj naravi bitno nezavisni od govora i jezika te u njemu imaju samo svoj više ili manje primjereni vanjski izraz.

Drugo, da uopće ima takvog nečeg kao »jezik filozofije«, u smislu jednog zasebnog, stručnog i »specijalnog« jezika, čiji odnos spram živog, takozvanog običnog, svakodnevnog i »prirodnog« jezika biva onda u pravilu neodređeno predmnijevan na vodilu nepropitane i vazda nepromišljene navodne razlike nekog »konkretnog« i »apstraktnog« jezika.

No, stoje li uopće te dvije pretpostavke?

»Filozofija ne treba... uopće nikakvu posebnu terminologiju«<sup>12</sup>, ustvrđuje Hegel pri pokušaju da pred kraj života, u predgovoru za drugo izdanje svoje *Znanosti logike*, još jednom sebi položi račun o odnosu jezika spram »onog logičkog«, kao njegove najdublje istine i prave unutrašnje naravi.

I gotovo da se može bez oklijevanja potvrditi kako isti stav dijeli u bitnome i sva velika filozofija. Osobito Platon nije propuštao ni jednu priliku da se izričito i naglašeno distancira od pretjeranog »pridavanja važnosti imenima« i »pretresanja riječi do u potankosti«, smatrajući to nedostojnim i neplemenitim, a izvjesnu lakoću i nemarnost u izražavanju naprotiv »otmjenim i slobodnim«.<sup>13</sup> »Brinuti se oko imenâ čini se njemu sitničavim, dokle god same stvari zadaju toliko posla, a što se manje bude na riječi obazirao, to se bogatiji mislima nada on biti u starosti. Stoga se ne ustručava sad istu riječ rabiti u različitom značenju, sad pak za oznaku istog pojma upotrebljavati različite riječi. Za one potonje, koji od strane filozofâ svojega vremena, a osobito od strane stoika bijahu naviknuti na strogu terminologiju, bijaše razumijevanje Platonovih spisa time otežano.«<sup>14</sup>

U platoničkoj će tradiciji, u kasnijih akademičara, a dijelom i neoplatoničara, ta sloboda u pogledu izraza i riječi ostati jednim od osnovnih stavova filozofiranja.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden, sv. 5, Frankfurt am Main 1969, str. 21.

<sup>13</sup> Usp. *Resp.* 533d i Adamov komentar *ad loc.*; *Polit.* 261e; *Theaet.* 184c; *Legg.* 644a, 693c, 864a.

<sup>14</sup> R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig 1895, Vol. I, str. 264f. Usp. i str. 92 bilj. 2.

<sup>15</sup> K. Fr. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, str. 573 bilj. 106. Usp. i Cicerona, kod Augustina, *adv. Acad.*,

U načelu, stvar stoji jednako i kod Aristotela, u čijem je filozofiranju kasniji aristotelizam tako često bio sklon nalaziti upravo klasičan, strogo i precizno terminološki fiksiran sistem pojmova. Navlastito studiranje samog Aristotelova originalnog teksta ne može, međutim, ne potvrditi mjerodavni uvid W. Wielanda: »Aristotel — u suprotnosti spram tradicije koja se na njega poziva — ne poznaje čvrstu i jedinstvenu terminologiju: upravo svaka od njegovih osnovnih riječi preuzeta je od živog običnog govorenja i tamo ima neki izvorni i nikad precizni smisao, koji je grčkom čitatelju ili slušatelju mogao još biti neposredno prisutnim. Način i stupanj, a prije svega smjer u kojem pojmovno preciziranje biva u svakoj prilici sprovedeno na osnovi svakodnevnoga jezika, mijenjaju se svaki put s obzirom na svezu različitih postavki problema.«<sup>16</sup>

Historijski izvjesnom činjenicom može se smatrati to da tek s filozofiranjem stoika započinje u mišljenju odlučno pretežati ona mjera pojmovne fiksacije koja uopće dozvoljava govor o postojanju filozofijske terminologije u punom smislu riječi. Da to presudno zbivanje u njih pada zajedno sa zasnivanjem filozofijske gramatike, koja onda kao mjerodavna interpretacija tzv. formalne strane jezika ostaje u biti vladajućom sve do danas, kao i s konačnim razlučenjem odvojenih i međusobno naknadno posredujućih oblasti stvari, jezika i pojma, izazivajući time po prvi put izričito misleno i govorno fiksiranje onoga što kasnija povijest mišljenja poznaje pod imenom »subjekt-objekt relacije«<sup>17</sup> — to sve daje jednoj radikalnoj povijesno-filozofijskoj refleksiji dosta za promišljanje. Gotovo da se čini kako ne samo u pogledu takozvane etičke problematike, što znamo od Diltheya naovamo, nego i mnogo dublje i obuhvatnije bitni filozofijski događaj geneze tzv. novoga vijeka valja razumijevati kao svojevrsnu restauraciju stoicizma.

Može li se onda sve ovo dosada kazano razumjeti tako kao da bi mišljenju i filozofiranju uopće riječ imala biti nečim sporednim i u biti ravnodušnim? Nikako. Ta znamo i predobro koliko pažnje, napora i brižljivosti oko izraza nosi sa sobom svako, osobito radikalno i temeljito mišljenje. Upravo obratno, tvrdimo: doveden u svjetlo »problema filozofijske terminologije«, taj je prijeporni i tako presudni odnos misli i riječi jednostrano tehnicistički protumačen te prebrzo i olako razriješen, još i prije nego što je uopće zapravo kao problem i postavljen.

\* \* \*

II, 11: quae si tu alio nomine vis vocare nihil repugno . . . non enim vocabulorum opificem sed rerum inquisitorem decet esse sapientem.

<sup>16</sup> W. Wieland, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen 1962, str. 30.

<sup>17</sup> R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879 (repr. Hildesheim 1964), str. 31.



Pokušajmo dakle, po strani od nametnutog imperativa terminologije, otvoriti pitanje tog tako značajnog odnosa. Mjerodavnu uputu i pravu orijentaciju oko biti i prave naravi jezika-govora nećemo pritom tražiti u modernoj znanosti o jeziku, s njenom već nepreglednom razgranjenošću no ujedno i jednoznačno prevladavajućom strukturalno-antropološkijskom i funkcionalno-sociološkijskom temeljnom usmjerenošću, ali ni u bogatim i tako poticajnim rezultatima onog doista impresivnog, još uvijek nesvjesno i protiv vlastitog htijenja ipak filozofirajućeg istraživanja jezika s druge polovine 19. stoljeća, utemeljenog s jedne strane na koncu u logici, prvenstveno u oslonu na Kanta (Bernhardi, dijelom i Humboldt), a s druge na psihologiji (Steinthal, Paul, dijelom i Delbrück), u prvenstvenom oslonu na Herbarta.

Umjesto toga, obratit ćemo se tamo gdje jezik-govor bijaše još iskušen, pojmljen i protumačen iz samog središta cjelovitog i sveobjedinjujućeg sistema bitnoga znanja, naime Hegelovoj filozofiji. U Hegela doduše nema nikakve »filozofije jezika«. No moglo bi biti da u njega, kao i u cjelokupnoj predaji bitnog filozofiranja do njega, jezik-govor nije nikada zapala ta »sreća« da zadobije status zasebnog »predmeta istraživanja« upravo zato i samo zato što bijaše, sa svom svojom prijepornošću i zagonetnošću, gotovo neprimjetno utkan u najdublja osnovna pitanja  *cjelokupnog*  filozofiranja. Stoji li to, onda se i danas, u doba višestruko razlomljene cjeline i cjelovitosti življenja i mišljenja, istina jezika-govora, kao i drugog bitnog, može i mora tražiti ponajprije tamo gdje je uzorito u djelo provedena i do punog ozbiljenja izvedena spoznaja koju upravo sam Hegel bijaše tako odsječeno formulirao u konceptu svog nastupnog predavanja na berlinskom sveučilištu godine 1818: »Filozofija je kao i univerzum  *zaokružena*  u sebi; nema nikakvog prvog i nikakvog zadnjeg, nego je sve nošeno i držano —  *međusobno*  i  *u jednome.* «<sup>18</sup>

Svoju izričitu tematizaciju dobiva jezik-govor u Hegela unutar trećega dijela  *Enciklopedije filozofijskih znanosti* , naime unutar filozofije duha. Tu opet u okviru njenog prvog odjeljka, u kojem se izlaže subjektivni duh. Treći odsjek tog odjeljka razlaže Hegelovu psihologiju i ovdje konačno, u prvom pododjeljku psihologije, koji izlaže nauk o teorijskom duhu, nalazimo traženu raspravu biti i prave naravi jezika-govora.

On tu biva pokazan kao ono što uvjetuje i omogućuje napredujući prijelaz  *predstave* , a to znači drugog osnovnog stupnja  *duha*  (odnosno  *inteligencije* , kojom tuđicom Hegel svjesno zadržava u svojevrsnoj neodređenosti ono najdublje što kao izvor, pokretač i ujedno cilj cjelokupnog procesa leži u njegovu dnu) u treći i konačni, naime u samo  *mišljenje* . Taj se prijelaz, kao uostalom i cijela filozofija duha, a onda i cjelina sistema filozofije, zbiva kroz niz međustupnjeva i posredova-

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel,  *WW*  (izdanje navedeno u bilješki 12), sv. 10, str. 405.

nja, koji tek u svojevrsnoj nužnosti uzajamnih odnosa otkrivaju vlastitu istinu.

Prvi korak na tom odsječku cjelokupnog puta samoočitovanja duha jest preinačenje zora u sliku. Zor, koji u svojoj istini nije drugo do jedno osjetilno, uz tvar vezano te na neki, svaki put pojedinačni, neposredni objekt usmjereno znanje, gubi tim prijelazom u lik slike svoju izvanjsku određenost, biva podložen slobodnoj samovolji duha te izoliran od vanjskoga mjesta, vremena i cjelovitog sklopa u kojem izvorno stoji. S druge strane, tako reći za uzvrat, upravo tim povlačenjem i izoliranjem od sve slučajne pojedinačnosti biva on otet od nužde iščeznuća i prolaznosti, kojoj je podvrgnuto sve ono pojedinačno, konkretno i osjetilno, te zadobiva trajanje, trajnost i neprolaznost, što će onda omogućiti *sjećanju* da svojevrijem sebi ponovo i ponovo priziva istu sliku, bez obzira na njenu vezanost uz trenutno ovdje i sada prisutni zor.

Drugi korak na istome putu sastoji se u prijelazu slike u lik znaka, što je djelo *uobrazilje*. Bit je tog prijelaza u tome da se pažnja duha, dotada kao vezana i prikovana uz sadržaj slike, od njega oslobađa i odvrća, biva spram njega ravnodušnom i obraća se međusobnom odnosu slika i poređenju njihovih sadržaja jednih s drugima. Tim se odvrćanjem onda ništi i uklanja i onaj posljednji preostatak osjetilno konkretnog, koji u sadržaj slike bijaše ušao preuzet od zora. Međusobni odnosi slika rađaju sad predstavu onog zajedničkog i općeg, opću, tj. apstraktnu predstavu.

Postavi li sada duh na mjesto izvornog sadržaja slike jedan novi, njoj tuđi sadržaj, neki takav kojega je sva funkcija u tome da predstavlja i izražava idealnu formu općenite predstave, tad od slike biva znak. »Znak valja proglasiti nečim velikim. Kad je inteligencija nešto označila, tad je završila sa sadržajem zora i osjetilnoj stvari kao dušu dala jedno njoj *tuđe* značenje.«<sup>19</sup>

Iz biti ovako shvaćenog znaka razumije sad Hegel i tumači jezik-govor. Ukočena, iz prolaznosti istrgnuta postojanost sadržaja zora zadobila je slikom trajnost u prostoru. Iščezavanjem pak tog sadržaja prelazi slika u znak te biva stoga ujedno premještena u onaj medij koji, za razliku od prostora, sam jest čisto iščezavanje postojanja uopće, naime u vrijeme. Čisti znak u vremenu jest zvuk, odnosno *ton*, te će, s tim u skladu, puna odredba jezika-govora sad glasiti: *sistem artikulacije tona za označavanje predstava*. U jeziku uobličenu predstavu bez slike nazivat će onda Hegel *imenom* ili *riječju*, ne inzistirajući dalje na njihovoj strogoj distinkciji.

Shvati li se, međutim, riječ kao zvučni i zvućći znak, tad očito u njoj ostaje još nešto od onoga u sadržaju slike, odnosno u zoru kao takvom sadržanog konkretno osjetilnog, one njegove uvijek slučajne i

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, WW, sv. 10, str. 269.

izvanjski dane pojedinačnosti, koju je duh u dugom i postupnom procesu samopročišćenja, na putu od *opažaja*, *zamjedbe* i *osjećaja* do čistoga *mišljenja*, upravo htio jednom zauvijek ukinuti. Riječ kao znak odnosi se naime još uvijek na nešto vanjsko što njome biva označeno, kao što, s druge strane, *značenje*, kao novi sadržaj položen u riječ slobodnom postavkom duha, nije uistinu drugo do očitovanje živog, konkretnog odnošenja duha u liku prirodnog te dakle još uvijek osjetilnošću prožetog subjekta spram onoga što biva označeno.

Hoće li se, međutim, da proces samooslobođenja duha od slučajne pojedinačnosti onoga izvanjski danog bude priveden svom cilju, bit će nužno daljnje odlučno pročišćenje riječi kao znaka u čisto, svakog značenja oslobođeno ime.

Osobito u svojim jenskim, s mukom rađanim skicama sistema iz godina 1803—1806. bio je Hegel sklon beskompromisno ići dalje tim putem. Potiranje i ukinuće značenja, te time preinačenje znaka u ime izvedeno je ovdje u punoj analogiji s gore opisanom preinakom slike u općenitu predstavu. Kao što je tamo pogled duha morao od pojedinačnog sadržaja slike biti obraćen k međusobnim odnosima slika, tako i ovdje treba da umjesto na neposredna značenja riječi pažnja duha bude okrenuta k njihovim međusobnim odnošenjima. Ta pak odnošenja jesu, u razlici spram vazda prolaznog, pojedinačnog i uistinu na pukoj samovolji subjekta počivajućeg značenja, po sebi stalni, ostajući, učvršćeni i time općeniti odnosi: »Ime je učvršćeni znak, ostajući odnos, stoga neko općenito«<sup>20</sup>. Tako je konačno u imenu ono izvanjsko, »njegov empirijski bitak, to da ono jest neko konkretno, u sebi mnogostruko, živo i jestvujuće, ukinuto te je ono učinjeno nekim naprosto u sebi jednostavnim idealnim«<sup>21</sup>. Drugačije izraženo: »U imenu je uništen za-sebe-jestvujući realitet znaka.«<sup>22</sup>

Ovako shvaćeno ime sačinjava onda u svojoj egzistenciji cjelinu jezika-govora, u kojemu se dakle zbiva konačni prijelaz od predstave u misao i mišljenje. Vladajući smjer procesa samopročišćenja duha zahtijevat će, međutim, daljnje uzdizanje jezika-govora k razumu. To će se uzdignuće zbivati time da jezik-govor »ponovo ulazi u sebe, ukida *pojedinačna* izgovorena imena«, odnosno postavlja ih »ne s obzirom na njihov pojedinačni bitak, nego samo glede njihova odnošenja, to znači kao općenita ili kao pojam«<sup>23</sup>. Drugim riječima: »U imenu se realizira postavljanje-idealnim empirijskog zrenja, no ime samo još je neki pojedinačni idealitet; negativno jedinstvo svijesti mora imena odnositi jedna na druge, onako kako ona u njenom općenitom elementu jesu mirno

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1969, str. 187.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburg 1986, str. 201.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*, str. 206.

jedna pored drugih i jedna izvan drugih, te u tom odnošenju ukinuti pojedinačnost njihova sadržaja i fiksirati ih, kao odnošene, do pojmova razuma.«<sup>24</sup>

Jezik-govor se dakle, u službi svog najvišeg određenja, tog naime da očituje i objavljuje samo i jedino ono općenito kao takvo, mora, strogo uzevši, osloboditi još i od samog imena: »... jezik-govor, kao djelo razuma, izriče jedino ono općenito, osim u *imenu* jednog pojedinačnog predmeta; individualno ime je, međutim, nešto besmisleno, u tom smislu da ono ne izražava neko općenito, te se pojavljuje kao neko puko postavljeno, samovoljno, iz istog razloga; kao što onda i pojedinačna imena mogu biti samovoljno prihvaćena, dana, ili jednako tako promijenjena.«<sup>25</sup>

Ovim je stavom konačno mjerodavno određen najdublji Hegelov odnos spram jezika-govora. Naime živi, konkretni, zvučeci jezik riječi (ono »leksikalno«) ostat će za njega ono puko materijalno u govoru, koje onda bitno pripada nižim, predsvjesnim, antropološkim i psihičko-fiziološkim prepojavama duha. S druge će strane ono istinsko i pravo u jeziku-govoru biti jedino forma, ono formalno u njemu, očitovano prije svega u *gramatici*, koju on vidi proizvodom logičnog instinkta skrivenog u najdubljoj naravi jezika samog, kao djela razuma koji u nj ugrađuje svoje kategorije.<sup>26</sup> S tim u skladu, sav zapravo posao logičke znanosti, za Hegela prve i osnovne filozofijske znanosti uopće, prepoznat će on u tome da reflektirajući obrađuje i tako reći destilira »ono logičko«, kategorije, forme misli i mislena određenja koja se bez svijesti i instinktivno provlače kroz naš duh te inače ostaju neopažena i neopredmećena čak i onda ako stupe u jezik-govor, u taj — kako će ga Hegel u ovom kontekstu nazvati — instinktivni čin prirodne logike.<sup>27</sup>

Znači li to onda da se čisto mišljenje, mišljenje u punom i pravom smislu te riječi, ipak odvija s onu stranu svake riječi i svakog imena, u nekoj nadgovornoj oblasti čistih odnosa, funkcija i struktura? Hegel očito nije bio spreman prihvatiti takvu radikalnu konzekvenciju, u smjeru koje ga je, po svemu rečenom, vlastito razumijevanje biti i naravi jezika-govora bilo uputilo. Kasnije, u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*, odbit će on u značajnoj polemici s Leibnizovom idejom jednog univerzalnog meta-jezika, takozvane sveopće karakteristike, odlučno takvu mogućnost da mišljenje završi u čistom računu i kalkulu, ustvr-

<sup>24</sup> *Loc. cit.*, str. 203.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, WW, sv. 5, str. 126.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, WW, sv. 5, str. 19—34, *passim*. Usp. i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, sv. 10, str. 271f.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, WW, sv. 5, *passim*, osobito str. 30 i 20.

đujući kako se ipak »inteligencija ospoljuje neposredno i bezuvjetno putem govora«<sup>28</sup>, obrazlažući to dalje na slijedeći način:

»Tako riječi bivaju jednim od strane misli oživljenim postojanjem. To postojanje našim je mislima apsolutno nužno. Mi samo onda znamo za naše misli, samo onda imamo određene, zbiljske misli, kad im damo formu *predmetnosti*, *razlikovanosti* od naše *unutrašnjosti*, dakle oblik *izvanjskosti*, i to jedne *takve* izvanjskosti koja ujedno nosi ustrojstvo najviše *unutarnjosti*. Neko na taj način unutarnje izvanjsko jest jedino *artikulirani ton*, *riječ*. Htjeti bez riječi misliti ... pokazuje se stoga kao bezumlje ... No jednako je tako smiješno privezanost misli na riječ smatrati nedostatkom prve i nesrećom; jer premda se obično mni da je ono *neizgovorivo* upravo osobito izvrsno, to ipak nema to ohološću njegovano mnijenje baš nikakva temelja, budući da je ono *neizgovorivo* uistinu samo nešto mutno, ključajuće, koje jasnoću zadobiva tek onda kad uzmogne do riječi doći. Prema tome, riječ daje mislima njihov najdostojniji i najistinitiji opstanak.«<sup>29</sup>

Ovim svojevrsnim zaustavljanjem procesa posvemašnjeg poopćenja, univerzaliziranja i skrajnje apstrakcije — koje zaustavljanje bi se, kažimo usput, dalje moglo i moralo tumačiti jedino iz Hegelova više no prijepornog nauka o pojmu, u što ovdje ne možemo ulaziti — ostat će jezik-govor neraskidivo povezan sa svojom »osnovnom potrebom«<sup>30</sup>, s riječju i imenom: »To da mislimo, jest u imenima.«<sup>31</sup>

\* \* \*

Da bismo uopće uz mogli dostatno uočiti i valjano procijeniti pravi značaj dosada izloženih Hegelovih postavki o jeziku-govoru i njegovoj biti, bit će sad neophodno uklopiti ih, skrajnje pojednostavljeno i u najkraćim crtama, u važeću povijesnu predaju filozofijskog promišljanja jezika-govora, s kojom svaki korak Hegelovih razlaganja stoji u prisnom, mada ne izričitom, produktivnom mislećem razgovoru.

Hoće li se u jedinstvenu formulu sabrati presudna i sveodređujuća glavna misao te mjerodavne predaje u kojoj dakle stoji u svoje vrijeme Hegel, baš jednako tako kao i ponajčešće i mi sami još danas, znali to i htjeli ili ne, može se kazati: *jezik-govor u svojoj biti jest znak*, shvaćen u širokom i obuhvatnom smislu te riječi. Povijesno određujuće ishodište te postavke valja iznaći u Aristotela.

»Ona u glasu jesu znamenja stanjâ u duši, kao i ona napisana onih u glasu. I kao što niti slova nisu svima ista, tako nisu isti niti glasovi.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, WW, sv. 10, str. 277.

<sup>29</sup> *Loc. cit.*, str. 280.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*, str. 275.

<sup>31</sup> *Loc. cit.*, str. 278.

No ono čega to u prvome redu jesu znakovi, to su svima ista stanja duše; kao što i ono čega ta stanja jesu prilike-prispodobе, naime stvari, jesu iste.«<sup>32</sup>

Ovom rečenicom s početka Aristotelove rasprave *O tumačenju* zacrtan je i strogo omeđen okvir u kojemu će se tisućljećima dalje kretati sva značajnija razmatranja prave naravi jezika-govora. Tu biva on viđen i istumačen kao jedan od momenata unutar slijeda međusobnog odslikavanja, simboliziranja, nalikovanja. Stvari (πράγματα), shvaćene i imenovane ovdje u potpunoj neodređenosti, samo kao ono što nekako jest izvan duše, svoju sliku, prispodobu i poredbu (ὁμοίωσις) nalaze u doživljajima, trpnjama, stanjima (παθήματα) duše. Ta pak stanja duše svoj biljeg, znamen i znak (σύμβολον) imaju u glasom artikuliranim imenima i riječima, kojih opet daljnji znakovi jesu slova.

Unutar srednjovjekovnog aristotelizma, ali i uopće svakog filozofijskog ispitivanja problema jezika-govora, ova Aristotelova »stanja duše« — za daljnje razumijevanje kojih on, usput rečeno, upućuje na izuzetno teške i duboke izvode svog spisa *O duši* — bijahu manje-više jednoznačno shvaćena i tome shodno prevedena kao pojmovi (*conceptus*), a jezik-govor, opet na osnovi gornje Aristotelove postavke, bio je unutar srednjovjekovnom logikom prevladavajuće teorije supozicije — pri čemu supozicija ne znači ništa drugo do postavljanje nečega za nešto drugo, odnosno umjesto nečega drugog (*dicitur suppositio quasi pro alio positio*) — mjerodavno određen kao sustav znakova.

Spornim je tu, međutim, ostalo ponajprije tumačenje onoga što je Aristotel bio nazvao »stvarima« i ostavio to u posvemašnjoj neodređenosti. Pa premda su duh i slovo kako spisa *O tumačenju* tako i *Kategorijâ* davali ponajviše povoda da se te »stvari« tumače prije svega u smislu onoga što Aristotel tamo naziva prvim jestvima (πρώτη οὐσία), naime u smislu određenog, pojedinačnog, konkretno postojećeg, »ovog tu« bića, ipak je preovlađujući skolastički nauk te »stvari« konačno razumio u smislu Aristotelova lika, oblika (εἶδος, μορφή), imenujući ih onda supstancijalnim oblicima (*formae substantiales*).

Tome je osobito pridonijela uloga riječi i jezika-govora uopće koju je kršćanska filozofija kao obvezujuću zatekla u biblijskoj objavi o stvaranju, u kojoj božanski λόγος — preveden onda dvojako, jednako tako u smislu riječi (*verbum*) kao i u smislu razloga (*ratio*) — odjeljujući nebo od zemlje začine proces stvaranja svijeta. Neoplatonički posredovana kršćanska interpretacija tog biblijskog nauka o stvaranju, izvršena od strane Filona i takozvanih aleksandrinaca, Klementa i Origena, te produbljena u Augustina, protumačila je taj λόγος konačno kao sustav ili poredak predegzistencijalnih ideja odnosno likova budućih svjetskih bića, sabran i zadržan izvorno u božanskome umu. Time riječ biva izuzeta od svojeg običnog smisla zvučeće i oglašene riječi te

<sup>32</sup> Aristoteles, *De interpretatione*, 16a3—8.

zadobiva bitno vanosjetilni i predosjetilni smisao, poistovjećujući se u krajnjoj liniji sa samom mišlju.

Svojevrsnom sintezom klasičnog peripatetičkog nauka s jedne, te neoplatonički modificiranog tumačenja kršćanske dogme o božjoj stvaralačkoj riječi-misli s druge strane, ostat će onda u bitnome određeno službeno skolastičko izlaganje naravi i biti jezika-govora. Prvom i apsolutnom pretpostavkom tog izlaganja valja vidjeti čvrsto i bezupitno uvjerenje o postojanju predegzistentnog inteligibilnog reda, poretka (*ordo*) svijeta. Sustavom supstancijalnih oblika izgrađena esencijalna struktura svijeta je, kao predegzistentna, zauvijek određena, univerzalna i nepromjenljiva. Čisti esencijalni bitak tih oblika u vanvremenom i svakog kretanja lišenom uzajamnom međudonošenju nije onda drugo do jedan iskonski, svakom glasu i osjetilnom zvuku prethodeći i nad njim izdignuti unutrašnji jezik-govor same vječne harmonije svijeta.

Za razliku od božanskoga mišljenja, koje nije drugo do jedno neprekidno i vječno proizvođenje, to znači rađanje te dakle i bezglasno izgovaranje supstancijalnih oblika, čovjeku je, kao stvorenoj božjoj slici i prilici, dano tek to da se istim tim supstancijalnim oblicima približi samo privremeno i uvijek naknadno, odstranjujući na dugotrajnom i teškom putu spoznaje sve stvarno i osjetilno sa stvari kojima je neuklonjivo okružen, da bi na koncu, uvijek tek djelomično i privremeno, dospio do spoznanja samog supstancijalnog oblika, koji počiva u osnovi svake stvari kao njena vječna i nepromjenljiva bit. U samome činu, u aktu spoznanja ta bit nije drugo od same spoznaje, već je s njom jedna i istovjetna te kao takva jest uistinu najunutarnjija riječ sama, »riječ srca«. Tako će naprimjer Toma Akvinski u spisu *O istini*<sup>33</sup> trostruko razlikovati riječ, na riječ srca, unutrašnju riječ i riječ glasa (*verbum cordis, verbum interius, verbum vocis*), pri čemu riječ srca »nije ništa drugo do ono što aktualno biva promatrano od strane uma (*id quod actu consideratur per intellectum*)«, unutrašnja riječ je otprilike ono što inače biva nazivano fantazijom, dok riječ glasa »biva od nas oglasena toga radi da bi unutrašnja riječ bila očitovana«.

Jezik-govor je tako, van svakog odsječenog razlučenja od mišljenja i spoznavanja, kroz čitavo srednjovjekovlje shvaćan primarno kao unutarnji govor, bez ikakve vezanosti na oglašavanje u vanjskoj riječi. Tome shodno, mnoštvenost pojedinačnih živih i pojavnih jezika, ukoliko im postojanje u sjeni latinskog, starogrčkog i hebrejskog uopće bijaše shvaćeno vrijednim spomena, moralo je biti iskušavano kao nešto više nego sporedno i akcidentalno, a njihova zbiljska pojavna različitost najboljim i dostatnim dokazom toga.

Radikalnu preinaku doživjet će ovako određeni i stoljećima u osnovi jedinstveni sklop odredbi mjesta i uloge jezika-govora unutar cjeline svega tek od strane kasnosrednjovjekovnog nominalizma, osobito u ra-

<sup>33</sup> Thomae Aquinatis *De veritate* (Taurini-Romae 1949), cap. IV, 1, resp.

dikalnim postavkama Wiliijema Okamskog. I za njega stoji jezik-govor pod općenitim, sveodređujućim svjetlom znaka (*signum*), samo što je jezik, kao skup dogovornih i posve konvencionalnih znakova, sad u potpunosti razlučen od pojma, koji će, bez ikakve unutrašnje srodnosti ili barem i analogije s riječju i govorom, Wiliijem Okamski nazvati naprosto prirodnim znakom (*signum naturale*).

Kao što je dakle pojam radikalno odvojen od svake vezanosti uz neki unutrašnji govor ili »riječ srca«, tako je, s druge strane, i sam njegov »predmet«, ono na što se odnosi, sad nešto posve drugo od supstancijalnoga oblika, odnosno od biti stvari. Radikalizirajući naznake sadržane već u nekim tekstovima samoga Aristotela, protumačit će sad Wiliijem Okamski onu spornu »stvar« s početka spisa *O tumačenju* upravo doslovno kao neku pojedinačnu, individualnu, konkretnu stvar. Prirodni znak za tu i takvu stvar iznaći će onda u nekom izvornom teženju i smjeranju duše (*intentio animae*) spram nje, prirodnost kojeg teženja biva najbolje dokazana time da ono za svaku stvar kod svih ljudi jest isto, bez ikakva obzira na različitost jezika-govorâ, koji dakle i ne mogu biti drugo do puke umjetne i dogovorne oznake samih tih primarnih duševnih intencija.

Konzekvence su ovoga stava dakako dalekosežne. S jedne je strane, naime, proces mišljenja i spoznavanja drastično odriješeno od vezanosti uz pretpostavljeni božanski, vječni i nepromjenljivi, predegzistentni sklop misli božjih, odnosno biti ili supstancijalnih oblika stvari, te je u potpunosti obraćen u nešto puko subjektivno. S druge je opet strane mišljenje odriješeno od sve i svake riječi i jeziku-govoru, kako vanjskom tako i unutrašnjem, svojstvene smislenosti i značenja, te će upravo time biti omogućeno ono za razvoj novovjekovne znanosti i filozofije tako presudno postepeno matematiziranje mišljenja, koje — na zasada — nominalizma — odlučujući poticaj dobiva u Hobbesovoj teoriji znaka, da bi svoju neusporedivo pretenciozniju verziju dobilo u Leibnizovim višestrukim pokušajima oko sveopće matematike (*mathesis universalis*) i sveopće znakovnosti (*characteristica universalis*). Osnovna ideja sveopće matematike — filozofijski bitno priređene svojevrsnom geometrizacijom duševne moći uobrazilje, izvedenom u dvanaestom pravilu ranog Descartesova fragmenta *Pravila za upravljanje duhom* — u tome je da se jednoznačno i jasno označavanje vanjskoga svijeta postiže tada i time kad značenjski sadržaj riječi bude bez ostatka logičko-sintaktički razriješen u neku kombinaciju konačnih općenitih ideja, koje se umjesto riječju sad mogu, štoviše moraju označiti nekom drugačijom oznakom (*character*).<sup>34</sup>

Ako u nominalizmu Wiliijema Okamskog valja prepoznati radikalizaciju i apsolutizaciju jedne metafizičke mogućnosti sadržane u cjelini

<sup>34</sup> Usp. naprimjer Leibnizov kratki dijalog o vezi između stvari i riječi: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. 7 Bände, Berlin 1875—90, sv. VII, str. 190—93.



Aristotelove filozofije, onda se, s druge strane, ova sveopća karakteristika može i treba shvatiti kao, nominalizmom posredovana i omogućena, daljnja radikalizacija opet jedne od temeljnih postavki Aristotelova razumijevanja i izlaganja jezika-govora. Naime, pretpostavka same ideje neke sveopće matematike ili karakteristike jest potpuna i posvemašnja konvencionalnost, svojevolsnost i artificioznost oznake i označavanja. A upravo ta postavka konvencionalnosti stoji već sasvim jednoznačno u osnovi Aristotelova tumačenja jezika. »Ime je . . . označujući glas shodno pogodbi-dogovoru (κατὰ συνθήκην)«, ustvrđuje Aristotel<sup>35</sup>, objašnjavajući dalje da to »shodno pogodbi« znači »da ništa od imena nije po naravi (φύσει), nego tek onda kad postane znakom«<sup>36</sup>. Štoviše, jednako će tako u samog Aristotela biti unaprijed već, poput neke klice budućeg, stoljećima prikrivanog razvoja, zacrtana i sama ideja sveopće karakteristike. U spisu *O sofističkim pobijanjima* čitamo tako: »Budući da u raspravljanje nije moguće unijeti same stvari, nego se umjesto stvari služimo imenima kao znakovima, to smatramo da se ono što se zbiva u okružju imenâ zbiva i u okružju stvari, kao što to čine oni koji računaju uz pomoć kamenčića za računanje.«<sup>37</sup>

Apsolutizaciju pogodbene, dogovorne, konvencionalne naravi jezika-govora kao znaka, metafizički omogućenu povijesnim etablianjem nominalizma u kasnoj skolastici, valja dakle prepoznati kao omogućujući uvjet same ideje sveopće matematike, u kojoj smo pak, ne bez razloga, sagledali jednu od vodećih ideja novije duhovne povijesti uopće.<sup>38</sup> Tom je apsolutizacijom konvencionalne naravi znaka on metafizički pročišćen do čiste relacije, do odnosa kao takvog, te je onda takav omogućio s jedne strane izgradnju moderne matematike u njenoj formalističkoj verziji, kao i tome usljeđujući proces matematskog formaliziranja prvo takozvanih prirodnih, a zatim sve više i takozvanih historijsko-društvenih znanosti. S druge je pak strane nezadrživo usmjerio razvoj živih jezika-govora progresivnoj tehnifikaciji, u smjeru konstruktibilnosti takozvanih umjetnih jezika, od Peanova »Interlingua« preko Ogdenova »Basic English« sve do suvremenog esperanta i do — od svega toga značajnije — danas tek nastupajućeg binalnog jezika-računa kompjutorskog programiranja. Dakako, logička analiza jezika, semiotika, strukturalna i funkcionalistička lingvistika pritom su samo momenti druge, naoko puko »subjektivne«, strane istog temeljnog zbivanja. »Filozofijska terminologija«, shvaćena u smislu sustava znakova specijalnog jezika filozofije, kao jednog od specijalnih jezika jedne od znanstvenih disciplina uopće, svoje legitimno povijesno značenje i mjesto ima samo i jedino u sklopu ovako i na ovim pretpostavkama slučene biti mišljenja, filozofiranja i jezika-govora.

<sup>35</sup> Aristoteles, *De interpretatione*, 16a19.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*, 16a27f.

<sup>37</sup> Aristoteles, *Sophistici elenchi*, 165a6—10.

<sup>38</sup> D. Barbarić, *Preludiji*, Zagreb 1988, str. 187.

Upravo ovoj snažnoj tendenciji denaturiranja živog povijesnog govora i njegova progresivnog tehničko-konstruktivističkog pretumačenja u smjeru čistih i apstraktnih odnosa, unaprijed se suprotstavio Hegel svojom tezom o nerazrješivosti mišljenja od imena i riječi, premda u bitnome ostajući i sam unutar granica mjerodavne Aristotelove odredbe jezika-govora kao znaka, naginjući štoviše sasvim bjelodano i sam njegovu jednoznačnom logiciziranju. Ono što ga ipak priječi proslijediti sve krajnje konzekvence takvoga bitnog stava jest s jedne strane općenito, na Kanta nastavljujuće, odlučno ograničenje matematičke metode u njenom doseg i relevanciji za spoznaju i očitovanje spekulativnih filozofijskih istina, a s druge strane njemu samome urođeno i duboko svojstveno osjećanje za snagu i moć živoga, govorenog jezika. Osobito će tako Hegel iz svog mladenačkog prisnog bavljenja grčkim pjesništvom i naročito tragedijom izaći s odlučujućom spoznajom:

»Jezik jest samo kao govor jednog naroda, jednako tako razum i um. Samo kao djelo jednoga naroda jest jezik idealna egzistencija duha, u kojoj ovaj sebi izgovara što on jest prema svojoj biti i u svome bitku; on je neko općenito, o sebi priznato, u svijesti svih na isti način odzvanjajuće; svaka govoreća svijest biva neposredno u tome jednom drugom sviješću. On jednako tako biva prema svome sadržaju tek u jednom narodu istinskim jezikom-govorom, izgovaranjem onoga što svatko mni.«<sup>39</sup>

Isti će taj mladenački uvid, međutim, snažno odzvanjati i u poznim predavanjima o povijesti filozofije, gdje čujemo naprimjer to »da neka znanost samo onda pripada jednom narodu kad je on posjeduje u svom vlastitom jeziku«, što je »u slučaju filozofije još najnužnije«<sup>40</sup>, ili to da »tek u materinjem jeziku izgovoreno, nešto jest moje vlasništvo«<sup>41</sup>.

Da li je ovim i ovakvim uvidima Hegel doista, kako to smatra npr. J. Derbolav<sup>42</sup>, dospio do na prag zagonetke onog vlastitog, individualnog, ne uspijevajući ga ipak prekoračiti, opterećen vezanošću uz svoju ishodišnu postavku jezika-govora kao znaka i na njoj zasnovano inzistiranje jedino na apstrahirajućoj, uopćavajućoj, svaku pojedinačnost i individualnost ništećoj i »preokrećućoj« naravi jezika samog?<sup>43</sup>

Pitanje može ostati otvoreno. Ovdje ćemo se zadovoljiti već i time da nam se u razgovoru s Hegelom ukazala jedna mogućnost drugog i dru-

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Jenear Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburg 1986, str. 226.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, WW, sv. 20, str. 259.

<sup>41</sup> *Loc. cit.*, str. 16f.

<sup>42</sup> J. Derbolav, *Hegel und die Sprache. U: Sprache — Schlüssel zur Welt*. Festschrift für Leo Weisgerber, Düsseldorf 1959, str. 56–86.

<sup>43</sup> Usp. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, WW, sv. 3, str. 92. 85; *Wissenschaft der Logik I*, WW, sv. 5, str. 126; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, WW, sv. 8, str. 74.

gačijeg iskustva i razumijevanja jezika-govora, izvodeći ga onda iz tradicijom vladajuće odredbe, po kojoj unaprijed već ostaje zatvoren u granice propisane samom biti znaka i označavanja.

\* \* \*

Razvijanje, osiguranje i daljnje svestrano razrađivanje upravo te, ovdje tek naslućene mogućnosti naći ćemo međutim u onog Hegelova suvremenika od kojega zacijelo i danas mora poći svako ozbiljno i teškoći stvari doraslo promišljanje zagonetke jezika-govora, naime u Wilhelma von Humboldta. Bitnu novost njegova doživljaja i iskustva jezika naznačit ćemo ovdje samo u nekoliko osnovnih crta, oslanjajući se na probrane karakteristične navode.

Prije svega, jezik-govor je za njega »neko samostalno, čovjeka jednako tako vodeće kao i od njega rađano biće«, pri čemu je »davno iščezla zabluda da je on neka ukupnost znakova za stvari, ili i samo pojmove, koji postoje izvan njega.«<sup>44</sup> Jezik-govor je dakle, daleko od toga da bi bio puko naknadno izražavanje već postojećih misli i pojmova, ili pak označavanje već postojećih stvari i predmeta, u svojoj zbilji zapravo jedan svemu prethodeći uvjet mogućnosti svakog odnosa spram svijeta uopće. Stalno iznova će stoga Humboldt ponavljati »da je razumijevanje svijeta, prije svakog znanstvenog i filozofijskog zahvata, vođeno govorom«, da je, štoviše, upravo on »u svem našem činjenju i mišljenju uobličujuće i određujuće djelatan«.<sup>45</sup>

U otklonu od prevladavajuće tradicionalne odredbe, tvrdit će Humboldt odlučno »da jezik-govor nije neko puko sredstvo saobraćanja u svrhu međusobnog razumijevanja, nego jest jedan istinski svijet«<sup>46</sup>, kao i to da se »uzajamnom zavisnošću misli i riječi jasno očituje to da jezici u istini nisu sredstva da se već spoznati svijet predstavi, nego mnogo više, naime da se dotad nepoznati otkrije«<sup>47</sup>. Različitost jezika nije dakle neka puka »različitost zvučanja i znakovlja, nego različitost samih svjetonazora (Weltansicht)«<sup>48</sup>. Ovaj sveobjedinjujući središnji svjetonazor, kao ono najdublje i najvlastitije individualno svakog pojedinačnog jezika razumjet će Humboldt dalje kao »unutrašnji, sebe u svojoj punini slobodno razvijajući životni princip«, odnosno kao »unutrašnju formu« individualnoga jezika-govora, te će u tome naposljetku naći ono krajnje i posljednje, neku »tajnu«.

<sup>44</sup> W. v. Humboldt, *Werke in fünf Bänden*. Herausgegeben von A. Flitner und K. Giel, Stuttgart-Darmstadt 1981, sv. 5, str. 129.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, sv. 3, str. 759.

<sup>46</sup> W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften* (Akad.-Ausg.), Berlin 1903—1963, sv. 7, str. 177.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, sv. 4, str. 28.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

Konačno, svojstvu apriornog omogućenja svijeta u njegovoj razumljivosti s jedne, te radikalnoj i bitno nerazjašnjoj vlastitosti svakog pojedinačnog jezika s druge strane, pridružiti će se, kao treća osnovna karakteristika, njegova izvorna povijesnost. Jer, veli Humboldt, »jezik-govor se ne smije shvatiti kao neki tu ležeći, u svojoj cjelini pregledni . . . materijal, nego mora biti shvaćen kao neko sebe vječno rađajuće«<sup>49</sup>. Ili, drugim riječima: »Jezik-govor, shvaćen u svojoj zbiljskoj biti, jest nešto što neprestano i u svakom trenutku prolazi. I samo njegovo održanje pomoću pisma uvijek je neko nepotpuno, mumiji nalično očuvanje, koje ipak iznova biva potrebno, budući da se živo iznošenje time hoće unijeti u osjetilnost. Sam jezik-govor nije nikakvo djelo (Ergon), nego djelatnost (Energie). Njegova istinska definicija može stoga biti samo neka genetička.«<sup>50</sup> Govor se dakle, zaključuje Humboldt, »mora uvijek iznova u mišljenju rađati«.

Tri navedene bitne karakteristike jezika-govora, naime to da on nije drugo do cjelini svijeta transcendentalno prethodeće otvaranje mogućnosti njegova otkrivanja te artikuliranog razumijevanja i izlaganja, zatim to da je on u svojoj zbilji i istini uvijek tek pojedinačni jezik-govor, utemeljen na koncu na radikalno individualiziranoj unutrašnjoj formi, koja se otima svakom daljnjem razlaganju i obrazlaganju, ostajući bitno tajnom, te konačno to da jezik-govor prema svojoj pravoj naravi može biti shvaćen jedino kao neprestani proces živog nastajanja i seberađanja: — te će tri karakteristike zajedno izvesti definitivno jezik-govor iz ograničavajuće odredbe znaka i označavanja. Time je, čini se, u Humboldta, usprkos mnogih očigledno neprevladanih momenata kantovskog transcendentalnog idealizma<sup>51</sup>, u bitnome ipak nadmašena tisućljetna aristotelijanska predaja jednostrano logičkog istumačenja govora.<sup>52</sup>

S druge pak strane, u Humboldtovim je promišljanjima biti jezika — osobito sagledaju li se ona zajedno sa srodnim naporima J. G. Hamana, J. G. Herdera i kasnog Fr. Schlegela, prije svih ostalih takozvanih romantičara — ponovno odlučno otvoren pogled na drugu jednu, ipak prastaru mogućnost doživljaja i istumačenja istine govora i govorenja, onu koja u cjelokupnoj tradiciji bijaše tako reći podzemno živa i prisutna, probijajući tu i tamo vladajućom odredbom zacrtane okvire znaka i označavanja. Mislimo tu na iskonsko poetičko-retoričko-humanističko iskustvo moći i prave naravi jezika-govora. Pojasnimo to u nekoliko riječi.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, sv. 7, str. 55.

<sup>50</sup> W. v. Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, sv. 3, str. 418.

<sup>51</sup> Usp. E. Cassirer, *Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*. U: *Festschrift für Paul Hensel*, Greiz 1923, str. 105—27.

<sup>52</sup> Usp. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. 2. Auflage, Bonn 1975 (Archiv für Begriffsgeschichte 8), str. 53: »Od kasnoga Platona preko Aristotela, stoika, skolastike i Leibniza pa do ranog Wittgensteina i do Husserla iz 'Logičkih istraživanja' velika je filozofija problem značenja jezika . . . poimala od logike naovamo«.

Aristotelovo povijesno tako presudno određenje jezika kao pogodbenog znaka pripada u njega zajedno sa značajnim suženjem i reducira-  
njem istinosnosti cjelovite pojave govorenja na tek jedan njegov vid,  
naime na *iskaz*, odnosno iskazani stav (λόγος ἀποφαντικός). Iskaz pak ni-  
je drugo do onakav govor u kojemu pribiva istinitost ili lažnost, tako  
da naprimjer molitva ne može dospjeti unutar granica tako određenog  
istinskog jezika, izvan kojih jednako tako ostaje i svaki poetički i re-  
torički govor.<sup>53</sup>

U kasnijem aristotelizmu bit će onda sav onaj govor koji nije iskaz-  
ne naravi konačno prepušten samo nekim nižim i uistinu nepravim vido-  
vima znanja, naime pukome mnijenju i uvjerenju. Tako naprimjer u  
Aristotelova komentatora Amonija nalazimo slijedeću, na Teofrastovu  
naučavanju zasnovanu podjelu cjelokupnoga govora: »Budući da govor  
(λόγος) ima dvojako odnošenje, jedno spram slušateljâ, kojima on ne-  
što znači i označava (σημαίνει τι) a drugo spram stvari, o kojima onaj  
koji govori hoće da slušateljima nametne uvjerenja (πείσαι προτίθεται),  
to nastaju s obzirom na slušatelje poetika i retorika . . . dok s obzirom  
na odnos govora spram stvari filozof brine prvenstveno oko toga da po-  
bije lažno i dokaže istinito.«<sup>54</sup> Poetici i retorici, razlaže dalje Amonije,  
stoga pripada zadaća »da izabiru kićenije riječi, a ne one općenito uo-  
bičajene te da ih harmonično spletu, tako da ono što iz toga proizađe . . .  
slušatelju donosi užitak, oduševljava ga u smislu uvjeravanja i nagovora  
(πρὸς τὴν πειθῶ)«<sup>55</sup>.

Pod ovim pečatom, gotovo prokletstvom, drugorazredne i neprave  
istine ostao je onda nadalje sav poetički i retorički govor, unatoč mno-  
gostrukim pokušajima humanista osobito ranoga novog vijeka da u bor-  
bi protiv skolastičke jezičke logike, nazivane dijalektikom, ukažu na du-  
blju životnu i povijesnu istinitost one u »općim mjestima« živog, mit-  
skog i pjesničkog govora sadržane mudrosti (*sapientia*), odnosno gra-  
đanskoga, bolje reći bitno političkoga znanja (*scientia civilis*), kao zna-  
nja o božanskim i ljudskim stvarima. I tek je G. B. Vicu u jednoj povije-  
sno značajnijoj mjeri za rukom pošlo djelomično prevladavanje puko re-  
toričkoga poimanja pjesništva i s time vezani ukaz na primat istine sadr-  
žane u povijesnim svjetovima otvorenim snagom velikih jezika u mitu  
i pjesništvu, čime onda bijahu prema samoj stvari već bitno priprem-  
ljeni kasniji odlučujući uvidi Humboldtovi, što smo ih ranije bili na-  
značili.

No, Aristotelova redukcija istine svekolikog govorenja na iskaz, pra-  
ćena onda nužno određenjem govora kao znaka, i sama još počiva na  
jednoj dubljoj i dalekosežnijoj filozofijskoj odluci, naime na iskustvu i

<sup>53</sup> Aristoteles, *De interpretatione*, 17a1—6.

<sup>54</sup> Ammonius, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius* (ed. A. Busse), Berlin 1887, str. 65.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

istumačenju istine u smislu podudarnosti i odgovaranja (*ἁμολώσις, adaequatio*) te onda, iz toga izvedeno, i ispravnosti (*ὀρθότης, rectitudo*). Jer, i sama dilema, začeta još u doba rane grčke sofistike, oko toga da li su imena i riječi takvi znakovi koji svoju osnovu imaju u onome što njima biva označavano te stoga tome po naravi (*φύσει*) odgovaraju, ili je pak njihova označavajuća upotreba nešto posve samovoljno, počivajuće na golom običaju, postavci i dogovoru (*νόμος, θέσις*), pretpostavlja — bez obzira na dati odgovor — razumijevanje i izlaganje *istine kao podudaranja*.

S druge bi strane, izgleda po svemu, oslobađanje jezika-govora iz one sužene i u krajnjim konzekvencama nužno tehničko-konstruktivističke odredbe znaka, kao i tome supripadajuće otvaranje iskustva govora za sveukupnost njegovih pojavljivanja, priključujući dakle logičko-znanstvenom iskazu i svu širinu takvih vidova govora kao što je naprimjer pitanje, molba, hvala i slavljenje, pjesma i naredba, moglo do jednog doista odlučujućeg povijesnog prevrata dovesti samo i jedino pod pretpostavkom radikalnog i krajnjeg oslobođenja od tisućljetno vladajućeg određenja istine kao podudaranja i ispravnosti. Da li su onda npr. oni na W. Diltheya i G. Mischa oslonjeni pokušaji izgradnje neke »hermeneutičke logike« (Th. Lipps), ili restauracija hermeneutike s univerzalnom pretenzijom (H.-G. Gadamer) i razrada jezičke genealogije svijesti (B. Liebrucks, E. Rothacker), ili pak danas sve popularnija nastojanja oko svojevrstne, po intenciji transmetafizičke, topike (H. Boeder, O. Pöggeler), u tom smislu zaista dovoljno dubok filozofijski zahvat? Ili bi svi ti pokušaji u svoje pravo i doista plodotvorno svjetlo bili dostatno privedeni tek jednim dubljim i radikalnijim korakom *pretumačenja biti istine* u smjeru njena iskušavanja i izlaganja kao svemu prethodećeg otvaranja slobodne dimenzije, čistine i neskrivenosti, koja onda uopće omogućuje sav i svaki mogući odnos, pa onda dakako i odnos stvari i mišljenja, kako je to na tragu grčke riječi za istinu *ἀλήθεια* u mnogostruko opetovanim pokušajima bio mislio, a možda i domislio Martin Heidegger? Ne bi li time onda i samo iskustvo »stvari« i »mišljenja« imalo biti iz temelja preinačeno? Ova pitanja, na koja danas, smatramo s pravom, počinje ukazivati prije svih K.-O. Apel<sup>56</sup>, možemo ovdje ostaviti otvorenima. U tom smjeru ostajemo dužni daljnjih temeljitijih promišljanja.

\* \* \*

<sup>56</sup> K.-O. Apel, *Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*. U: *Sprache — Schlüssel zur Welt*. Festschrift für Leo Weisgerber, Düsseldorf 1959, str. 11—38. Slično i E. Grassi. Usp. njegovo izlaganje na simpoziju povodom 450. godišnjice rođenja Franje Petrića u Cresu: Aktualnost humanističke tradicije i Heideggerova teza o kraju filozofije, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9—10 (1979), str. 67—83.

Ono, međutim, što za sadašnju temu može dostajati, jest ukaz na to da su naznačeni Humboldtovi uvidi ipak plodonosno preuzeti u osnove jednoga dijela suvremene znanosti o jeziku, čiji se više nego poticajni rezultati zacijelo ne bi smjeli zaobići u pripremi eventualnog premišljanja biti istine te time i jezika-govora. Mislimo tu na takozvanu sadržajno orijentiranu gramatiku, bolje rečeno *sadržajno orijentiranu znanost o jeziku*, inače često, u nas i prečesto, previdanu za račun nametljivih i modernoj tehničkoj svijesti neusporedivo privlačnijih strukturalističkih ili biheviorističkih orijentacija pri znanstvenom istraživanju jezika-govora.<sup>57</sup>

Svi gore ukratko ocrtani osnovni uvidi W. v. Humboldta u bit i pravu narav jezika-govora preuzeti su u istraživački posao ove škole jezikoslovlja. Tako će ona prije svega inzistirati na tome da u jeziku-govoru treba prepoznati ništa drugo do sam svijet koji je dospio do riječi (L. Weisgerber), ili kako će to jednom, dakako i sam prateći glavne ishode ovog na sadržaj usmjerenog istraživanja jezika, formulirati H.-G. Gadamer: Jezik-govor je »sveobuhvatna prethodna, unapredna izloženost-istumačenost (Vorausgelegtheit) svijeta«<sup>58</sup>.

Sve konzekvence ove bitne *prethodnosti* jezika-govora, na koju je svojedobno i Humboldt tako naglašeno ukazivao, jedva da je moguće proslijediti. Svaki misaoni, djelatni, voljni zahvat čovjekov u svijet, pa i svako propuštanje toga leži, naime, uvijek već na podlozi jednog određenog izlaganja i tumačenja cjeline svega, koje je uvijek već unaprijed ugrađeno u ono što nazivamo značenjem jezika-govora. Riječima pjesnika: »... ne stoje riječi u vlasti čovjeka, nego čovjek u vlasti riječi. (...) Kad god mi otvorimo usta, tad govore deseci tisuća mrtvih s nama zajedno.«<sup>59</sup> Iskustvo ove *beskonačne izvornosti*, ove tako reći prapovijesnosti jezika-govora prvo je od čega bi moralo počiti svako doraslo promišljanje njegove zagonetne naravi. Pa kad sadržajno orijentirana znanost o jeziku autoritativno upućuje na to da jezici-govori »zahvaćaju 'zbilju' u raznovrsne pojmovne mreže, kategorijalno je raščlanjuju te izabirući i vrednujući podvlače u njoj određena pogledišta«<sup>60</sup>, onda filozofijska refleksija već tu može naći uporište za daljnja promišljanja. Nije li u ovim »pojmovnim mrežama« i »kategorijalnom raščlanjenju« iskazano upravo isto ono na što je neprestano upozoravao Hegel, nalazeći u jeziku-govoru zapravo samo jednu da tako kažemo »slabu logiku«? Nije li to upravo njegova osnovna teza iz predgovora drugom izdanju

<sup>57</sup> L. Weisgerber, *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen 1929; *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Düsseldorf 1949; E. Leisi, *Der Wortinhalt. Seine Struktur im Deutschen und Englischen*, Heidelberg 1953; H. Gipper, *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung*, Düsseldorf 1963; W. Luther, *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen 1954.

<sup>58</sup> H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie. U: Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, str. 239.

<sup>59</sup> Hugo v. Hofmannstahl, *Prosa I*, Frankfurt a. M. 1950, str. 267.

*Znanosti logike*, naime da je jezik u cjelini prožet i vođen jednim urođenim logičkim instinktom, samo što je »ono logičko« u njemu zauvijek i neuklonjivo uronjeno u osjetilnost, vrijeme i bivanje, u »mnogostrukost i slučajnost pojave«, te time onda i bitno nepročišćeno i neslobodno? Potvrđuje li se onda, drugačije nego što smo očekivali, upravo u sadržajno orijentiranoj znanosti o jeziku ipak na koncu ono prastaro logičko istumačenje jezika-govora?

Svakako, ne smije se zaobići činjenica da i unutar ovog usmjerenja jezikoslovnog istraživanja rezultati mnogostruko osnažuju Hegelovo, a time onda i uopće tradicionalno aristotelijansko stajalište. Tako ono naprimjer nalazi da su »logički pojmovni odnosi kao rod i vrsta (*genus proximum* i *differentia specifica*) položeni prije svake logičke analize u mislenoj zgradi rječničkog blaga jezika«, kao i to da su u njemu unaprijed položene »čvrste mreže mislenih odnosa, u koje su suutkane logičke oznake kao identitet i razlika, razlog i posljedak, proturječeje itd.«<sup>61</sup>

Ono, međutim, čime jednoznačna obvezatnost ovih i ovakvih uvida biva do neke mjere relativizirana, jest upravo svijest — kod Hegela i u vladajućoj filozofijskoj tradiciji tako malo prisutna — o bezuvjetnoj i posvemašnjoj *povijesnosti* svega govorenja. Tek su zamašna pored-bena istraživanja jezika svijeta u cjelini, u velebnom začetku kojih ponovo uz nekolicinu velikih stoji W. v. Humboldt, iznijela na vidjelo to do koje mjere je »ono logičko« bitna i odlučujuća karakteristika ne jezika-govora naprosto i kao takvog, nego tek jednog u sebi zaokruženog i zatvorenog vida njegova pojavljivanja, naime kruga takozvanih indoevropskih jezika. Jer upravo je njihova zajednička karakteristika onaj prevladavajući rečenični tip sklopa subjekta i predikata, odnosno onoga koji djeluje i samog djelovanja, u kojemu se može sagledati jezično-govorni uvjet zasnivanja kako logike tako i ontologije, čemu onda odlučujuće doprinosi i uloga takozvanog glagola »biti«, u svojstvu sredstva za egzistencijalne iskaze i za predikaciju u takozvanim kopulativnim rečenicama.<sup>62</sup>

Dalekosežni zaključci jezikoslovne znanosti, na tim uvidima zasnovani, naprimjer taj da se »gramatička mreža odnosa naših indoevropskih jezika smije u tom pogledu shvatiti kao neki skelet logičkih odnosa, koji se onda mogu refleksijom izolirati i upotrijebiti za izgradnju logičkih

<sup>60</sup> H. Gipper, *Muttersprachliche Wirkungen auf die wissenschaftliche Begriffsbildung und ihre Folgen*. U: H. Gipper, *Denken ohne Sprache?*, Düsseldorf 1978, str. 37f.

<sup>61</sup> H. Gipper, *Der Beitrag der inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft zur Kritik der historischen Vernunft*. U: H. Gipper, *op. cit.*, str. 61f.

<sup>62</sup> H. Gipper, *op. cit.*, str. 63. Usp. dalje B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 1955, osobito pogl. XII: Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen; B. Snell, *Der Aufbau der Sprache*, Hamburg 1952; B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen 1978; J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1965.



sistema«<sup>63</sup>, ili taj da »naši zapadni jezici-govori navode mišljenje koje reflektira na jezičnu strukturu brže i lakše na logička pogledišta i time ispostavljaju bolja polazišta za izgrađivanje logičkih sistema«, s čime su onda nužno »povezane povoljnije pretpostavke za matematičko i prirodoznanstveno mišljenje, koje doista na zapadu i jest zadobilo svoj odlučujući prodor i polet«<sup>64</sup>, dovode nas — unatoč dragocjenoj širini time otvorenih vidika — ipak samo pred nova i još dublja pitanja.

Jer, ne počiva li i sam naš uvid u primarno logičku strukturu indo-evropskih jezika još uvijek na takvom našem pristupu govoru koji u njemu traži i nalazi prije svega ostalog upravo ono logičko, »skelet logičkih odnosa«? Ne bi li tek samooslobađanje jezičke znanosti od vlastitih ishodišnih pretpostavki, zasnovanih na jednostrano logičkom istumačenju živoga govora od strane stoičkih i kasnohelenističkih gramatičara, njoj podarilo dostatnu slobodu i otvorenost i za ono u jeziku-govoru što, premda odlučujuće, nije nikada ušlo, a načelno i ne može ući u taj »logički skelet«? I konačno, uvjetuje li doista apriorno logičko ustrojstvo tog jezika njegov pretežno metodički-znanstveni duh ili je, naprotiv, i samo to ustrojstvo uvjetovano onim što bi se zasad u potpunoj neodređenosti moglo uvjetno nazvati njegovim najvlastitijim duhom? Otvara li se ovdje jedan »hemmeneutički krug« kojem jezička znanost teško da je, kao znanost, dorasla?

Neki putokaz k razrješenju leži možda u drugom dijelu stava kojim smo bili navedeni na ova sadašnja razmatranja. Naime, tamo je bilo kazano da jezici-govori ne samo »kategorijalno raščlanjuju 'zbilju'« u »pojmovne mreže«, nego i »izabirući i vrednujući podvlače u njoj određena pogledišta«. Nismo li ipak već samim ovim riječima navedeni na uvid u jedan dublji sloj bitne naravi jezika-govora no što je to onaj logičko-razumsko-intelektualni? Što je to u govoru što na koncu vrši upravo naznačeno izabiranje, vrednovanje, isticanje-podvlačenje određenih pogledišta? Odgovor, bolje rečeno klicu mogućeg odgovora, nudi i opet sama znanost o jeziku:

»Nije . . . oblast razuma, uvida, nego je oblast volje ona koja izjašnjavanja opskrbljuje značenjem. Volja da se zahvati u zbilju stvara rečenici-stavu njegovo značenje. Volja da se nekom stvari ovlada podaruje joj njeno ime. Ono što dijete svojim prvim riječima čini i hoće činiti jest to da zadobije moć nad stvarima svijeta pomoću oblikovane geste-kretnje (Gebärde) riječi. Doživljaj značenja proizlazi, jednom riječju, iz područja magije, čaranja, koje je jedan čovjekov pradoživljaj.«<sup>65</sup>

Razriješi li se, u ovom doista dubokom i dalekosežno oslobađajućem uvidu, jednostrano i još uvijek metafizički subjektivističko, an-

<sup>63</sup> H. Gipper, *op. cit.*, str. 63.

<sup>64</sup> H. Gipper, *op. cit.*, str. 68.

<sup>65</sup> W. Porzig, *Das Wunder der Sprache*, Tübingen 1986, str. 210f.

tropologijsko-pragmatističko<sup>66</sup> usredištenje na volju u smjeru jednog dubljeg i obuhvatnijeg otvaranja pogleda na ulogu *cjeline duševnosti* pri svem i svakom govorenju, tada se i tek tada možda iskoračuje iz odavno vladajućeg iskustva i razumijevanja jezika-govora, koje nam se ovdje od samog početka pokazalo nedostatnim. To bi onda imalo otprilike značiti: »stvari« *jesu* uopće samo tako da *jesu* u »riječima«, i to na jedan uvijek *konačno-usudni* način; u riječi i kao riječ zadobivaju one tek neku svoju vrijednost, mjesto i rang, boju i naglasak, ljepotu, odbojnost . . . , jednom riječju: — *značenje*. Hoće li se onda uopće još upravo čovjek držati »subjektom« govora i govorenja<sup>67</sup>, onim koji riječima »postavlja« značenje u stvari — što bi sve, na putu kojim je ovo ispitivanje krenulo, trebalo polako i postepeno ostajati bez temelja — onda i to »stavljanje« nije ni u kojem slučaju plod samo uma ili razuma, ali niti primarno volje i htijenja, nego su i želja, poriv i požuda, osjećaj i ugodaj ono što je uvijek već iskonski uneseno i ugrađeno u samu osnovu svake riječi i svakog njenog značenja.

\* \* \*

Ali, nismo li mi ipak ovim sve zakučastijim jezičko-znanstvenim i jezičko-filozofijskim razmatranjima ustvari odlutali sve dalje i dalje od onoga što bijaše naša prvenstvena i jedina tema, naime od nekog suvislog odgovora na problem filozofijske terminologije? Vjerujemo da ne. Štoviše, čini se da smo tek sada dospjeli dotle da uzmognemo pokušati dati neki dostatno utemeljen odgovor. Jer tek pred ovom unutrašnjom dubinom i tako reći intenzivnom beskonačnošću svake riječi kao riječi, pred koju bivamo na ovom putu kao u slutnji dovedeni, morali bi sad u svojoj istini i povijesno-životnom značenju biti odmjereni svi specijalni jezici i njima pripadne »terminologije«.

Naime, ona »unaprijedna izloženost-istumačenost svijeta« u jeziku-govoru ne leži tek i samo u njegovoj strukturi, ustrojstvu i formi, nego prvotno i izvornije već u *svakoj riječi* pojedinoga jezika.<sup>68</sup> S pravom je stoga Gadamer jednom prilikom živo govorenje označio ne više nesvjesnom logikom, nego »nesvjesnom filozofijom«<sup>69</sup>. Riječ primarno nije neki prazni i po sebi neutralni dio iskazne rečenice, iz koje i u kojoj bi tek imala zadobiti svoju jednoznačnost i jednosmislenost, nego ona sama u sebi već u jednom, naoko paradoksalnom, »ukinutom« vidu sadrži mnoštvo, štoviše beskonačnost mogućih rečenica-stavova. U logici uo-

<sup>66</sup> Ista temeljna nedostatnost može se, po našem mišljenju, naći i u K.-O. Apela. Usp. njegov rad *Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie*. U: *Konkrete Vernunft*. Festschrift E. Rothacker, Bonn 1958.

<sup>67</sup> Novalis, *Werke und Briefe*, München 1968, str. 482: »Čovjek ne govori jedini — i univerzum govori — sve govori — beskonačni jezici-govori«.

<sup>68</sup> K.-O. Apel, djelo navedeno u bilješci 56, str. 30.

<sup>69</sup> H.-G. Gadamer, djelo navedeno u bilješci 53, str. 249.

bičajena i samorazumljiva »analiza pojmova« tek je daleka uspomena na tu izvornu višeznačnost riječi, za koju od davnine posjedujemo ime »metaforičnosti«, u tumačenje kojega ovdje dalje nećemo ulaziti, premda se upravo u njemu, kako nam se čini, objavljuje iskonska noseća, vodeća, otvarajuća i upućujuća bit riječi, po kojoj ona nije više puki znak u svrhu odslikavajućeg posredovanja nekih, već postojećih, »stvari« i »misli«, nego je sad, upravo suprotno, ona jedno izvorno upućujuće-kazujuće otvaranje, iz kojeg i u kojem tek dospijevaju u svjetlo prisutnosti kako onaj koji bi mogao označavati tako i ono što bi moglo biti označeno.

Bitno je tu za nas ovo: princip svakog »specijalnog jezika« leži u izoliranju jednog određenog aspekta iz iskonske višeznačnosti i višeaspektnosti svake riječi i svakog živog govora, u njegovu fiksiranju i apsolutiziranju. Određenost, jednoznačnost te time i pouzdana upotrebljivost u saobraćanju i priopćavanju postignuta je tu uvijek pod cijenu svojevrsnog umrtvljenja one »sveopće metaforike jezika-govora«<sup>70</sup> (koja i čini pravu životnost svakog živog govora. Jednom će se, unutar jezikoslovlja, ali i izvan njega, morati pod ovim naoko negativnim pogledištem ponovo odmjeriti istina uobičajenog vrednovanja odnosa između pisanog i govornog jezika, takozvanog visokog i svakodnevnog, književnog i područnog, neodređeno nazvanog »dijalektom«, te na koncu između sveg i svakog specijalnog jezika i živog govorenja naprosto. U tom bi odmjeravanju poticajem možda mogao biti i onaj često spominjani a rijetko shvaćeni *dictum* Jeana Paula da je svaki jezik »u pogledu duhovnih odnosa zapravo tek rječnik izbljedjelih metafora«<sup>71</sup>.

Nismo li sad ipak, po drugi put i konačno, dovedeni do toga da »terminologiji« zaniječemo svaku istinu i vrijednost pri filozofiranju? Vrijeme je da se odgovori sasvim određeno: ukoliko se pod terminologijom razumije specijalno nazivlje specijalnoga jezika filozofije, tad je držimo zamkom i opasnošću za filozofiranje. Tada je, naime, pod terminologijom nužno shvaćen sustav tehničkih izraza, u biti odriješenih od one vazda se preporučajuće metaforičnosti živoga govora i spram nje ravnodušnih, takvih koji povrh nje grade jedan postojani, samostalni, naoko vanvremeni svijet čistih međudnošenja. Nije onda nimalo čudno, recimo usput, da su upravo takvi skroz-naskroz nepovijesni vidovi filozofiranja kao što je naprimjer njemačka školska filozofija prosvjetiteljstva ili moderna neoskolastika više od svih inzistirali na značenju i neophodnosti strogo fiksirane terminologije u filozofiji.

S druge strane, hoće li se pod terminologijom — što prema gore izloženoj genealogiji izraza i pojma nikako nije primjereno — podrazumijevati ono u svakom mišljenju i govorenju nužno i neizbježno *privremeno*, a to znači svaki put konačno-usudno, zaustavljanje pogleda duha

<sup>70</sup> H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte und Sprache der Philosophie*. U: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, sv. 4, Tübingen 1983, str. 84.

<sup>71</sup> Jean Paul, *Werke*, sv. 5, München 1963, str. 184.

na jednom pogledištu, te nazivajuće i imenujuće orijentiranje odnosno artikuliranje iz njega dostupnog i rasvijetljenog okružja bića, onda time nismo izrazili uistinu ništa drugo do zbiljski karakter samoga govorenja. Jer, vidjeli smo, njegova sva narav jest upravo u tome da uvijek i nužno izabire i vrednuje, ističe određena pogledišta, iz njih onda splićući smislenu mrežu značenja.

Svojevrsni paradoks kako mišljenja tako govorenja, njihova duboko ambivalentna narav i jest u tome da s jedne strane moraju, da bi uopće ičega određenog bilo, uvijek na *jedan od mogućih načina*, tako reći u jednom od mogućih tlorisa na tren okameniti beskonačnu igru višeznačja, u kojoj nema baš ničeg postojanog i čvrstog, te onda na tome utvrđenom graditi svijet nekog pouzdanijeg orijentiranja. No jednako tako, s druge strane, upravo tim utvrđenjem i gradnjom orijentirane oblasti izvjesnosti dospijevaju sad u opasnost da zauvijek izgube dodir s onim praiskonskim živim svepreplitanjem beskonačne igre višeznačja i da se utvrde u bitno usmrćenu, samo još umjetnim putem do u lošu beskonačnost takozvane informacije prividno inoviranu aparaturu. Bit instinskog filozofiranja, kao i svakog jednostavnog i sabranog govora, u tom je pogledu ništa drugo do očuvanje sredine i prave mjere između tih dviju krajnosti, što dakako podrazumijeva zrelost odvažnosti za iskustvo svake od njih u punoj njenoj moći i cjelini pripadnih momenata. Ono pak što tom očuvanju, dakako ne kao jedino, može pripomoći jest jednostavna, iako danas pod naletom konstruktivističke metodike modernih znanosti sve brže iščezavajuća spoznaja da je »tvorba pojmova . . . neprestano suvjetovana već govorenim jezikom«<sup>72</sup>. Čime drugim uopće i tumačiti onu vidovitu opomenu Platonovu o potrebi svojevrsne lakoće i nemarnosti, kao i otmjene slobodnosti, pri svakom imenovanju?

Čini se da ista ta spoznaja nije bila strana ni Rudolphu Euckenu, čija nam izuzetno vrijedna *Povijest filozofijske terminologije*<sup>73</sup>, jedina knjiga takve vrste, pruža dragocjenu mogućnost da upoznamo glavne putanje geneze takozvanog filozofijskog jezika, njegove mijene, postaje i preinake. Premda naime, u skladu sa svojom neokantovskom i hegelijanizirajućom filozofijskom orijentacijom, pravim likom filozofiranja vidi samo »cjelinu jednog sistema« (str. 11), »pojmovni sistem« (str. 192) i »obuhvatno poimanje svijeta« (str. 28), čemu će onda dakako nužno pripadati »gradnja terminologije« (str. 29), »graditeljsko oblikovanje« (str. 11) i »tehnička izgradnja jednog pravog pojmovnog sistema« (str. 42), to ipak Eucken uviđa i dobro zna da ta gradnja terminologije često i lako »biva nekom pretežno reflektirajućom, školničkom, razmrvljenom« (str. 29). Dovoljno će biti čuti što kaže naprimjer o srednjovjekovnom aristotelizmu:

»Među svim velikim sistemima grčke filozofije nijednome manje ne pripada svojstvo da u neposrednom prenošenju na strano tlo djeluje

<sup>72</sup> H.-G. Gadamer, djelo navedeno u bilješci 58, str. 240.

<sup>73</sup> R. Eucken, djelo navedeno u bilješci 17.

poticajno i život budeći, nego onom Aristotelovom. Njegova naučavanja i pojmovi posvuda proizlaze iz jednog potpuno određenog duhovnog usmjerenja i stoga zastupaju jedno specifično poimanje svijeta; u tom je poimanju svijeta, međutim, u punom smislu ono grčko dospjelo do svog savršenog izraza, a također i ono sveopće i ljudsko do te mjere s tim povezano da ne može od toga biti odriješeno a da ne potone do apstraktnosti i ispraznog formalizma. Ostali sistemi dopuštaju, pri manjem pozitivitetu i manjoj raščlanjenosti, mnogo prije priključenje vlastite plodne mislene djelatnosti; gdje god se Aristotela htjelo jednostavno prenijeti u vlastita temeljna naučavanja tu se lako izgradila neka sluganska vrsta školičkog pogona, koji je ubrzo progutao samostalno istraživanje.

U srednjem vijeku bila je potičuća sila kao i dublji spekulativni sadržaj Aristotelova sistema za svijest prikriven; a ako su usprkos tome misli i pojmovi bili čvrsto zadržani, morali su ostati lišeni živog duhovnog zrenja i poprimiti više nego izbljedjeli lik. Ono što je u svezi grčkoga života pronašlo svoje puno utemeljenje i tamo očuvalo svoju moć, to postade sad kao umjetnim načinom probuđeno za neko postojanje sjeni nalik. O daljnjoj sudbini nije dakle više odlučivala toliko ona iz krajnje dubine ljudskoga bića potječuća nužda koliko reflektirajuće promišljanje, a uskoro i interes školskoga rada.<sup>74</sup>

To što Eucken u ovoj više nego poučnoj dijagnozi naziva »nuždom potječućom iz krajnje dubine ljudskoga bića« i »živim duhovnim zrenjem« moglo je možda i njemu samome poslužiti da u pitanje postavi i time eventualno relativizira vlastitu osnovnu i cjelinu knjige ipak utemeljujući pretpostavku, naime tu da »termin«, kao filozofijski pojam u svom najprikladnijem i savršenom izrazu, jest po svojoj pravoj naravi čist i slobodan od svake »slike« i »predstave pripadne općenitom životu« (str. 192). Tada bi mu možda više pažnje privukla i pitanja dostojnijom postala vlastita ispravna, premda u biti nerazumljena i neprikladno iskazana konstatacija posvećena Platonu: »Ne kao da se mišljenje protiv osjetilne predstave ne bi moglo odhrvati — u mnogim točkama dokazuje se Platon u umijeću čisto pojmovne spekulativne dijalektike kao majstor svih grčkih filozofa, uključujući Aristotela — ali ono svijetu nadređeno, kamo ga mišljenje vodi, hoće on da uzdigne do nekog konkretnog, živog, da to približi ljudskoj osobnosti; filozofija stoga stremi da postane umjetnošću, ono misleno htjelo bi se preobratiti u zrenje i tu se dakako više ne može spriječiti da se slika primiješa pojmu.«<sup>75</sup>

\* \* \*

Vratimo se, međutim, još jednom na onu tezu sadržajno orijentirane znanosti o jeziku koja nam već duže vremena služi kao oslonac i

<sup>74</sup> *Loc. cit.*, str. 71f.

<sup>76</sup> *Loc. cit.*, str. 19.

okosnica razmatranja. Bilo je rečeno: jezik-govor zahvaća »zbilju«, raščlanjuje je, te izabirući i vrednujući ističe na njoj određena pogledišta. U ovoj je tvrdnji, razabiremo, sadržana i ona druga bitna karakteristika jezika-govora koju smo bili iznašli u W. v. Humboldta. Živi govor jest naime uvijek samo kao konačan i pojedinačan jezik. Jer, da bi uopće mogao izabirući i vrednujući artikulirati značenja te time splesti izvornu mrežu orijentacije, on se *mora* svaki put zaustaviti na nekom krajnjem, središnjem i sveodređujućem pogledištu. To pogledište, jednako tako, *mora* biti neko određeno. Ali to onda znači da ujedno nije i ne može biti neko drugo. Sam je Humboldt to jednom bio izrazio ovim riječima: »Svaki jezik-govor postavlja duhu onih koji ga govore izvjesne granice te, ukoliko daje neki određeni smjer, isključuje druge.«<sup>76</sup>

Ova nužna *usudna konačnost* ili, što je isto, nužna upojedinjenost i individualnost svakog živog jezika-govora, njegova praiskonska mnoštvenost, da tako kažemo, ono je — ustvrdimo samo, ne ulazeći u klupko problema koji se tu filozofiranju, nenaviklom da misli konačnost i upojedinjenost, otvaraju — na čemu se temelji mogućnost postojanja različitih naroda, od kojih svaki dopijeva u zgodu povijesti upućen iz zagonetnog temelja vlastite sudbine, sabrane prije svega u prakretnji, pragesti onoga što, uglavnom ne misleći mnogo pri tome, zovemo *materinim jezikom*. Jezik jest samo kao jezik jednog naroda, kako je to od-sječno i tvrdo bio izrazio Hegel. Daleko od toga da bi narod, ili duh naroda u njegovu govoru-jeziku utjelovljen, bili samo jedna od romantičkih hipostaza nekog sad već davno prošlog vremena; tã i sama znanost o jeziku, dakako onda kad je velika, a to znači dubinom utemeljenja, oštrinom uvida i širinom zahvata dostojna tog imena, nalazi potrebnim upozoriti: »Jezik-govor ne samo da čuva predaju, on sam jest predaja jednoga naroda kroz sve promjenljive zgode povijesti, on je jedna od najsnažnijih sila koje ljudske zajednice sabiru u narod.«<sup>77</sup>

Sve je sad na tome da se, u skladu sa svim dosada kazanim, taj konačno-usudni, nužno upojedinjeni jezik-govor jednoga naroda ne pomišlja u nekoj gotovosti i ukočenoj završenosti. Svakodnevnoj svijesti u pravilu ostaje skrivenom duboka nestalnost, dinamičnost, povijesnost jezika, u kojem se ona u svojim dnevnim potrebama upravo zahvaljujući toj skrivenosti tako sigurno, lako i pouzdano kreće. Ne samo što u svakome jeziku ima danas nebrojeno riječi kojih prije recimo stotinu ili nekoliko stotina godina u njemu uopće nije bilo, kao što su, obratno, iz jezika iščezle ili iz njega potisnute mnoge davne i stare riječi, nego — što je mnogo značajnije — mnoge, gotovo sve važne i nosive riječi imaju sad drugo i drugačije, više ili manje izmijenjeno značenje, i opet će ga imati. Dovoljno je već i upustiti se u čitanje originalne verzije nekog starijeg djela u vlastitome jeziku da se bude spasonosno otet iz uo-

<sup>76</sup> W. v. Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, sv. 5, str. 129.

<sup>77</sup> W. Porzig, *op. cit.*, str. 297.

bičajene dnevne samozaboravljenosti govora, u kojoj uporno zastrtom ostaje jednostavna spoznaja da »nema ni jedne strane jezika-govora koja bi ostala mijenom netaknuta.«<sup>78</sup>

Kao što se dakle pojedini jezik-govor ne može u njegovoj pravoj zbilji uopće dohvatiti pod vidom neke imaginarne statičnosti i konačne takovosti, tako ga se, s druge strane, ne može sagledati niti samo pod pretpostavkom posvemašnje individualiziranosti i izolacije. Osobito jezici takozvanog evropskog kulturnog i povijesnog kruga do te su mjere upućeni na međusobno susretanje, preplitanje i djelomično srastanje da bi imperativ neke izolirane upojedinjenosti zatvorio pogled upravo na ono bitno, naime na činjenicu da »postoji neko unutrašnje ujedinjenje među različitim jezicima-govorima Evrope.«<sup>79</sup> Ona i inače nužna i neuklonjiva unutarinja mijena jezika-govora potencirana je u povijesnom krugu evropskih jezika intenzitetom njihovih međusobnih susretanja. To pak »susretanje« nije dakako nikakvo mirno, ravnodušno izvanjsko i uzajamno ravnopravno odnošenje. Susret dvaju jezika-govora je, shodno svemu do sada rečenom, ustvari susret dvaju svjetova, dvaju individualno u sebi razloženih i razvijenih pralikova osjećanja, mišljenja i izlaganja cjeline zbilje.

Prastaro iskustvo bitne i načelne nedostatnosti svakog prevođenja iz jednoga jezika-govora u drugi, dobro poznato svakome tko se jednom zaista u tome okušao, počiva upravo na tome da »tuđa zajednica nema samo druge jezičke znakove, nego posjeduje jedan drugi način mišljenja i zrenja, da ona drugačije shvaća i rašlanjuje svijet, da mu pristupa s drugim osjećajem i drugom voljom.«<sup>80</sup>

Svu teškoću i oporu istinu bitne nemogućnosti prevođenja rijetko je tko tako duboko iskusio i tako vjerno do izraza doveo kao W. v. Humboldt. U izuzetno poučnom i poticajnom uvodu u vlastiti, dvije decenije priređivani prijevod Eshilova »Agamemnona«, koji već njegovim suvremenicima bijaše teško čitljiv, izlaže on svojevrsnu teoriju prevođenja i kaže uz ostalo: »Kako bi ikad . . . jedna riječ, čije značenje nije neposredno dano putem osjetila, mogla biti potpuno jednaka jednoj riječi nekog drugog jezika? Ona mora nužno iznositi različitosti, pa ako se najbolje, najbrižljivije, najvjernije prijevode potanko uspoređi, ostaje se iznenađen kolika je različitost tu gdje se htjelo zadržati samo jednakost i istovjetnost. Može se čak tvrditi da prijevod upravo toliko postaje odstupajućim koliko se trudi oko vjernosti. Jer on tada hoće da oponaša i one fine svojstvenosti-posebности, izbjegava ono puko općenito, a ipak može samo jednoj svojstvenosti-posebности suprotstaviti neku od nje različitu.«<sup>81</sup>

<sup>78</sup> *Loc. cit.*, str. 282.

<sup>79</sup> W. Betz, *Deutsch und Lateinisch. Die Lehnbildungen der Althochdeutschen Benediktinerregel*, Bonn 1949, str. 11.

<sup>80</sup> W. Porzig, *op. cit.*, str. 214.

<sup>81</sup> W. v. Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, sv. 5, str. 138.

Dvadeset godina ranije, dakle upravo započinjući dug i mukotrpan posao prevođenja Eshila, Humboldt piše A. W. Schlegelu u povodu njegova prvog prijevoda Shakespearea: »Sve prevođenje čini mi se naravno pokušajem razrješenja jedne nemoguće zadaće. Jer svaki se prevoditelj mora spotaknuti na jednu od dviju zapreka, naime ili tu da se pod cijenu ukusa i govora svoje nacije odviše točno drži svog originala, ili tu da se pod cijenu originala suviše drži svojstvenosti-posebnosti svoje nacije. Sredina između toga dvoga nije samo *teška* nego upravo *nemoguća*. Premda dakle prijevodi svoju zapravo krajnju svrhu promašuju, ispunjaju oni ipak jednu drugu, vrlo važnu. Oni su za jezike ono što je ophođenje za ljude, dovode ih u dodir i čine ih spretnima i mnogostranima.«<sup>82</sup>

Jezični-govori, dakako, u svom povijesnom susretanju nisu ravnopravni. U jedne je ugrađen i u njima očitovan dugotrajni intenzivan rad duha, drugi su u tom pogledu priprosti i takoreći nevini. Indoeuropeistika je ukazala na to kako su, osim naroda baltičkog i slavenškog jezika, koji se na jug i zapad šire tek dugo nakon Kristova rođenja, svi jezici i narodi staroevropskog područja ustrajno pokušavali da drugi i novi život ostvare u južnijim krajevima, onima oko Sredozemlja. No svi su oni — Iliri, Kelti i Germani — pokleknuli pod snagom, kako političkom tako još više kulturnom, italičko-latinskog i grčkog jezika i vatre duha u njima pohranjene, ne mogavši u njihovu ozračju na duže vrijeme uhvatiti vlastitog korijena. Od ilirskoga se nije održao niti preostatak, dok su germanski i keltski očuvali vlastiti život i obnovili ga samo izvan dohvata grčko-latinskog južnog podneblja.<sup>83</sup>

Međusobni odnos pojedinačnih jezika-govora u svojoj je povijesnoj zbilji odnos borbe, nadvladavanja i podlijevanja, oplodnje i preporađanja. Upravo jasan uvid u taj bitno *agonistički* karakter susreta dva-ju jezika podario je i Euckenovoj povijesti filozofijske terminologije onu plastičnost i onaj dojmiljivi ton prevratnoga života, kojim je već u osnovi prevladano ono jednostrano sistematsko-pojmovno tehničko istumačenje filozofijskog mišljenja i govora, na kojem je knjiga inače zasnovana. Tako on, opisujući naprimjer pokušaje ranog njemačkog duha da ustanovi vlastito filozofiranje u materinjem jeziku otvarajući se za sraz i susret s latinskim jezikom, veli: »Prema pojmovnom sadržaju u početku se jest potpuno zavisano od tuđega, zatim se izrađuje vlastito a da se ipak ne dospijeva do pune zrelosti; tad u izmijenjeno stanje ponovo prodire ono tuđe, dok konačno njemačka filozofija ne dostigne svoju punu samostalnost i ne stupi na vrhunac duhovnoga života.«<sup>84</sup>

<sup>82</sup> A. Klette, *Verzeichnis der von A. W. v. Schlegel nachgelassenen Briefsammlung*, Bonn 1868, str. VI.

<sup>83</sup> H. Krahe, *Sprache und Vorzeit. Europäische Vorgeschichte nach dem Zeugnis der Sprache*, Heidelberg 1954, str. 172.

<sup>84</sup> R. Eucken, *op. cit.*, str. 115.



Ili drugdje, opisujući »prelazak pojmovnoga sistema u novi jezik«: »Tada termini nadiru kao osvajajući u strano područje i moraju stoga očekivati borbu. Čak i ako pritom ne bi bilo nikakvoga otpora i ako bi ono nadiruće bilo naprosto prihvaćeno, moralo bi se već iz nužnosti obrazlaganja i razjašnjavanja zbiti izvjesno osvježavanje termina. Ali prirodno je da se uvijek događa neko protudjelovanje i razliku čini samo to da li se ono događa više instinktivno iz cjeline života ili se uzdiže do svojevrsnog naprezanja da se ono tuđe prebaci u vlastito. Što je to protudjelovanje življe, to više mora predana terminologija u borbi pokazati određene prednosti, to više biva ona tim protudjelovanjem i sama preinačena.«<sup>85</sup>

Daleko od toga da je zagonetka pravog odnosa onog svojeg i vlastitog naspram onog tuđeg unutar živog jezika-govora ovim dovedena do razrješenja. No ono i tako ne bi niti moglo ležati samo u nekom uvidu, stavu i iskazu, već jedino u djelu, jedino u sabranom i produbljenom mišljenju-govoru samom, kojega je duboko dijaloški i agonistički karakter u navedenom Euckenovu uvidu naslućen i vjerno odslikan.

Različiti stupnjevi međusobnog odnošenja dvaju jezika pri njihovom povijesnom susretu određeni su unutar jezikoslovne znanosti rangiranim slijedom takozvane tuđice, zatim posuđenice, preko prevedenice do nadomjesne riječi. Ne ulazeći u pitanje razglabanje tih razlika<sup>86</sup>, recimo ovdje pojednostavnjeno da su tuđice u nekom jeziku-govoru plod potpunog podlijeganja pri dodiru s drugim, povijesno jačim i nadmoćnijim jezikom. U biti tog i takvog dodira leži upravo izostanak svakog slobodnog susreta. Nadvladani jezik preuzima gotove riječi-pojmove onog drugog, ali ostaje u bitnome spram njih ravnodušan i njima netaknut te ono svoje i vlastito povlači u skriveniju unutrašnjost i očuvava ga pod cijenu sve dublje potisnutosti u neartikuliranu neodređenost nekog fluidnog praugođaja. S tim zajedno onda ide zatvorenost i bitno sljepilo za pravu snagu i puni smisaoni domašaj preuzete riječi, njena svijet-otvarajuća moć ostaje nespoznata i zapravo nijema. Jednako tako, s druge strane, sama tuđica ostaje unutar osvojenog jezika-govora u svojevrstoj pobjedničkoj izolaciji, ne ulazi u živo odnošenje s drugim riječima i ne učestvuje u onom živom sveprenošenju značenja, koje smo kao sveopću metaforičnost prirodnoga govora i izvorište njegove vječno nove životnosti bili ranije upoznali. Tako ostaje tuđica na neki način mrtvo tijelo u živome tkivu jezika-govora i nije onda nikakvo čudo što i najvitalniji, to znači duhom najviše prožeti jezici ipak s toliko malo otpora u sebe prihvaćaju tuđe riječi koje to zapravo više i nisu, budući da se u njima ne otvara nikakvo polje značenja nečeg povijesno živog. Iz raspalih dijelova »mrtvih« jezika, grčkog i latinskog, konstruirani tehnički internacionalizmi za jednako tako u mrtvi mehanizam sklopljene »stvari«, kao što je naprimjer »automobil«,

<sup>85</sup> *Loc. cit.*, str. 192.

<sup>86</sup> Usp. E. Back, *Wesen und Wert der Lehnübersetzung*, Giessen 1935.

»fotografija«, »telefon« i bezbroj sličnih, po svojoj naravi ne dopuštaju smisleni prijevod u materinji jezik-govor, jer njihova ishodišna artifičijelnost ne može ni silom zadobiti neki prirodan odnos sa živim višeznačjem živoga govora.

No u slučaju imena za nešto živo, a to znači prije svega za neki mogući duhovni odnos i tek drugotno za cjelinu osjetilnih i »konkretno« postojećih stvari, tuđica je udarac u živu smislenu cjelovitost svakog jezika-govora. Stoga je ovdje, ako igdje, govoru jednoga naroda upravo životno nužno otvoriti se za istinski susret i upustiti se u borbu i neizvjesnost mogućeg sebegubljenja ili pak samopreporaćanja. *Tek u materinjem jeziku izgovoreno, jest nešto mojim vlasništvom*, kako reče Hegel.

Iz takvog slobodnog susreta rađa se tek ono što zovemo prevedenicom. Prevedenica je riječ kojom je smisao i značenje, a to znači zapravo sama »stvar«, iz jednoga tuđeg jezika prenesena u vlastiti, i to ili novim, dotad nepoznatim složajem vlastitih riječi, koje time otvaraju jedno novo polje značenja, ili pak proširenjem, preinačenjem i prenošenjem značenja jedne od vlastitih riječi u novo, tek sad otvoreno smislenu područje. Upravo se u prevedenicama sadrži prije svega ono zajedničko duhovno-povijesno nasljeđe Evrope u različitim njenim jezicima, i upravo se u njima ponajprije i ponajviše nalaze odlučujuće riječi filozofiranja. Samom se jezikoslovlju pravi značaj prevedenica, kao i sva duboka nedokučivost njihove geneze, njihova opsega i domašaja, pokazuje tek u novije vrijeme: »Kako se brojčano prevedenice, prijevodne riječi i prijevodno proširena značenja odnose spram pravo domaćeg jezičnog blaga u nekom jeziku-govoru, to nije još ni u jednom slučaju točno ustanovljeno. Niti je lako uopće i prepoznati posudbena prevođenja i prijevodna proširenja značenja. Ali istraživanje činjeničnog stanja za jezike jednog kulturnog kruga kao onog zapadnjačkog dalo bi značajnih razjašnjenja o njihovoj isprepletenosti i njihovoj zajedničkoj duhovnosti.«<sup>87</sup>

\* \* \*

Eventualna istraživanja oko nastanka, mijena, fiksiranja i preinaka takozvanog filozofijskog jezika unutar slavenskog, ili pak samo hrvatskog jezika-govora, svoju dostatnu utemeljenost, obuhvatnost i cjelovitost mogu imati samo unutar ovako povijesno široko zacrtanih okvira. Pritom ona više neće biti vođena i zavođena fikcijom neke gotove univerzalne i vanpovijesne terminologije, nego će se polako i postupno uvježbavati i osposobljavati za to da uoče, prate i filozofijski karakteriziraju mnogostruko zapletena posredovanja u sudbonosnom povijesnom procesu nasljeđivanja i predavanja onoga izvornim grčkim filo-

<sup>87</sup> W. Porzig, *op. cit.*, str. 269.

zofiranjem izborenog, u kojem je predavanju nužno i neuklonjivo vazda sadržana i nužnost gubljenja, propadanja, obnavljanja, preporadnja i bitnog preinačavanja. Na koje se bitne riječi vlastita jezika-govora oslonio Rimljanin u pokušaju da prisvoji, a to znači ujedno očuva i promijeni, filozofijski sadržaj položen u grčkome jeziku? Koliko je slobodnog odvažanja sabrano u Notkerovim mukotrpnim pokušajima oko komentirajućeg prevođenja Boetija? Kojim se vlastitim riječima povjerio tek kristijanizirani slavenski duh u naporima Ivana Egzarha oko prevođenja visoko stilizirane i sofisticirane bizantske teološke misli, građene na aristotelovskom nasljeđu?

Cjeloviti kompleks odgovora na ova i njima srodna pitanja može uslijediti jedino na osnovi dugotrajnih, strpljivih i hermeneutički osvijestjenih ispitivanja, kojima upravo ovim radom hoćemo položiti neku vrstu *prvog metodskog utemeljenja*. Njegovo bi dovoljno opravdanje bilo već u tom ako je uspjelo upozoriti prije svega na to kako takvo jedno ispitivanje ne može biti prepušteno znanosti o jeziku i njenoj metodologiji, već mora i samo postupati filozofijski, to znači pri svakom koraku ispitivanja ujedno ponovo reflektirati na osnovna pitanja oko mjesta i uloge riječi i govora u svom i svakom mišljenju. Iz toga onda slijedi, kako smo kroz čitav rad nastojali pokazati, i nužno prethodno nadilaženje onog u znanosti i u dosad prevladavajućoj filozofiji jezika uvijek pretpostavljenog strogog razlučenja riječi od pojma.

»U svakoj riječi leži jedno pojmovno postignuće, koje se zacijelo mora pripisati anonimnim ljudskim stvarateljima. Stoga se u pogledu na njeno svijet-otvarajuće polučenje svaka riječ može ... izgovoriti i kao *pojam*. Ali to ipak nije za savjetovati, jer pojmovna strana riječi jedva da u normalnoj upotrebi jezika biva potpuno aktivirana i iscrpljena. Normalni govorni sudrug ne zna o tome ništa: on vjeruje bez daljnje da je jezikom-govorom neposredno pri stvarima, pri zbilji koja ga tjera i pritišće ... , dá, on to mora vjerovati da bi uopće mogao govoriti, to jest smisleno upotrebljavati govor.«<sup>88</sup>

Pojam i riječ nisu dakle dvoje i različito, nego riječ sama postaje i biva pojmom jednim izuzetnim i posve neuobičajenim odnošenjem spram nje i onoga u njoj kazanoga. Tajna sveg prevođenja, na koju smo gore zajedno s Humboldtom bili tek ovlašno ukazali, tajna geneze takozvanih prevedenica, tog živog središta susretanja dvaju povijesnih jezika, a onda i tajna sveg mišljenja i govorenja — jer što su oni uopće ako ne neko stalno i nužno prevođenje još i unutar jednog i istog jezika-govora — leži u nedokučivoj nužnosti toga da se iskorači, uvijek tek na trenutak, iz obuhvatne cjeline vlastitim jezikom raščlanjenog i time tek smisleno otvorenog svijeta. »Jezik-govor je samozaboravljen i samo jedno 'protuprirodno' kritičko napregnuće, koje slama tijekom govo-

<sup>88</sup> H. Gipper, djelo navedeno u bilješci 60, str. 43.

renja i najednom zaustavlja nešto iz tog tijeka, može polučiti svjesnost i tematsko razjašnjenje jedne riječi i njenog pojmovnog značenja.«<sup>89</sup>

Posvemašnje otrgnuće od samozaboravne prisnosti u kojoj je svijet uvijek već nekako u jeziku-govoru izložen i prisutan, iznenadno, blijesku slično utonuće u ono što, dublje od svake šutnje kao puke lišenosti i izostanka govora, uvijek neiskusni naprosto imenujemo mukom — to je »govorna nepravilna i nevolja« u kojoj će naprimjer Gadamer razabrati bitnu karakteristiku filozofiranja<sup>90</sup> i koju mora da je zaista upoznao svatko tko stvarno ima nešto s mišljenjem i s filozofijom. Pustimo ovdje, na kraju, da nam jedan pjesnik i mislilac kojemu je upravo to iskustvo prije svega drugog bilo sudbinom, pripremajući nas i osnažujući, prenese nešto od svojeg udjela u čudovišnoj tajni muka koji vrtložno prethodi svakom mišljenju i svakom govorenju. Hugo von Hofmannsthal u fiktivnom pismu lorda Chandosa Francisu Baconu piše:

»Moj slučaj je, ukratko, ovaj: potpuno me je napustila sposobnost bilo o čemu smisljeno-sabrano misliti ili govoriti.

Najprije mi je postepeno postalo nemogućim govoriti o nekoj višoj ili općenitijoj temi i pritom u usta uzimati one riječi kojima se ipak svi ljudi bez krznanja lako i okretno običavaju služiti. Osjećao sam neku neobjašnjivu nelagodu samo i izreći riječi 'duh', 'duša' ili 'tijelo'. Našao sam unutrašnje nemogućim o prilikama na dvoru, zbivanjima u parlamentu, ili što god drugo hoćete, iznijeti neki sud. I to ne možda iz obzira bilo koje vrste, jer Vi poznajete moju odvažnost koja ide i do lakomislenosti: nego apstraktne riječi, kojima se ipak jezik-govor po prirodi mora služiti da bi bilo kakav sud iznio na danje svjetlo, raspadaču mi se u ustima poput istrunulih gljiva . . .

Moj me duh prisiljavao da sve stvari . . . gledam u nekoj stravičnoj blizini: onako kao što sam jednom u nekom povećalu bio vidio komadić kože mojega malog prsta, koji je naličio oranici s brazdama i udubinama, tako mi bijaše s ljudima i njihovim djelima. Nije mi više uspijevalo zahvatiti ih pomoću pojednostavnjujućeg pogleda navike. Raspadalo mi se sve u dijelove, dijelovi opet u dijelove i ništa se više nije dalo jednim pojmom objumiti. Pojedinačne riječi plutale su oko mene; zgrušale su se do lika očiju, koje su u mene piljile i u koje sam opet ja morao piljiti: one su vrtlozi, u koje nagnuvši se zagledati priječi me vrtoglavica, koje se bez prestanka okreću i kroz koje se dospijeva u prazninu . . .«<sup>91</sup>

Samo iskustvo poput ovoga može, vjerujem, neophodnoj širini i temeljitosti eventualnog pozitivnog istraživanja »problema filozofijske terminologije« osigurati to da, izbjegavši zamke već tehnički zasnovane

<sup>89</sup> H.-G. Gadamer, djelo navedeno u bilješci 58, str. 244.

<sup>90</sup> *Loc. cit.*, str. 243.

<sup>91</sup> H. v. Hofmannsthal, *Prosa II*, Frankfurt a. M. 1951, str. 12ff.

znanosti o jeziku ili pak metafizikom znaka i podudaranja određene filozofije jezika, ne promaši ono za čim ide.

Filozofijska terminologija, doista, ne nastaje drugačije nego u filozofiranju.

## FILOZOFIJSKA TERMINOLOGIJA KAO PROBLEM

### *Sažetak*

Članak predstavlja pokušaj promišljanja filozofijskih pretpostavki problema filozofijske terminologije te ujedno metodskog utemeljenja budućeg istraživačkog rada na tematici hrvatske filozofijske terminologije.

Diskusija samog izraza i pojma »terminologija« pokazuje da on pripada u vidokrug moderne znanstveno-tehničke verzije novovjekovne interpretacije biti jezika u smislu konvencionalnog znaka. Upravo se ta interpretacija problematizira kritičkom diskusijom Hegelova određenja mjesta i uloge jezika u cjelini njegova filozofijskog sistema, da bi se zatim ukazalo na mjerodavno povijesno porijeklo te interpretacije u Aristotelovoj filozofiji, prije svega u njegovu spisu *De interpretatione* i kasnijim komentarima i izlaganjima tog spisa.

Tom u cjelokupnoj filozofijskoj predaji prevladavajućem istumačenju jezika kao sustava konvencionalnih znakova suprotstavlja se u članku onaj nazor na bit i narav jezika koji nalazimo u Wilhelma von Humboldta. Kao filozofijski odlučujuće karakteristike tog nazora ispostavljaju se transcendentna apriornost jezika obzirom na cjelinu svijeta, zatim nužna individualiranost prirodnog i živog jezika i s tim povezani značaj takozvanog materinjeg jezika, te na koncu njegova bitno dinamička i povijesna zbilja.

Oslanjajući se na nasljedovatelje ovih bitnih Humboldtovih uvida, naime na rezultate »sadržajno orijentirane (inhaltbezogene) znanosti o jeziku« (L. Weisgerber, H. Gipper), na Gadamerovu hermeneutičku »povijest pojmova (Begriffsgeschichte)«, te na K.-O. Apelovu rehabilitaciju humanističko-retoričke tradicije razumijevanja jezika, autor zatim ulazi u kraću načelnu diskusiju temeljnih pretpostavki »Povijesti filozofijske terminologije« R. Euckena.

Nakon ukazivanja na aporije problematike prevođenja i uloge fenomena prevedenica pri jezičkom saobraćaju različitih povijesnih jezika, rad se zaključuje upozorenjem na to da bi današnje pozitivno istraživanje problematike filozofijske terminologije, ikako uopće tako napose u hrvatskom jeziku, filozofijski najproduktivnije bilo onda kad bi istovremeno nastojalo na radikalnoj mijeni modernom lingvistikom potenciranog tradicionalnog određenja jezika kao znaka, a ujedno i biti istine kao podudaranja i odgovaranja (adaequatio), koja tom određenju stoji u osnovi. Uobičajeni znanstveni pojam terminologije kao sustava fiksiranih i načelno perenirajućih oznaka odnosno nazivlja unutar nekog specijalnog jezika specijalnog područja znanja i znanosti pokazuje se, tome shodno, u slučaju filozofije bitno nedostatnim.

Rad na »filozofijskoj terminologiji« je dakle, uz sav respekt prema važnoj i neophodnoj pomoći kako filologije tako znanosti o jeziku, prije svega jedan nužni konstitutivni momenat samog filozofiranja.

## PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE ALS PROBLEM

*Zusammenfassung*

Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, die philosophischen Voraussetzungen des Problems der philosophischen Terminologie zu durchdenken, zugleich ist es aber auch ein Versuch, die zukünftige Forschungsarbeit an der Thematik der kroatischen philosophischen Terminologie methodisch zu begründen.

Die Diskussion des Ausdrucks und Begriffs »Terminologie« zeigt, daß er in den Gesichtskreis der modernen wissenschaftlich-technischen Fassung der neuzeitlichen Interpretation des Wesens der Sprache im Sinne des konventionellen Zeichens gehört. Gerade diese Interpretation wird durch die kritische Diskussion von Hegels Bestimmung des Ortes und der Rolle der Sprache im Ganzen seines philosophischen Systems problematisiert, um auf den maßgebenden geschichtlichen Ursprung dieser Interpretation in der Aristotelischen Philosophie, vor allem in seiner Schrift *De interpretatione* und den späteren Kommentaren und Auslegungen dieser Schrift, hinzuweisen.

Dieser in der ganzen philosophischen Tradition vorherrschenden Erklärung der Sprache als eines Systems von konventionellen Zeichen wird diejenige Ansicht über das Wesen und die Natur der Sprache, die wir bei Wilhelm von Humboldt finden, entgegengesetzt. Als philosophisch entscheidende Charakteristik dieser Ansicht ergibt sich die transzendente Apriorität der Sprache gegenüber der Ganzheit der Welt, sodann die notwendige Individuiertheit der natürlichen und lebendigen Sprache und damit verbunden die Bedeutsamkeit der sogenannten Muttersprache, und zuletzt ihre wesentlich dynamische und geschichtliche Wirklichkeit.

Der Verfasser lehnt sich an die Fortsetzer dieser wesentlichen Einsichten Humboldts an, nämlich an die Ergebnisse der »inhaltbezogenen Sprachwissenschaft« (L. Weisgerber, H. Gipper), an Gadamers hermeneutische »Begriffsgeschichte« und an K.-O. Apels Rehabilitierung der humanistisch-rhetorischen Tradition des Sprachverständnisses, und geht dann auf eine kurze, grundsätzliche Diskussion der grundsätzlichen Voraussetzungen von R. Eukens »Geschichte der philosophischen Terminologie« ein.

Nach dem Hinweis auf die Aporien der Übersetzungsproblematik und der Rolle, die das Phänomen der Lehnübersetzungen im Sprachverkehr verschiedener geschichtlicher Sprachen spielt, wird die Arbeit mit der Mahnung abgeschlossen, daß die heutige positive Erforschung der Problematik der philosophischen Terminologie im allgemeinen sowie in der kroatischen Sprache im besonderen philosophisch dann am produktivsten wäre, wenn sie gleichzeitig an der radikalen Änderung der durch die moderne Sprachwissenschaft potenzierten traditionellen Bestimmung der Sprache als Zeichen und zugleich des Wesens der Wahrheit als Übereinstimmung und Entsprechung (*adaequatio*), das dieser Bestimmung zugrunde liegt, bestehen würde. Der gewöhnliche wissenschaftliche Begriff der Terminologie als Gefüge von festgelegten und grundsätzlichen perenierenden Zeichen bzw. Termini innerhalb einer speziellen Sprache speziellen Wissens-Wissenschaftsgebietes zeigt sich, demgemäß, im Falle der Philosophie als wesentlich unzureichend.

Die Arbeit an der »philosophischen Terminologie« ist also, neben aller Respektierung der wichtigen und unumgänglichen Hilfe sowohl der Philologie als auch der Sprachwissenschaft, vor allem ein notwendiges konstitutives Moment des Philosophierens selbst.