

81:1

801.73:1

14 Гадамер Х. Г.

<https://doi.org/10.18485/sj.2020.25.1.36>

**МИЛОШ М. ЈОВАНОВИЋ\***

Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет

Оригинални научни рад

Примљен: 15. 10. 2019.

Прихваћен: 15. 01. 2020.

## ЈЕЗИК, СТВАР, ЗНАК И ЗНАЧЕЊЕ У ГАДАМЕРОВОЈ ФИЛОЗОФСКОЈ ХЕРМЕНЕУТИЦИ\*\*

У раду се разматра однос између језика, ствари, знака и значења у оквирима филозофске херменеутике Ханса-Георга Гадамера. Основне методе овог рада су херменеутичка и феноменолошка. Циљ рада је да на нити водиљи херменеутичко-феноменолошке експликације неких постулата Гадамерове херменеутике размотри неке од кључних појмова не само Гадамерове херменеутичке филозофије, већ и лингвистике и филозофије језика који у науци неретко остају без утемељеног одговора.

**Кључне речи:** језик, ствар, знак, значење, херменеутика, лингвистика, филозофија језика, Ханс-Георг Гадамер.

Питање односа језика и стварности, речи и ствари, једно је од основних питања филозофије језика, које заокупља пажњу филозофије од њених првих почетака у старогрчком мишљењу па све до данашњих дана. Основна теза старогрчког учења о језику, када је у питању однос језика и ствари, јесте идеја о „унутрашњем јединству речи и ствари”, и то о таквом јединству да се на

---

\* milos.ml.jovanovic@gmail.com

\*\* Овај рад представља дужу и разрађену верзију рада који је у нешто краћем облику и под измењеним насловом („Дијалектичност vs. априорност језика”) презентован на научном скупу „Култура и криза” одржаном на Филолошком факултету у Београду на Семинару за друштвене науке 15. априла 2014. године.

име гледа као на део носиоца овог имена, па у крајњој линији и као на сâмог носиоца имена, при чему име ту врши улогу представљања („Stellvertretung”) (Гадамер 2010: 409). Гадамер указује да грчки израз „ονομα” значи „име”, али и „лично име”, што даље значи да се реч најпре разуме по имену, а име је то што јесте захваљујући томе што се неко тако зове и што се на своје име одазива, па, у крајњој линији, исправност имена се заснива на одазивању на позивање или дозивање по имену (Гадамер 2010: 409). Све то наводи на закључак да име припада сâмом бићу на које се односи, на које указује, упућује (Гадамер 2010: 409). Да ли је реч суштински повезана са ствари на коју упућује, указује, реферира, или је ова веза само произвољна, арбитрарна, друштвено условљена и временом устаљена навика, основна су питања филозофије језика на која постоје минимум два супротстављена одговора. Да између речи и ствари, имена и онога на шта се име односи, постоји неки однос, то је ван сваке сумње, али каква је природа тог односа, да ли између те две стране постоји директна и нужна веза или не, чиме је она условљена и како уопште долази до њеног успостављања, питања су на која филозофија језика нуди разне одговоре.

Опште је становиште савремене лингвистике да је веза између речи и ствари чисто произвољна и друштвено установљена, да између речи као скупа фонема или графема и ствари на које речи упућују не постоји никаква суштинска, нужна, онтолошка веза, већ да је она производ дугог, историјског процеса у којем је на основу навике и друштвених конвенција ова веза успостављена. Једини изузетак од овог правила су, према лингвистици, случајеви ономатопеје и сл., где између звукова у природи и њиховог артикулисаног опонашања у медијуму језика постоји повезаност по звуку, а у неким случајевима, уколико, на пример, човек опонаша звук који испушта животиња, по месту артикулације. То лингвистичко становиште, међутим, суштински одудара од старогрчког, о којем пише Гадамер, позивајући се на класичне мислиоце старогрчке филозофије где се, као што смо горе видели, заступа становиште нераскидивог јединства између језика и стварности, речи и ствари. Када је о лингвистици реч, не треба губити из вида да је њена теза о произвољности односа између речи и ствари заснована на свођењу језика на форму као скуп и склоп фонема, морфолошких, синтаксичких и других чисто формалних језичких конструкција и на редукцији језика на пуко средство комуникације као материјални, формални медијум у којем се одвија споразумевање. Језик, међутим, није само материја и облик нити уопште може бити само то, већ је он као мисао о стварима и смисао ствари суштински повезан са стварима на које упућује.

Старогрчка филозофија језика почиње с идејом да је реч само име, одн. да не представља истинито биће (Гадамер 2010: 409). Питање о „исправности” („Richtigkeit”) речи, одн. о јединству речи и ствари једно је од основних

питања и Гадамерове херменеутике. Спис којим Гадамер започиње разматрање суштине језика у историји западне мисли је Платонов *Кратил*, „основни спис грчког мишљења о језику”. Њему се у Гадамеровим разматрањима придружује и Хераклит за кога се тврди да је открио „дубоки смисао игре речима”. Дакле, подвајање речи и истинитог бића и сагледавање речи на основу критеријума „исправности”, управљености и управљања према стварима на које треба да упућује, исто тако је старогрчка идеја која лежи у основи и модерне науке о језику и њеног подвајања форме и садржаја у језичком знаку. О специфичној врсти тог односа у целини Гадамерове филозофије и њеном значају за филозофску херменеутику ће у наставку детаљније бити речи.

Две су теорије, према Гадамеру, које у Платоновом *Кратилу* покушавају да дају одговор на питање о односу речи и ствари: „конвенционалистичка теорија”, која извор значења речи налази у једнозначности употребе језика која се достиже „договором” („Übereinkunft”) и вежбом, и теорија према којој између речи и ствари влада „природна сагласност” означена појмом „исправности” („Richtigkeit”, „*orthotēs*”) (Гадамер 2010: 410; уп. Ди Њезаре 2000: 109). Јасно је да се ради о два теоријама које су тамо представљене као две могуће теоријске крајности у покушају одговора на питање о односу језика и стварности, речи и ствари. Следствено Гадамеровим речима, прва, тзв. „конвенционалистичка теорија” значење речи заснива на договору субјеката споразумевања као друштвеној конвенцији, друштвено условљеној и заснованој норми, као и вежби, одн. навици која се у друштву временом успоставља и која између припадника једног колектива омогућава разумевање навиком и друштвеном конвенцијом успостављеног заједничког значења речи. Према таквој теорији, веза између речи и ствари и значење које их повезује нису суштински нити онтолошки нужни, већ су чисто конвенционалне природе, засновани на некој врсти друштвено установљеног споразума или уговора да се једној ствари припише одговарајућа реч. Према другој теорији, веза између речи и ствари је нераскидива, природна, дата, то је веза „исправности” у којој се реч управља према стварима са којима је суштински повезана у нераскидиво, природно установљено јединство. Шта то јединство установљује и каква је и из чега произлази природа те природне везе, о томе се овде не говори.

Обе теорије, према Гадамеру, имају своје недостатке и ограничења чији узрок треба тражити у „општој језичкој употреби” као „начину бивствовања језика”. Границе конвенционализма леже у томе што се не може својевољно преиначити оно што речи значе „уколико *језик* треба да јесте” (Гадамер 2010: 410). Гадамер ово расветљава на примеру прекрштавања слуге у Платоновом *Кратилу* тврдећи како је то могуће захваљујући чињеници што је свет живота слуге несамосталан, зависан и што се његова личност поклапа са његовом функцијом, што није случај и што је немогуће са особом која полаже право на своје „биће-за-себе” и која чува своје достојанство и своју част (Гадамер

2010: 410). „Увек је”, закључује Гадамер, „заједничност света – чак и ако је само играни [свет] – услов за ’језик’”, заједничност која се успоставља „изградњом језичке навике” (Гадамер 2010: 410). Дакле, према конвенционализму, услов опстајања језика јесте обавеза сваког субјекта разумевања понаособ да се придржава конвенције која је успостављена на нивоу колектива. Чим је та конвенција нарушена, пропадају и значење и веза између речи и ствари који се на тој конвенцији заснивају. Значење, дакле, није нешто што је иманентно, суштинско својство саме ствари независно од било каквих договора и споразума, већ јој оно накнадно, обичном конвенцијом бива придодато. Исто тако, следствено Гадамеровим речима, језик може да постоји само под условом да субјекти разумевања деле исти свет у којем живе, свет који постаје заједнички захваљујући језичкој навици која се временом успоставља између свих субјеката који су обухваћени језиком. И на крају, стварно бивствовање у заједничком свету је оно што претходи језику, што га ствара, али то заједничко бивствовање се истовремено успоставља само захваљујући навици бивствовања у језику.

Своја ограничења има, према Гадамеру, и „теорија сличности”: у односу речи према стварима неодржива је критика језика садржана у тврдњи да „речи не изражавају исправно ствари”, јер језик није само пуко средство којим се нешто саопштава и разликује (Гадамер 2010: 410). У основи идеје „исправности” као управљања речи према стварима је традиционални, рационалистички појам истине као адекватације ствари са разумом („*veritas*” као „*adequatio rei et intellectus*”), одн. слагања онога што је мишљено, а то је значење, и ствари на коју то значење упућује. О границама оваквог схватања истине већ је било речи код Хајдегера (уп. Хајдегер 2007). Оно што је овде важно напоменути јесте да однос између речи, одн. значења и ствари није однос пуког и директног пресликавања без остатка онога што субјект сазнања затиче у стварима тако да реч, њено значење у потпуности верно одсликава одређено стање ствари. Да се у случају речи и ствари ради о посве различитим ’стварима’ са различитим онтолошким статусом, говори пре свега проста чињеница да је ствар ствар, таква каква јесте, а да је њено представљање у речи и њеном значењу нешто посве друго. Уколико би реч и ствар биле апсолутно идентичне, и онтолошки, и просторно и временски, онда не бисмо имали две, већ једну ствар којој су придодате две речи, а које су због апсолутне истоветности речи и ствари у односу апсолутне синонимије. Тада не би било речи о две различите ствари, два различита феномена, већ о једном са разним могућим ознакама, именима.

Обе теорије, према Гадамеру, за основну претпоставку имају датост речи и подразумевају постојање ствари као „предзнане” („*vorhergewußt*”) и „за себе”, што води до тога да речи унапред, већ у старту такорећи прекасно ступају на снагу, на основу чега је могуће да Платон разоткривањем неодрживости супротстављених позиција у питање доводи заједничку претпоставку ове две теорије (Гадамер 2010: 410). Дакле, основна претпоставка обе теорије

је да ствари постоје „за себе”, аутономно и независно од речи, и да знање о стварима претходи речима и да је тиме независно од њих. То значи да је сазнање могуће без речи, без појмова. Међутим, ако је појам мисао о битним или каквим год карактеристикама ствари, а не само форма која је тој мисли придодата у обличју фонолошке конструкције речи, сазнање се испоставља као неодрживо и немогуће без речи, оно, напротив, иде у корак и у апсолутној сагласности са језиком, са речима.

Према Гадамеровој тврдњи, Платону је у *Кратилу* стало пре свега до тога да покаже да се у језику, у „полагању права на језичку исправност” („Anspruch auf Sprachrichtigkeit”, „*orthotēs tōn onomatōn*”) не може достићи никаква „стварносна истина” („*sachliche Wahrheit*”, „*alētheia tōn ontōn*”) и да се бивствујуће мора спознати „без речи” („ohne Worte”, „*aneu tōn onomatōn*”), чисто „из себе сама” („aus sich selbst”, „*auta ex heautōn*”) (Гадамер 2010: 411). Дакле, судећи по томе, оно чему Платон даје предност и што по њему једино омогућује сазнање је сама ствар, и то без речи, независно од језика. Стварносна истина као она која одговара стварима, која произлази из њих и која је са стварима у апсолутној сагласности, идентитету, не може се, сходно оваквим Платоновим увидима, извести из управљања према језику. Језик, дакле, према таквој теорији, није мерило и извор сазнања и истине ствари, већ је то само и искључиво ствар, без језика.

Како у наставку тврди Гадамер, овакав модус мишљења код Платона усмерен је према дијалектици у којој је садржан захтев да мишљење буде засновано на самом себи и отворено према „идејама” као „својим истинским предметима” како би на тај начин била превазиђена „моћ речи (*dynamis tōn onomatōn*) и њихово демонско техницизовање у софистичкој вештини аргументовања”, што не значи да из идеје о „превазилажењу области речи (*onomata*) дијалектиком” треба изводити закључак да постоји тако нешто као „сазнање ослобођено речи” („*wortfreies Erkennen*”), већ само то да није реч та која омогућује приступ истини, него „да би ’примереност’ [*Angemessenheit*] речи требало просуђивати тек са становишта сазнања ствари” (Гадамер 2010: 411). Дакле, ствар у Платоновој онтологији има предност у односу на речи којима се те ствари означавају, што не значи да постоји и да је уопште могуће сазнање без речи. Реч као онај елемент који у сазнању долази накнадно, после сазнања, мора у таквој онтологији само да задовољи критеријум прикладности или примерености сазнању ствари као услову сазнања ако би уопште могло бити речи о сазнању. Међутим, из тезе да је у Платоновој дијалектици реч о превазилажењу сфере речи кроз дијалектику и њихово надилажење до сфере идеја и сазнања ствари следи да у таквом дијалектичком процесу речи и сазнање ствари постоје упоредо, истовремено, а да се у дијалектичком кретању ’навише’ сазнање ствари постепено све више и више уздиже изнад

сфере речи у сферу идеја, при чему речи, да би уопште могло бити говора о сазнању, морају да одговарају, да буду примерене сазнању ствари.

Гадамер закључује да Платон о стварном односу речи и ствари не каже ништа. Језичност, према Платону, како каже Гадамер, спада у 'изговоре' („Vorwandhaftigkeit”, „*proteinomena*”) „који се гурају напред и које прави дијалектичар мора да остави иза себе као чулни привид ствари”, јер „чисто мишљење идеја, дијаноја [*Dianoia*], јесте као дијалог душе са самом собом немо (*aneu phônēs*)”, а логос струја која произлази из таквог мишљења и која одзвања кроз уста („*rheuma dia tou stomatos meta phthongou*”) (Гадамер 2010: 411). Следствено томе, језичност спада у један од нужних предступњева и предуслова сазнања који као „чулни привид ствари” у дијалектичком кретању сазнања ка чистим идејама бива постепено напуштен и укинут како би се сазнање уздигло до свог правог предмета, а то су чисте идеје ствари очишћене сваке чулне неизвесности. Језик је, дакле, у таквој онтологији на нижем степену сазнања, али свакако један од нивоа кроз који сазнање пролази и који на крају достизањем идеја као највишег сазнања бива превазиђен и укинут. А из Платонове идеје да је чисто мишљење идеја или дијаноја немо, а којом се жели успоставити однос мишљења према језику, као и из идеје логоса као струје која одзвања кроз уста, следи да је језик у таквој онтологији схваћен искључиво као глас, дакле, као онај елемент језика или језичког знака који у савременом мишљењу о језику спада у формални елемент језика. Таква дуалистичка онтологија узрок је дисквалификације језика као чулне неизвесности и привидности и уздицања чистог мишљења идеја на ступањ највишег облика сазнања.

Гадамер је свестан чињенице да „гласовно очулотворење” („*lautliche Versinnlichung*”) сâмо по себи никада не може да претендује на преношење истине, али исто тако подвлачи да код Платона нема рефлексије о томе како извођење мишљења као разговора душе у себе укључује и „везаност за језик” („*Sprachgebundenheit*”) (Гадамер 2010: 411). Језик у Платоновој дијалектици сазнања је чињеница чије постојање у процесу сазнања не бива негирано, али који представља само „један од момената сазнања који сви заједно у свом дијалектичком претхођењу постају очигледни са становишта сâме ствари ка којој сазнање иде” (Гадамер 2010: 411–412). Дакле, према Платону, у односу на ствар, чије сазнање је главни циљ мишљења, сви остали моменти сазнања у низу, укључујући и језик, јесу само претходни моменти који у дијалектичком кретању мишљења ка чистим идејама ствари бивају постепено превазиђени и у коначном исходу чистог мишљења укинути. Ти претходни моменти, међутим, постоје и њихова каква таква улога у процесу сазнања не може се оспорити. Спорно у оквирима оваквог модуса мишљења какав је Платонов остаје питање да ли је чисто мишљење идеја ствари, у крајњем исходу дијалектичког кретања мишљење очишћено од свих претходних чулних неизвесности, уопште

могуће изван медијума језика схваћеног као смисао и значење, дакле, у много ширем смислу од оног који нам сугерише Платонова онтологија која, као што смо горе имали прилике да видимо, језик редукује на глас, на „гласовно очулотворење” идеје. Питање које постављам у заостренијем виду гласи: да ли је уопште могуће мишљење било чега, а да истовремено није мишљење у језику схваћеном као смисао, а не само као глас?! Наша херменеутика иде у правцу реafirмисања улоге и значаја језика у питањима разумевања, тумачења и сазнања уопште, дакле, значајним делом у супротном смеру у односу на Платонову онтологију.

Међутим, Гадамерово тумачење Платонове дијалектике и онтологије језика у крајњој консеквенци на видело извлачи ново значење језика и немогућност негирања и укидања истог у стварима сазнања, разумевања и тумачења. Иако је у Платоновој онтологији језик одређен као средство, ’одраз’ сачињен према идеји као ’узору’ и према стварима ка којима је сазнање усмерено, упркос чињеници што је речима („*onomata*”) одузета аутономија у питањима сазнања, Платон се, тако што у дијалектичком кретању сазнања захтева превазилажење сфере речи, ипак држи хоризонта питања о „’исправности’ имена” (Гадамер 2010: 412). Исти је случај, наставља Гадамер, када Платон, тиме што одбија да говори о „природној исправности имена”, остаје у оквирима мишљења у којем „однос истости” („*Gleichheits-Verhältnis*”, „*homoion*”) остаје главно мерило: „одраз и узор је управо за њега метафизички модел у којем он уопште мисли сав однос према ноетском” (Гадамер 2010: 412). Ту увек постоји неко „одстојање” („*Abstand*”, „*apechei*”), чак и под претпоставком његовог успешног дијалектичког превазилажења, „елемент истинитог говора остаје реч (*onoma* и *rhēma*) – иста реч у којој се истина скрива до непрепознатљивости и потпуне ништавности” (Гадамер 2010: 412). Дакле, следствено оваквим увидима, у дијалектичком кретању освајања истинског сазнања као чистог мишљења идеја лишених свих чулних неизвесности немогућ је излазак из видокруга у којем се разматра питање односа ствари и речи и идеја, речи као односа ’узора’ и ’одраза’, питање исправности речи према стварима и идејама ствари. Питање о ствари и идеји као ’узору’ увек већ у себи садржи и питање о ономе што стоји насупрот томе, а то је у склопу оваквог модуса мишљења ’одраз’ или реч, језик. Сваки ’одраз’ подразумева постојање неког ’узора’, и обрнуто. Једно без другог не иде. Метафизички модел онтолошког дуализма ’узор’–’одраз’ је оквир мишљења који унапред, априори спречава мишљење да све елементе сазнања који спадају у ’одраз’ елиминише и укине. Такво мишљење у дијалектичком кретању сазнања превазилази или, боље речено, надилази све чулне неизвесности, али их не укида. Мишљење је у старту приморано сâмим језиком, језички постављеном дихотомијом ’узор’–’одраз’, која се креће путем у коме размак између те две стране увек остаје на снази, упркос покушајима дијалектичког мишљења да их посредовањем разреши у корист

идеје у највишој тачки дијалектичког кретања сазнања. То у крајњој линији значи да мишљење никада не може бити лишено језика, да је његов најприснији саставни део увек већ и реч схваћена у много ширем смислу од оног који јој је Платон у *Кратилу* експлицитно приписао (уп. Аристотел 2003).

Гадамерово тумачење Платона баца ново светло на две теорије из Платоновог *Кратила* којима се објашњава природа односа речи и ствари и питање „исправности имена”. За „конвенционалистичку теорију” је, према Гадамеру, карактеристично то да она своди исправност речи на именовање, да у имену није садржано претендовање на „стварносно сазнање”, теза коју Сократ из Платоновог *Кратила* доводи у питање тако што на основу разликовања „истинитог и погрешног логоса” допушта и могућност разликовања истинитих и погрешних речи („*onomata*”) као саставних делова логоса, а „именовање” („*Nennen*”) као део „говорења” („*Sprechen*”) ставља у однос према „разоткривању бића” („*Aufdeckung des Seins*”, „*ousia*”), што се догађа у говорењу (Гадамер 2010: 412–413). То је, сматра Гадамер, у тој мери у колизији с основном поставком „конвенционалистичке теорије” да је одатле могуће дедуковати једну за име и именовање „меродавну ’природу’”.

Гадамер, међутим, сматра да је и друга теорија, према којој речи долазе од природе („*physei*”), под знаком питања. Било би, како се у наставку тврди, погрешно мишљење да је друга теорија оповргнута разоткривањем погрешног закључка од истине говора на истину речи из које је изведена, већ се расправа креће у оквирима претпоставки природне теорије, и то „принципа сличности” (Гадамер 2010: 413). Уколико се, наставља Гадамер, пође од претпоставке да се „’исправност’ имена” заиста заснива на исправном, стварима примереном налажењу имена, онда је могуће говорити и о степенима, нивоима и нијансама исправности, а оно исправно, уколико још у себи одражава „обрис” („*Umriss*”, „*typos*”) ствари, може да буде довољно добро како би било употребљиво (Гадамер 2010: 413). Међутим, сасвим је, према Гадамеру, могуће замислити ситуацију у којој је могуће разумети реч, из навике и договора, уколико садржи гласове који немају ничега сличног са стварима, чиме принцип сличности бива доведен у питање и оповргнут у случајевима као што су речи за бројеве из разлога што бројеви не припадају видљивом и покренутом свету, па за њих важи једино принцип договора (Гадамер 2010: 413). Уколико пратимо сличност између форме речи и предмета у циљу утврђивања степена исправности речи према стварима, принцип сличности или чак и истоветности би могао донекле да важи само у случају писама древних цивилизација и старих култура, као што су староегипатски хијероглифи, чији знакови својим обликом директно упућују на ствари изван себе, или старогерманске руне, чије облике је могуће идентификовати у обичајима и ритуалима Старих Германа. Међутим, комбинацијом ових симбола или знакова замагљује се директна веза између језичких знакова и ствари, јер тада знакови постављени у одређене односе, у



комбинацији попримају значење које не мора нужно да има било какве везе и сличности са предметима или догађајима на које упућује, које значи, већ често такви комбиновани знакови упућују на сложеније, апстрактније предмете и догађаје који губе везу с било каквим предметним, опипљивим обликом. Тада знак може упутити само на апстракцију, што принцип сличности чини сувишним. Посебно занимљиво питање је да ли и на који начин принцип сличности важи у случају односа значењске димензије речи и ствари. Дакле, да ли значење као мисао о битним карактеристикама ствари стоји у односу еквиваленције према сâмој ствари, да ли су мисао и ствар која је мишљена у језику у односу идентитета, да ли је ова веза директна и нужна и ако јесте, на чему се уопште заснива? Шта гарантује да моја мисао о ствари заиста одражава исправно, стварно стање ствари? На основу чега су мисао о ствари и ствар сличне једна другој? Да ли је и овде у питању некаква навика будући да би се лако могло устврдити да ништа не гарантује директну везу или сличност између мисли и ствари? Или је ова веза ипак успостављена на основу некаквог договора, што ствар враћа на терен конвенционализма?

Напуштање „*Physei-meopuje*” значи, према Гадамеру, да је „принцип конвенције” допуна свуда тамо где „принцип сличности” није довољан како би се објаснио однос речи и ствари (Гадамер 2010: 413). На трагу Платоновог *Кратила* Гадамер закључује да „конвенција која се представља у практичној језичкој употреби и која само сачињава исправност речи може се према могућности служити принципом сличности, али она није везана са њега”, што је становиште које у себи садржи претпоставку „да речи не поседују никакво стварно сазнајно значење – резултат који упућује изван читаве сфере речи и питања њихове исправности на сазнање ствари” (Гадамер 2010: 413). Дакле, оба принципа, и „принцип сличности” и „принцип конвенције”, сходно ономе што читамо код Гадамера, имају удела у одређењу односа свих речи према свим стварима, дакле, језика у целини према свеукупној ’ванјезичкој’ стварности, будући да се тврди да „принцип конвенције” може да функционира као допуна „принципа сличности” у свим оним случајевима где „принцип сличности” не објашњава у довољној мери однос речи и ствари. Притом, веза између речи и ствари успостављена на основу конвенције, друштвеног уговора или договора, није у нужној вези с принципом сличности, јер постоји маса речи чија је веза са стварима на које упућују успостављена искључиво на основу друштвеног договора, без икаквог удела сличности између речи и ствари на коју се упућује. У основи таквог становишта је претпоставка да речи немају никаву епистемолошку функцију, да не могу да буду носиоци било каквог сазнања, будући да веза са стварима није природна, нужна и успостављена на основу суштинске, природне везе између речи и ствари, већ чиста конвенција, друштвено прихваћени и усвојени договор. Такво становиште води дискредитовању сазнања ствари преко или посредством сазнања речи и опет захтева чисто сазнање ствари, без посредовања језика.

Питање односа речи и ствари, питање да ли је, у којој мери и на који начин реч примерена, да ли одговара бићу ствари јесте истовремено и питање о суштини речи (Гадамер 2010: 414). У односу речи према ствари циљ је да се мишљена ствар учини очевидном, а реч је исправна уколико представља ствар, уколико је, дакле, „представљање” („Darstellung”, „*mimēsis*”) (Гадамер 2010: 414). То представљање није „подражавајуће представљање у смислу једног непосредног одражавања” којим би гласовна и видљива појава била одражена, већ је реч о таквом представљању којим „биће” („*Sein*”, „*ousia*”), „оно што бива удостојено ознаке да буде (*einai*)” преко речи бива учињено очевидним (Гадамер 2010: 414). Дакле, реч и ствар су, следствено оваквим увидима, две различите ’ствари’ које морају да буду у таквом односу да реч буде примерена, еквивалентна ствари како би ствар у речи уопште дошла до речи. Сазнање ствари је, дакле, могуће само ако реч одговара ствари. У мишљењу мора бити успостављен однос еквиваленције и сагласности како би уопште могло бити говора о исправном представљању ствари и њеном сазнању. Представљање ствари у речи као услов исправности речи није директно сачињавање ’одраза’ који би у потпуности личио на ’узор’ према којем је сачињен. У речи као представљању ствари на видело излази суштина, биће ствари која је представљена. Дакле, реч не доводи до тога да се у њој и кроз њу појави сама ствар као предмет представљања, она не може призвати ствар и натерати је да се појави пред нама њеним призивањем, већ је у њој као мишљењу ствари представљено биће ствари о којој је реч. Посебно питање је да ли и на који начин мишљена ствар као биће ствари представљено у речи, и сама ствар као оно што постоји независно од мишљења, стоје у вези, на основу чега је та веза успостављена и да ли је уопште нужна? Дакле, шта је гарант тога да моје мишљење ствари одговара бићу ствари независно од мог мишљења. Да ли ствар има своје унутрашње биће независно од тога да ли је ја мислим или не?

Међутим, питање које Гадамер поставља је да ли су у разговору употребљени појмови „*mimēta*” и као „*mimēta*” схваћени појам „*dēlōta*” уопште исправни.

О односу речи и ствари налазимо даље у *Истини и методи* следеће:

„Да реч која именује предмет њега именује као оно што јесте зато што она сама управо има значење помоћу којег оно мишљено бива именовано, то не укључује сасвим нужно однос одражавања. У бити *mimēta* је сигурно да у њему бива представљено нешто више од оног што оно само представља. Пуко подражавање, ’биће као’, садржи, дакле, увек већ могућност зачетка за рефлексiju о бивственом одстојању између подражавања и узора. Реч, међутим, именује ствар на један много унутрашњији или духовнији начин него што би се одстојање сличности, једно Више или Мање исправног одражавања, овде догађало” (Гадамер 2010: 414).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> „Daß das Wort, das einen Gegenstand nennt, ihn als den, der er ist, nennt, weil es selbst eben die Bedeutung hat, mittels derer das Gemeinte genannt wird, schließt durchaus nicht notwendig ein Abbildungsverhältnis ein. Im Wesen des *mimēta* liegt gewiß, daß in ihm auch noch etwas anderes, als

Следствено онеме што читамо код Гадамера, значење као мишљење предмета је тачка у којој се успоставља веза између речи која именује предмет и предмета који јесте и који је мишљен, а предмет је напросто оно што јесте, без ближег одређења на који начин јесте и да ли јесте у односу према свести која га мисли или је то што јесте независно од мишљења. Међутим, уколико оно мишљено бива именовано тек захваљујући значењу које је језички утврђено мишљење ствари, мисао о битним карактеристикама ствари језички фиксирана, постојање предмета као оног што јесте, независно од било каквог односа према свести, под знаком је питања. У том случају, оно што јесте, а то је предмет мишљења, јесте само захваљујући чињеници што је мишљен и што у акту мишљења бива конституисан и увек изнова у акту мишљења актуализован његов језички фиксирани мисао. Односу предмета који јесте и речи која именује предмет, односу именовања предмета речју Гадамер одриче могућност да се у таквом односу ради о односу пуког одражавања у којем 'одраз' јесте директна копија 'узора' према којем је одражена. Између подражавања и 'узора' постоји, према Гадамеру, увек 'онтолошко одстојање', па подражавањем не бива представљен само предмет представљања, већ и нешто што у односу на тај предмет представља вишак или мањак. Зато између 'узора' и 'одраза', онога што је одражавано и одраженог, не влада однос истоветности, 'асполутног идентитета', већ однос сличности, што чини да 'одраз' у себи поред трагова, обриса 'узора' увек садржи и вишак или мањак у односу на тај 'узор'. А о каквом је унутрашњијем и духовнијем начину именовања ствари овде реч, сазнајемо у наставку.

Гадамер говори о „апсолутној перфекцији речи” када између њене „чулне појаве” („sinnenfällige Erscheinung”) и њеног значења не влада „чулни однос” („sinnliches Verhältnis”) и када нема „одстојања” (Гадамер 2010: 415). За 'одраз' је, подсећа Гадамер у наставку, карактеристично то да личи на свој 'узор', а да није његова пука копија, да је, међутим, нешто друго у односу на 'узор' и да својом „несавршеном сличношћу” указује на друго које у исто време представља, што не важи за однос речи према њеном значењу (Гадамер 2010: 415). Зато се у *Кратулу* Сократово приписивање особине речима да, за разлику од слика („Gemälde”, „*zôa*”), нису и не морају да буду само „исправне”, већ и „истините” („wahr”, „*alēthē*”), Гадамеру чине као „засијавање једне потпуно помрачене истине”, јер „'истина' речи не лежи свакако у њеној исправности, њеној исправној саображености ствари”, већ „у њеној довршеној духовности, тј. отворености смисла речи у гласу”, па су, у складу са тиме, „све речи 'истините', тј. њихово биће се открива у њиховом значењу”, „док су одрази

es selbst darstellt, zur Darstellung kommt. Bloße Nachahmung, 'Sein wie', enthält also immer schon die Ansatzmöglichkeit für die Reflexion auf den Seinsabstand zwischen Nachahmung und Vorbild. Das Wort nennt aber auf eine viel innigere oder geistigere Weise die Sache, als daß Ähnlichkeitsabstand, ein Mehr oder Minder des richtigen Abbildens, hier statthätte” (Гадамер 2010: 414).

само више или мање слични и утолико – мерено према изгледу ствари – више или мање исправни” (Гадамер 2010: 415). Следствено томе, истинитост или истина речи, која није исправност карактеристична за однос ’узора’ и ’одраза’, ослобађа реч у њеном значењу, у отворености смисла сваке везе са ванјезичком стварношћу, и смислу речи даје аутономију у односу на ту стварност. Значење или смисао речи може, али не мора у таквом схватању ствари нужно имати било какве везе са стварима ван речи, јер реч није никакав ’одраз’ ванјезичке стварности.

Тумачећи даље у наставку Платоновог *Кратила*, преиспитујући Кратилове аргументе у расправи са Сократом, Гадамер подвлачи да значење речи није идентично с именованим стварима, и да су логос, говор („Logos”, „Rede”, „Sprechen”) и „отварање” („Offenlegung”) ствари које се изводи у логосу нешто посве друго у односу на мишљење значења у речима и да у тој чињеници треба тражити могућност језика да саопштава исправно и истинито (Гадамер 2010: 415). Забуна, према Гадамеру, настаје уколико се логос разуме као „представљање ствари” („*dēlōma*”), као њено „отварање” („Offenlegung”), а да се не прави разлика између „истинитосне функције говора” и „значањског карактера речи”, па би у том случају важило да се реч у потпуности поклапа са ствари и да је у речи ствар, а једини могући начин спознаје би се састојао у „придржавању речи” (Гадамер 2010: 415). Из тога би, међутим, следило и супротно: сазнање је тамо где се истина говора гради из истине речи, па као што се претпоставља „’исправност’ ових речи”, „њихова природна примереност од њих именованим стварима”, тако се и елементи ових речи, слова, тумаче у погледу њихове одражавајуће функције за ствари (Гадамер 2010: 415–416). То би, каже Гадамер, у крајњој линији било оно до чега се долази уколико пратимо Сократову аргументацију у његовој расправи у *Кратилу*.

Следствено томе, реч са својим значењем је аутономна у односу на стварност ван себе и она као таква уопште не мора да подлеже критеријуму исправности у односу на ствари. Јер, уколико би се претпоставило да је ствар тачка евидентности према којој се реч управља и добија своје значење, постављало би се питање на основу чега је ствар евидентна, шта је то што је чини темељем, тачком ослоњаца према којем се врши дефинисање речи и према којој се реч управља и прима своје значење. Шта поставља ствар у њеној стварности и да ли је то постављање уопште могуће независно од акта свести која је управљена према ствари?

Истина ствари је, према Гадамеру, у говору, у „мишљењу јединственог мишљења о стварима, а не у појединачним речима – и не у целом стању речи [Wortbestand] једног језика” (Гадамер 2010: 416). Исправно или неисправно припајање имена или речи некој ствари, истинита или погрешна употреба речи је логос у којем такво припајање налази свој примерени израз (Гадамер

2010: 416). Да ли и како ствар постоји независно од мишљења, од свести, то не знамо, али је истина ствари, сходно Гадамеровој тези, садржана у логосу као „мишљењу јединственог мишљења ствари”, независно од тога да ли и на који начин ствар без мишљења уопште јесте. Дакле, човеку је доступно мишљење ствари, а не ствар сама, а уколико би ствар ступила на место мисли о ствари, онда бисмо имали случај апсолутног идентитета ствари и свести, што је немогуће, јер тада ствар не би била могућа као ствар, већ би била мисао о себи која постоји у свести онога ко је мисли. Значење речи је нешто сасвим различито у односу на мишљење ствари. Значење, као што смо видели, не мора да има икакве везе са стварима ван језика нити нужно мора да упућује на њих, иако ни та могућност у односу значења и ствари није искључена. Реч, дакле, може да буде референцијална, неререференцијална и аутореференцијална.

Према Гадамеру, „припајање” („Zuordnung”) је „много више него пуко одговарање речи и ствари”, одговарање или еквиваленција као у елејском учењу о бићу које је у основи и теорије одражавања, а из разлога што истина логоса није истина пуког опажања („*noein*”), никакво пуко пуштање да се биће појави, већ ставља биће у одређени поглед, нешто му приписује, није реч, већ логос „носилац истине (и свакако и неистине)”, чиме се „исказаност” и „везаност за језик” испостављају као секундарни феномени (Гадамер 2010: 416). Следствено томе, еквиваленција као однос између значења речи и ствари је однос који важи само у случају успостављања везе између речи и ствари, дакле, у случају значења, па чак ни у том случају она никада није пуко одговарање речи и ствари без остатка, већ се, као што смо код Гадамера видели, ту увек по правилу јавља вишак или мањак уз оно што је представљено, јер између речи и ствари може да постоји, као у случају ’узора’ и ’одраза’, само однос сличности који доводи до тога да се овај вишак или мањак уопште појави. У логосу није, следствено Гадамеру, реч само о успостављању везе карактеристичне за значење, већ се у њему догађа „припајање” којим се бићу по правилу увек приписује нешто. Дакле, насупрот релативној статичности значењског односа речи и ствари стоји динамички однос логоса (појма) према бићу.

Из свега Гадамер закључује да „права парадигма ноетског” није реч, већ број чије именовање је „чиста конвенција” и чија „тачност” је у томе што је дефинисан својом позицијом у низу и који као такав представља „чисту творевину интелигибилитета”, „*ens rationis*”, „не у ослабљујућем смислу његовог бивственог важења, већ у смислу његове перфектне умности” (Гадамер 2010: 416). Ово је, каже Гадамер, крајња консеквенција Платоновог *Кратила* која суштински одређује свеколико даље мишљење о језику.

Уколико је, како у наставку тврди Гадамер, област логоса област ноетског у мноштву његових припајања, реч попут броја постаје „пуки знак једног добро дефинисаног и тиме предзнаног бића”, чиме се о бићу и бићу

речи као средству више не поставља питање са становишта ствари, већ се са становишта средства речи пита о томе шта и како реч нешто посредује, и то ономе ко ту реч употребљава (Гадамер 2010: 416). Суштина знака је у његовој „функцији употребе”, у упућивању, па он мора у тој функцији да се од своје околине уздигне како би на тај начин укинуо своју ’стварност’ („Dingsein”) и ишчезао у свом значењу, јер „он је сâма апстракција упућивања” (Гадамер 2010: 416–417). То даље значи да знак није ништа што има „сопствени садржај”, као што не мора нужно да има садржај сличности у односу на оно на шта показује, а чак и да има сличности са оним на шта указује, она може да буде само „шематска” сличност, из чега следи да је „видљиви сопствени садржај” знака сведен на најмању могућу меру, што иде у прилог његовој „функцији упућивања”. Следствено томе, што је ознака помоћу ствари која обавља функцију знака једнозначнија, тиме је знак у већој мери „чист знак”, „он се исцрпљује у припајању као таквом” (Гадамер 2010: 417; уп. Бејкер 2002: 144). Дакле, логос као припајање, успостављање еквиваленције између речи и ствари, еквиваленције у чијој основи је ноетска парадигма, за последицу има реч која попут броја постаје „пуки знак” унапред дефинисаног, априори одређеног бића. Априорност дефинисаног и унапред знаног бића произлази из ноетског успостављања еквиваленције између речи и ствари, речи која као број постаје обичан знак, и ствари чије априорно одређење долази од ноетског припајања карактеристичног за бројеве. Тако се и реч, попут знака, захваљујући ноетизацији логоса као чистог припајања, успостављања еквиваленције, своди на пуку употребну функцију, она постаје обичан знак чија је функција да упућује на унапред дефинисане и тачно одређене предмете, што, као и у случају знака, води у крајњој линији одвајању речи од стварносне околине и њеном свођењу на чисту апстракцију ума. Реч тада постаје чиста „функција упућивања”, „чист знак” чија се суштина састоји у чистом припајању.

О писаним знаковима („Schriftzeichen”), затим бројчаним знаковима („Zahlzeichen”) Гадамер говори као о „најдуховнијим од свих знакова”, зато што је њихово припајање „тотално”, припајање које их у потпуности исцрпљује, док предзнаци, значке итд. поседују духовност јер су узети као знакови, „апстраховани на своје упућивачко биће” (Гадамер 2010: 417). Биће знака се, према Гадамеру, у овом случају састоји у нечему другом што је као „ствар-знак” („Zeichending”) истовремено „нешто за себе” и што има своје значење које је друго него што као знак значи, а из тога следи да се значење знака знаку приписује само у односу према субјекту који знак узима за знак, он, према Хегелу, „’нема своје апсолутно значење у себи сâмом, тј. субјект у њему није укинут”<sup>2</sup>, „он је још увек непосредно бивствујуће” и дугује своје постојање још увек вези са другим бивствујућим (Гадамер 2010: 417).

<sup>2</sup> Наведено у *Истини и методи* према: Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, 210. [Jetzt in Bd. 6 der Ges. Werke, Jenaer Systementwürfe I, Hamburg 1975, S. 287]

Сами писани знакови су нпр. у декоративном контексту орнаменталне вредности, а тек на основу његовог непосредног бића он је уједно оно упућујуће, идеално. Диференција између његовог бића и његовог значења је апсолутна (Гадамер 2010: 417).

Дакле, тотално припајање као оно које знак у потпуности исцрпљује је оно у чијем одређењу удела не мора да има субјект који нешто одређује као знак, већ је у случају таквог припајања знак у тој мери 'срастао' са оним на шта упућује да никакво посредовање субјекта није потребно како би до припајања знака и означеног дошло. Знак у тоталном припајању такорећи сâм по себи указује на оно што означава. На другој страни, „ствар-знак” или знак у обличју неке ствари има своје биће у себи које дугује свом стварском карактеру, чињеници да је нека ствар са својим унутрашњим садржајем, али он добија значење и функцију упућивања тек у односу према субјекту који му то значење и ту функцију приписује.

Нешто потпуно другачије важи у случају 'одраза' („*Abbild*”) који је у основи одређења речи (Гадамер 2010: 417). Противречност између његовог бића и његовог значења постоји и у 'одразу', с том разликом што 'одраз' ову противречност укида захваљујући сличности са 'узором' према којем је сачињен, он своју функцију упућивања и представљања не добија од субјекта који нешто узима као знак, већ из свог сопственог „стварносног садржаја” (Гадамер 2010: 417). 'Одроз' зато није „пуки знак” из разлога што је оно одражено сâмо представљено у њему, то представљено је оно што у 'одразу' остаје и што је присутно, па се он управо због тога може вредновати у погледу његове сличности, тј. у погледу тога „у којој мери он у сâмом себи пушта да оно неприсутно буде присутно” (Гадамер 2010: 417). Дакле, критеријум на основу којег се прави разлика између знака и 'одраза' је разлика између бића и значења. Иста онтологија 'одраза' је, сходно Гадамеровом виђењу ствари, и у основи одређења речи. Биће речи је суштински нешто друго у односу на биће ствари на коју реч упућује и у односу на коју представља 'одраз'. Међутим, питање је да ли је реч 'одраз' ствари на коју упућује или мишљења те ствари, или пак настаје у спрези ове две стране. Исто питање важи и у случају ствари: да ли ствар постоји независно од мишљења ствари и ако да, да ли се биће ствари и на који начин разликује од бића мишљене ствари. Уколико је биће ствари унутрашње својство сâме ствари, уколико то биће већ унапред постоји независно од мишљења и уколико се биће ствари разликује од бића мишљене ствари или мисли о ствари, да ли је могуће и на који начин разлучити биће ствари и биће мишљене ствари или мисли о ствари? Биће и значење ствари и биће и значење речи су координате у којима је могуће тражење одговора на ова питања.

Посебно питање је питање односа речи, знака и слике у Гадамеровом схватању и његовом тумачењу Платоновог *Кратила*. Према Гадамеру, од *Кратила* па до данашњих дана мишљење језика суштински је предодређено

заменом појма слике („*eikôn*”) појмом знака („*schmeion*”, „*schmaion*”), што није само пука термилошка замена, већ фундаментална промена мишљења језика која је извршила пресудан утицај на сву потоњу мисао о језику до данашњих дана. Захтев да се „биће ствари” истражује „’без именâ” значи да у „сопственом бићу речи као таквом” не треба тражити приступ истини, упркос чињеници што тражење истине није могуће без језичких средстава (Гадамер 2010: 418). Мишљење се у том случају ослобађа „сопственог бића речи”, на речи гледа као на „пуке знаке” којима бива указано на означено, мисао, ствар, што у крајњој линији значи да реч доспева у „потпуно секундаран однос према ствари”, она постаје „пуко средство поруке”, нешто као „изношење (*ekpherein*) и предношење (*logos prophorikos*) мишљеног у медијуму гласа” (Гадамер 2010: 418). Крајња последица таквог „идеалног система знакова” чији се смисао исцрпљује једино у „једнозначном припајању” је гледање на „моћ речи” („*dynamis tōn onomatōn*”) у свој њиховој повесној разноликости и контингентности као на нешто што омета њихову употребу (Гадамер 2010: 418). Гадамер ту говори о „идеалу *characteristica universalis*” као последици таквог модуса мишљења. Уколико се, међутим, противно увреженом мишљењу да се посматра само као средство и форма преношења поруке, језик схвати у много ширем смислу као значење или смисао који се конституише у акту мишљења, значење које није исто што и мисао, али које у мишљењу настаје, значење/смисао и мишљење је у том случају немогуће посматрати одвојено, па је мишљење немогуће без језика. Као што у бићу речи не лежи истина ствари која је предмет истраживања, исто тако је биће ствари немогуће сазнати без посредовања језика као смисла или значења те ствари које се разоткрива у акту мишљења. Мишљење, ствар и језик у акту мишљења постају неодвојиви, иако нису идентични.

Свођење језика на ноетску структуру којом се језик превазилази „системом вештачких, једносмислено дефинисаних симбола” је идеал који је наставио и интензивирало нововековно просветитељство тежећи изградњи „идеалног језика”, „математичког знаковног језика” којем би одговарала целина онога што се може знати, дакле, „биће као апсолутно расположива предметност”, а посебан проблем у оквиру ове проблематике је и питање тзв. „’метајезика” (Гадамер 2010: 418). Просветитељство и њему сродни рационализам рачуна на то да се бивствовање у целини рационално може спознати, па на основу тог веровања гради једнозначни, једносмислени језик науке којим би таква рационално обухваћена стварност била сазната и објашњена. Биће се ту априори схвата као непроменљиво и јасно одређено, па се на основу тога гради вештачки језик симбола који би таквој стварности одговарао. Априорност еквиваленције која се успоставља између језика и стварности произлази из априорно одређене једнозначне стварности и априорног језика који се таквој стварности намеће. Тако схваћена стварност и на тај начин изграђен језик у



потпуности су лишени повесне димензије, уз превиђање фундаменталне чињенице да је такав вештачки језик могуће извести само из конкретног повесно одређеног природног језика.

Гадамер показује како је повлачење оштре границе између терминолошког језика науке и природног језика готово немогуће и како вештачки језик науке увек мора да рачуна на чињеницу да је у целини урођен у природни језик и његову употребу из које је 'дестилисање' таквог вештачког језика науке једино и могуће. Дакле, чистом терминолошком вештачком језику науке увек претходи природни језик као супстрат који процес изградње вештачког језика чини неокончивим. На трагу Хумболтове филозофије језика, Гадамер тврди да је речима говорног језика, чије значење никада није фиксирано и које се увек мења, супротстављен термин у научној употреби као „укочена реч” и који као такав представља својеврсно насиље над језиком (Гадамер 2010: 419).<sup>3</sup> Језик се, дакле, мења, а сваки покушај фиксирања и прецизирања значења који предузима наука представља акт који је усмерен против природе језика у његовој употреби. Језик који се мења опире се покушајима једнозначног дефинисања речи и њиховог претварања у научне појмове. Не постоји, дакле, „чисто терминолошко говорење” зато што „чист”, вештачки терминолошки језик науке никада не може да се ослободи природног језика у који је у целини урођен (Гадамер 2010: 419; Гадамер 1985: 164–186).<sup>4</sup>

Посебно питање у контексту односа природног и вештачког језика је и питање односа језика књижевности и језика науке. Будући да се у много већој мери у односу на природни језик у његовој употреби језик књижевности одликује вишезначношћу, вишесмисленосту, метафоричношћу и употребом осталих многобројних реторичких механизма који повећавају степен његове нејасности и замагљености, спорно је да ли је вештачки терминолошки језик науке који се карактерише високим степеном апстрактности и тежњом ка једносмислености уопште могуће употребити како би се објаснила и разумела природа књижевног језика. За разлику од књижевног израза који је непоновљив и који као такав поставља пред тумача захтев да у својој непоновљивости и јединствености буде исправно схваћен, вештачки језик науке тежи апстраховању разноврсности језика књижевности и свођењу књижевног израза и свеколиког књижевног искуства на опште појмове разума. Језик науке нивелише на тај начин језик књижевне уметности, па се испоставља као непримерен природи језика књижевне уметности. Пуко препричавање или парафразирање књижевног дела његовим сопственим речима не би, међутим, било и његово разумевање, као што би објашњавање књижевног дела једнозначним апстрактним појмо-

<sup>3</sup> Извор на који се Гадамер у *Истини и методи* позива је: W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, § 9.

<sup>4</sup> Гадамер 1985: 164–186 („Der aristotelische 'Protreptikos' und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 1927).

вима научног језика представљало огрешење о природу књижевног језика, па је разумевање и тумачење једино могуће у налажењу и успостављању праве мере у употреби језика књижевности и језика науке. И у науци о књижевности закључци и научни увиди су могући једино субсумпцијом свеколике књижевне разноликости под опште појмове теорије књижевности, уз уважавање свих специфичности непоновљивог књижевног израза.

Захтев да се створи универзални апстрактни језик филозофије и науке с јасно и прецизно дефинисаним појмовима у циљу потискивања природних језика као несавршених за изражавање научних истина свој врхунац доживљава, као што је општепознато, у филозофији рационализма 17. века, а интензивира се у савременој аналитичкој филозофији и филозофији логичког позитивизма. Стварањем „математичке симболике” и „система знакова” требало је, према Лајбницевој замисли, доћи до истина са „математичком извесношћу” („Gewißheit”) и таквим вештачким системом знакова успоставити однос еквиваленције („Entsprechung”) између свих језика и поретка као предмета одражавања (Гадамер 2010: 419–420). Сходно томе, истина као „извесност” могућа је само успостављањем адекватације између језика и стварности, односа у којем ће вештачком систему знакова научног језика у потпуности, без остатка одговарати стварност као ограничени и самерљиви предмет сазнања. Таква извесност као априорност омогућава предвидљивост и апсолутну обухватљивост априори дефинисаних појава као предмета проучавања. Априорност је, дакле, темељ истине схваћене као извесност, то је истина ствари унапред, независно од искуства и повесне димензије дефинисана на основу коначног и прецизно дефинисаног скупа елемената апстрактног језика науке.

Оно што је посебно важно истаћи, а што Гадамер напомиње у наставку објашњавајући начин функционисања таквог система, јесте то што се у таквој „математичкој симболици” одвија рачунање као успостављање релација на чисто формалном плану, „независно од тога да ли нас искуство води пред одговарајуће односе у стварима [курзив – М. Ј.]” (Гадамер 2010: 420). Стварањем таквог симболичког, вештачког система знакова тражи се „адекватност сазнања”, „адекватно сазнање априори”, што, према Гадамеру, није могуће због човекове несавршености и искуства (Гадамер 2010: 420). Дакле, априорно сазнање је оно које се не тражи у искуству, већ у релацијама вештачког система знакова, то је унапред дефинисано сазнање у чисто интелигибилној сфери чистих научних појмова. Насупрот Хегеловом појму искуства који, као што смо видели, са појмом дефинисаног предмета стоји у дијалектичком односу који утиче на промену појма ствари, у математичкој симболици дефинисање као припајање или успостављање адекватације између појма и ствари врши се, како читамо код Гадамера, на чисто формалном плану, не узимајући у обзир искуство, али, додали бисмо, ни повесну димензију која у битноме саодређује појам дефинисаног предмета.

Из свега Гадамер закључује да реч није само знак, већ, како каже, у неком тешко схватљивом смислу „скоро тако нешто као одраз”, она је везана за „одражено” и припада његовом бићу, у чему донекле треба тражити и „миметички однос” (Гадамер 2010: 420). Крајња последица оваквог модуса мишљења је, према Гадамеру, одвајање језика од мишљеног бића и његово свођење на „рационалну конструкцију вештачког језика” (Гадамер 2010: 421), мишљења које стоји на дијаметрално супротном крају у односу на Гадамерову филозофију.

Гадамер сматра да је „језичност” у тој мери у унутрашњем јединству са мишљењем ствари и да је то неспојиво са апстракцијом која се састоји у томе да се „систему истина” као „преддатом систему могућности бића” припајају знаци које субјекат по слободном нахођењу онда може да употребљава (Гадамер 2010: 421). Реч није ни знак ни ствар, већ „идеалитет значења” лежи у самој речи, реч је „увек већ значење” (Гадамер 2010: 421). Дакле, значење речи, које као идеалитет мишљене ствари извор свог настанка има у мишљењу ствари, иако није то мишљење, није никакав логос, већ идеалитет који, за разлику од логоса, бива фиксиран и који временом постаје мање-више стабилна, јасно одређена целина, јесте тачка укрштаја и посредовања мишљења и ствари и успостављања „унутрашњег јединства” језика и мишљења. За разлику од формалног дела речи који није, мада у појединим изузецима и може да буде у суштинском, „унутрашњем јединству” са стварима, значење речи је место и залог међусобне упућености и повезаности речи и ствари, језика и стварности. Та повезаност, међутим, никада није успостављање априорног односа адекватције или еквиваленције као у случају вештачког система знакова, већ се она као мање-више стабилан идеалитет временом мења, као што се у повесном следу мења и реч у свим својим аспектима, како формалним тако и значењским, али и ствари на које те речи упућују, ако уопште упућују.

Као што реч никада не претходи „искуству бивствујућег”, никада у односу на њега није такорећи дата унапред, априори, нити накнадно на спољашњи начин бива придодата искуству тако што то искуство подређује себи, тако исто и искуство никада није „најпре без речи” да би накнадно именовањем било одређено као „предмет рефлексије”, „субсумпцијом под општост речи” (Гадамер 2010: 421). У односу језика и стварности ствар, према Гадамеру, стоји тако да искуство тражи и налази речи које то искуство изражавају, ту се тражи „права реч”, „реч која стварно припада ствари тако да она сама ту долази до речи”, а реч на тај начин припада ствари да никада не може да се сведе на пуки знак који ствари бива накнадно наметнут, придодат (Гадамер 2010: 421). Дакле, реч и свеколико „искуство бивствујућег” у суштинској су, неодвојивој вези. Та веза у тој мери је унутрашња и нераскидива да није могуће замислити реч која би у потпуности била независна од искуства на које је упућена и из којег настаје, као што ни искуство није замисливо без речи које га на неки начин

структурирају и које као појмовни идеалитет значења уопште омогућују да дође до изражаја, да се субјекту спознаје уопште појави и буде на неки начин појмљиво. Појам искуства могућ је само захваљујући речи, а реч никада није без искуства које је у основи идеалитета њеног значења. Временом, на основу навике, понављања и културно-историјски условљене конвенције, реч у тој мери постаје срасла са ствари на коју упућује да мисао о ствари аутоматски следи и тражи „праву реч” која ту ствар означава, или обрнуто, реч у акту мишљења истовремено бива припојена мисли о ствари. За филозофију језика је, међутим, од посебног значаја питање на који начин и захваљујући чему између језика, ствари и мишљења бива успостављено ово „унутрашње јединство” у тренутку када реч настаје, у изворном, првобитном акту именовања у којем одређеној ствари бива припојена одговарајућа реч. Какве везе уопште има реч као идеалитет значења и мисао о стварима са стварима сâмим које искрсавају у свету и које човек подвргава именовању и дефинисању? Да се у том изворном тренутку стварања речи не ради ни о каквој конвенцији, то је јасно, јер у том тренутку никаква навика ни понављање не успостављају везу између речи и ствари (Гадамер 1987: 105–146).<sup>5</sup>

Мишљење језика као препреке на путу до освајања истине је мишљење у чијој основи Гадамер разоткрива грчку филозофију на челу са Парменидом, Платоном, али касније и Аристотелом, филозофију чији одједи, као што смо видели, сежу до савремене мисли о језику и пресудно је предодређују. Са становишта ейдоса као оног што пресудно одређује логос, језик је дискредитован и као оно што омета сазнање и разоткривање истине прогнан и сузбијан од стране мишљења (Гадамер 2010: 422). Почетак таквог мишљења је, као што смо видели, у Платоновом *Кратилу* чија крајња последица је „новековна инструментална теорија језика” и „идеал знаковног система ума”, чиме је, сатеран у ћошак између слике и знака, језик попримио „чисто знаковно биће” (Гадамер 2010: 422; уп. Есквизабел 2003: 282; Фигал 2002).

## ЛИТЕРАТУРА

**Аристотел 2003:** Aristoteles, *Metaphysik*, Berlin: Akademie Verlag GmbH.

**Бејкер 2002:** J. M. Baker, Jr., Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer’s Hermeneutics, in: R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 143–166.

<sup>5</sup> Гадамер 1987: 105–146 („Die phänomenologische Bewegung”, 1963).

- Гадамер 2010:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 1, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Гадамер 1987:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, Neuere Philosophie I, Hegel · Husserl · Heidegger, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Гадамер 1985:** H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 5, Griechische Philosophie I, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ди Тезаре 2000:** D. Di Cesare, Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache, in: G. Figal/J. Grondin/D. J. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege*, Tübingen: Mohr Siebeck, 107–128.
- Есквизабел 2003:** O. Esquisabel, Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer, in: M. Wischke/M. Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt: WBG, 282–301.
- Фигал 2002:** G. Figal, The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language, in: R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 102–125.
- Хајдегер 2007:** M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Klett-Cotta.

---

## LANGUAGE, THING, SIGN, AND MEANING IN GADAMER'S PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

### Summary

Based on some fundamental insights of Gadamer's philosophical hermeneutics, we can say that the word cannot be reduced on any art of sign, but that it is also in a certain way a reflection, having in mind it is about a mimetic relationship in which the word is bound to what is reflected. But, although the art of being a language is in an inner relationship with the meaning of thing and that it cannot be reduced on an a priori abstraction, we can conclude that the essence of the word is to be found in the ideality of the meaning which determines not only the word, but also the relationship between the word and the thing.

*Miloš M. Jovanović*