

## *Hermeneutičko-logički aspekt tvorbe pojma u svojoj leksikografsko-enciklopedijskoj značajnosti*

**Željko Pavić**

Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb

**SAŽETAK:** U ovom prilogu autor nastoji problematizirati temeljno pitanje odnosa tvorbe pojma, smisla, značenja i njihova jezičnoga prikaza u riječi kako bi u – leksikografsko-enciklopedijskom smislu – pokazao da *tvorba pojma*, iz koje ne govori tvorac, već sebi samome dostatni i jedino samome sebi razumljivi pojam, nikada neće – ni u leksikografskom ni u općeljudskom smislu – dospjeti do riječi koja bi taj pojam mogla učiniti ne samo razumljivim već poticajem i »mitom« da se taj pojam uopće pokuša razumjeti. Ili drugačije rečeno: Znanstveno ili bilo koje drugo nazivlje ne živi od svoje »znanstvenosti«, nego od svoje *životosvjetovne značajnosti*. Analizom jezično-pojmovnih postignuća *Svetoga pisma*, *Kur'ana*, Hobbesa, Kanta i posebice Humboldta, autor je naglasak želio izričito staviti na pitanje mogućnosti tvorbe pojma, njegove povijesnosti i značajnosti s obzirom na vrlo zahtjevnu zadaću enciklopedijsko-leksikografskoga pokušaja da se svaki takav pojam dovede do važenja kao »podbodnica« ili »podmitnica«, kao »poticaj« naprosto za svako iduće čitanje i istraživanje onoga što je kao takvo sadržano u enciklopedijama i leksikografskim radovima.

**Ključne riječi:** *tvorba pojma, enciklopedija, leksikografija, jezik, riječ, smisao, značenje, biblijsko shvaćanje jezika, Kant, Hegel, Humboldt*

### *Uvod*

Ono što bi se kod nas, makar na razini dobrohotne trpeljivosti, moglo nazvati »filozofijskom terminologijom«, »filozofijskim nazivljem«, imenovanjem, znamenovanjem itd., barem i u onom obliku koji bi mogao pripadati »hrvatskomu« znanstvenom nazivlju, uvijek je iznova opterećeno onim *vlastitim filozofijskim samorazumijevanjem* koje nema nikakve veze ni s filozofijom ni s njezinim »hrvatskim« samorazumijevanjem u onom znamenovanom i opojmljenom.

Otuda je namjera ovoga rada po tko zna koji put krenuti ispočetka, ne poradi »standardiziranja«, već poradi ukidanja svake volje za standardiziranjem da se – u ovom slučaju u filozofiji – govori samo *Mojim jezikom*.<sup>1</sup>

Ako se *harna* zadaća leksikografskoga posla sastoji poglavito u tome da kroz čitanje onoga *Moje*ga, onoga što je napisalo moje Ja, ono *Ne-Moje* ne postane nikakvim »predmetom« moje jastvene manipulacije, onda je *lako* shvatiti svu *teškoću* takva pokušaja sebeisključivanja: *Kroz nazivlje, leksikografija treba postati ona enkýklo-paideia* koja dijete više neće voditi ropski zbunjeno uokolo, nego mu – upravo obratno – omogućiti da postane uvjetom moje vlastite mogućnosti. Tada enciklopedijski nastrojena leksikografija mora odustati od poduke i zahtijevati poduku, odustati od svojega samopoimanja i pojmovlja u korist riječi izgovorene od Drugog, riječi koja i sam taj pojam dovodi do one vrste prisuća, bez koje leksikografski posao, a i svaki pedagoški, *postaje čisto tumaranje uokolo s drugim!*

U slučaju filozofijskoga nazivlja to znači: odustajanje od terora *istine pojma*, nastojanje oko *riječi*, riječi koja je uvijek potpuno otvorena iskustvu, iskustvu istine i laži, smisla i besmisla, vremenog i bezvremenog!

Ako nema te otvorenosti, onda jedino još postoji i vrijedi *katekizam vječnih istina i njihovih imena*, pred kojima običnik nema nikakvu mogućnost uzmarka u smislu *individuatio*, već samo izvršenja u cjelini vlastitoga holokausta qua samoozbiljenja. Odnos pojma i riječi to uvijek iznova pokazuje u najvećoj opasnosti potpunoga zašućivanja, jer čak ni znanstveno nazivlje, posebice filozofijsko »znanstveno« nazivlje, opasno prijeti običniku da ga potpuno isključi iz svojega monologa.

Pitanje o filozofijskom nazivlju, o temeljnim filozofijskim »pojmovima«, ne tiče se naime ni nazivlja ni pojmova, već prije svega onoga jezika, u kojem sama filozofija sebe pronalazi i razumijeva kao *zavičajnu*. Utoliko se pitanje o nekakvom »filozofijskom jeziku« nužno pretvara u pitanje o mogućnosti jezičnoga samorazumijevanja filozofije, ili bolje u *pitanje o mogućnosti jezičnog iskustva svijeta u filozofiji*,

<sup>1</sup> Pod ovom vrstom »standardiziranja« uopće se ne podrazumijeva ona vrsta jezikoslovnoga nasilja koja sebi umišlja da može *imenovati* cjelokupnu zbiljnost, već samo pokušaj *samosporazumijevanja* s obzirom na stvar, koja je prema tom (samo)sporazumu uvijek iznova ravnodušna. Gledom na pokušaj *standardiziranja* koliko imenovanog toliko i imenujućeg, to u kontekstu svakog – bilo živog bilo mrtvog – jezika znači odustajanje ili kapitulaciju pred jezičnim dekretom. U slučaju hrvatskoga *filozofijskog* nazivlja to može – onkraj svake dobrohotnosti – značiti više *hrvatiziranje*, nego *filozofiranje*. – Filozofiranje započinje naime tek tamo, gdje njegov jezik pokazuje svoju usidrenost i uraslost u onom ne-svojem, onkraj one divljine i dekreta koji se hoće uspostaviti kao standard mišljenja samoga. To su u jednakoj mjeri potvrdili i *jezični romantizam* i *jezični purizam* koji su – kad god su se pokušali *standardizirati* – učinili suvišnim ne samo filozofiju, nego i jezik uopće, u kojemu su se oni mogli *izraziti* kao takvi svjetonazori, poput onog po sebi *dobroga* svijeta koji je u svojoj najvećoj dobroti i savršenosti omogućio najtemeljitiye koncentracijske logore, logore u kojima jezik, kako bi rekao Paul Celan, fungira jedino još kao »Lichtzwang«. *Izvedenost žrtve pred potpunu pomrčinu svjetla*.

onkraj pojmovlja i nazivlja, imenovanja i znamenjućega prikazivanja. Kao što bi rekao Anton Neuhäusler, »filozofijski jezik« treba tako ovladati zbiljom da prilikom tog »ovladavanja« sama zbilja ne bude ni na koji način »silovana«. <sup>2</sup> Tek tada sama ta zbilja može postati temeljem »filozofijskoga jezika«, tj. temeljem njezina samorazumijevanja, makar se to očitovalo kao nazivlje ili pojmovlje.

### 1. Jezičnost i povijesnost tvorbe pojmova

»Pojam« se obično razumije ili u *formalno-logičkom* ili u *znanstveno-diskurzivnom* pogledu, pri čemu mu se oduzimaju koliko njegova jezična ukorijenjenost toliko i vlastita (kao i ne-vlastita) povijesnost. Ono što je zajedničko formalno-logičkom i diskurzivno-znanstvenom pristupu tzv. »tvorbi pojmova« jest ne samo njihovo nastojanje da jedan pojam »pokriva« ili »obuhvaća« jednu vrstu ili rod bivstvujućeg nego da ima »nadvremeno« i »nadindividualno« značenje, tj. da *važi* neovisno o svojoj povijesnoj i individualno-situacijskoj (*hermeneutičkoj*) aktualizaciji, što s druge strane implicira njegov potpuni gubitak »smisla« za sam taj akt aktualiziranja i njegova nositelja. <sup>3</sup>

»Općenitost« pojma ne potječe iz spoznajno zadobivene i jezično posredovane općenitosti, nego se u tradicionalnoj logici od Aristotela izvodi iz »iskaza« ili »suda«, a ne iz same zbiljnosti, zbog čega Immanuel Kant smatra govor o općim pojmovima *tautologijom*. <sup>4</sup> Pojam izveden iz suda obuhvaća dakle jednu drugu vrst općenitosti od one koja je svojstvena onom Jednom zbiljskoga mnoštva. Pojmovi, na koje se raščlanjuje neki sud, počivaju na općenitosti u pojmovnom (misaonom) predočivanju, a ne na predodžbi općenitosti onog zbiljski (osjetilno zamjetljivog) mnogostrukoga. Ono što je u takvom pojmu predočeno »uopće« ne počiva na zbiljskom predočivanju kao posljertku neposrednoga zamjećivanja i zrenja, nego na uspoređivanju i promišljanju onih svojstava koja su kao takva zajednička jednom rodu bivstvujućeg, ali kao apstrahirana od svakoga pojedinačnog bivstvujućeg, tako da se npr. predikatni pojam »crveno« ne promatra kao egzistencijalno svojstvo nekog predmeta, već kao nešto što važi »po sebi«, tj. neovisno o svakom crvenom predmetu, i što kao takvo

<sup>2</sup> Usp. o tomu A. Neuhäusler, *Grundbegriffe der philosophischen Sprache*, München 1963., str. 5.

<sup>3</sup> Već u ovom formalno-logičkom smislu možemo napraviti jasnu razliku između »smisla« i »značenja« koji su i u znanosti o jeziku i u filozofiji jezika često nejasno razlikovani ili štovije izjednačavani. Ako »značenje« pripada pojmu u njegovu nadvremenom i nadindividualnom značenju, onda »smisao« nije ništa drugo do njegova jezična (individualna) aktualizacija u riječi, priopćenju, govoru i razgovoru, ali sada tako da to »značenje« dobiva svoju egzistencijalnu značajnost (smisao) koja ga tek čini povijesno i životosvjetovno važećim. Bez te smislene (vremenske i situacijske) aktualizacije samo je značenje *beznačajno* za život, ono je *ravnodušno* prema životu jednako kao što ono za život nema nikakve istinske vrijednosti.

<sup>4</sup> Usp. I. Kant, *Logik*, u: *Akademie-Ausgabe*, Bd. IX, 2b, str. 91.

tek može biti član suda. Takvo čisto logičko »Jedno« (pojam) nije stoga proizvod neposrednog zamjećivanja, već one vrste »refleksije« koja ga kod Kanta u apstraktivnom zahvatu mišljenja odvaja od svake pojedinačne realizacije i time ukida njegov zbiljski karakter onog »Jednog« zamijećene mnogostrukosti, od onoga što Kant razumijeva pod »empirijskim pojmom«.<sup>5</sup> *Sudna teorija pojma* ne polazi dakle od njegove sadržajne forme, tj. od njegove fundiranosti u neposrednom zrenju, nego od njegove čiste forme općenitosti koja mu u tom smislu jedina jamči ono nadvremeno i nadindividualno važenje. Pokušaj situacijskoga smještanja jednog takvog formalnog pojma otuđuje ga od njega samoga, tj. ponovno ga baca u osjetilnost (G. W. F. Hegel), u kojoj on fungira kao obična »riječ razuma« ili u najboljem slučaju kao spomenuti »empirijski pojam«.

Tvorba pojmova, u ovom formalno-logičkom smislu, nije dakle ni jezična ni induktivno-spoznajna »operacija« njegova uopćivanja, već prije svega njegova dedukcija iz čistih misaonih formi koje su – gledano s druge strane – sebi potpuno dosljedne i imanentne, ali nisu ni istinite ni neistinite, budući da uopće ne rekuriraju na svoj sadržaj, tj. na samu zbiljnost. Upravo zbog toga tvorba pojmova unutar formalne logike ne može biti nikakvom podlogom za pokušaj sadržajnog (smislenog) razumijevanja zbiljnosti, budući da takvi pojmovi svoje »značenje« dobivaju tek u unutarnjoj konzistentnosti suda, a ne u svojoj zbiljskoj aktualizaciji. Doduše, mora se s Edmundom Husserlom na vrlo problematičan način istaknuti »da se bez općih značenja ne može izvršiti nikakav iskaz, dakle ni individualni, i da ni u kakvom logički relevantnom smislu ne može biti govora o mišljenju, suđenju i spoznavanju na temelju samo direktnih individualnih predodžbi. Najidealnija prilagodba ljudskoga duha raznovrsnosti individualnih stvari, zbiljska i štoviše lagodna provedba adekvatnog pojedinačnog shvaćanja, ne bi učinila suvišnim mišljenje«.<sup>6</sup> Husserl se na ovom mjestu potpuno vara kada sebi umišlja da je pojedinačni način shvaćanja »lagodan«, ali se uopće ne vara da bi provedba jedne takovrsne lagodnosti ikada mogla učiniti suvišnim mišljenje. Ili, *jezično-filozofijski* kazano: Upravo ta navodna *lagodnost* (neobvezatnost) riječi uvijek iznova stvara onu vrst *nelagode* pojmu koja sam taj pojam uvijek iznova sili na jezično očitovanje. Dakle, *tvorba pojma nije postignuće sebepoimajućega pojma, već prije svega posljedak neprestane nelagode pojma u jeziku*, u onome jeziku koji ga uvijek iznova baca u njegovu prostornost, vremenost i potpunu drugost.

Zbog toga ovdje *hermeneutički* aspekt tvorbe pojmova i njihova smislenoga razumijevanja dobiva danas svoju naročitu važnost: *tvorba pojmova mora se vršiti ne samo u apstrahirajućem kretanju od riječi k pojmu, već jednako tako u povratku pojma k riječi kao njegovoj zbiljskoj smislenoj aktualizaciji, bez koje pojam nema nikakve životne značajnosti*. Tvorba pojma nije dakle nikakva *reditio completa*, potpun uvrćaj u što se ne može vratiti zato što ga nikada nije ni bilo, već prije svega *tijek samootuđiva-*

5 Usp. *ibid.*, na istoj str.; također str. 99.

6 E. Husserl, *Logička istraživanja*, Zagreb 2005., str. 172.

*nja, odnosno samoprikazivanja pojma kao riječi, pri jasnoj svijesti o potpunoj nemogućnosti jednoga takovrsnog međudnosa, tj. pri unaprijed stečenoj jasnoj svijesti o nemogućnosti jezičnoga razumijevanja pojma. Explicatio (razmatanje) nije više utemeljeno u onome što Nikola Kuzanski naziva complicatio (umatanje), već prije svega u nepristupačnosti temelju uopće.*

Problem znanstvenoga nazivlja ne rješava se u polju znanosti same, već prije svega u horizontu njegove *razumljivosti*, tj. u horizontu ozbiljenja njegove značajnosti u živoj riječi, kao govorenje i odgovaranje, u kojem samo to nazivlje može postati konstitutivno i obvezujuće ne samo za neku »zajednicu istraživača« unutar jedne znanosti, već prije svega za svaku duhovnu i životnu zajednicu koja u konačnici mora biti neodbacivi životosvjetovni korektiv samom tom nazivlju. Ukoliko je to nazivlje »neutralno«, tj. ravnodušno prema mogućem smisaonom razumijevanju, ono utoliko nikada ne može biti »predmetom« zbiljskoga razgovora. Ono tada za taj zbiljski razgovor nije ni smisljeno ni besmisleno, budući da nikada ne može ući u konkretni život. Ili drugačije rečeno: znanost koja sa svojim spoznajama nastoji isključiti svaku vremensku ograničenost i kontingentnost svojih pojmova, znanost koja želi nadvremeno trajanje koliko svojih pojmova, toliko i svojega, samome sebi i jedino samome sebi imanentnoga sistema, takva znanost, jednako kao i njezini pojmovi, gubi svoju povijesnu i životosvjetovnu ukorijenjenost, ona više nije radi čovjeka, već radi same sebe. U svojem nadvremenom značenju znanstveni pojam ne znači ništa jednoj vremenskoj egzistenciji: ona ga ne može ni razumjeti ni iskazati, zbog čega on onda nikada ne može postati »zajedničkim dobrom« jedne komunikacijske zajednice. Dakle, kada se nekom znanstvenom pojmu oduzme njegova povijesna i životna ukorijenjenost, sama povijest i život postaju u njemu puke danosti, predmeti konstitucije vječnih zakona. U tomu se suvremena znanost i teologija uopće ne razlikuju: i jedna i druga zahtijevaju vječno važenje svojih pojmova i svojih stavova. Apodiktična izvjesnost zamjenjuje istinitost u smislu njezine životosvjetovne značajnosti i obvezatnosti.

Kada se pojam razumije kao element suda, kako su to smatrali Aristotel<sup>7</sup> i tradicionalna formalna logika, on tada nema nikakve *istinosne* vrijednosti, budući da ni sam sud nije po sebi niti istinit niti lažan: on takvim postaje samo ako se smjesti u neku zbiljsku situaciju. *Konzistentnost (dosljednost) suda nije istinitost suda!* Štoviše, ta unutarnja konzistentnost u potpunosti je ravnodušna prema mogućoj provjeri u zbiljskoj situaciji. Sličan je i odnos pojma prema bitku kao takvom. Za Kanta, »bitak nije nikakav realni predikat«<sup>8</sup> zato što on ne može biti »predmetom« nikakva realnog prediciranja, nego tek omogućuje svako moguće prediciranje (»jest«), ali sada tako da niti predicirano bivstvuje niti bitak sam ne stoje ni u kakvu međusobnom odnosu, nego su na obje strane *postavljeni u bitak* tek s tim sudom, a time zapravo ukinuti kao takvi. Pojam se kao element suda ne izvodi iz bitka, odnosno on nije posljedak iskustva

<sup>7</sup> Usp. o tomu npr. Aristotel, I. Anal. I 24 b 16–18.

<sup>8</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, Hamburg 1993. Ovdje: B 626.

bivstvjućeg u njegovu bitku, nego je posljedak čistoga poimajućeg mišljenja koje u samome sebi konstituira svoje pojmove, a time naknadno i cjelokupnu zbiljnost. Sve što jest samo je rezultat te naknadne (transcendentalne) konstitucije zbiljnosti, tako da »realnost« bivstvjućeg nije utemeljena u njegovu bitku, nego u pojmu. *Prediciranje postaje temeljem egzistiranja*. Tek s njime bivstvjuće biva postavljeno u bitak.

To se sada prenosi i na odnos pojma i riječi. Ukoliko imenovanje neke stvari – u praisvornom smislu riječi – nije ništa drugo nego posljedak čovjekova primordijalnog odnosa spram svijeta, onoga odnosa u kojem stvari još uvijek neposredno *pogađaju* njegovu egzistenciju i utoliko imaju za nju životnu značajnost, utoliko su upravo u riječi sačuvani svi bitni egzistencijalno-povijesni slojevi tog iskustva. Zbog toga je sada jasno zašto je tradicionalna logika uvijek iznova nastojala destruirati riječ za volju pojma. U pojmu se taj odnos ukida: *pojam svoje »značenje« ne crpe iz toga primordijalnog odnosa, nego iz svoje funkcije u sudu!* Stoga su u pojmu koji je izveden iz suda isključeni imenovanje i imenovano, a time i svako njihovo »značenje« za sam taj pojam. Time se uspostavlja nepremostiv jaz između jezičnog i pojmovnog iskustva svijeta: *u jeziku svijet egzistira kao bezgranični horizont iskustva njegove vlastite životne značajnosti, u pojmu pak kao puki »predmet« apsolutne konstitucije, tj. kao »predmet« apsolutnog postavljanja u bitak*. – Kao egzistirajuće važi samo ono što je pojmljeno. – Poznatost se ukida u spoznatosti, kao kod Hegela, ali tako da ono što je prije bilo poznato u toj spoznatosti gubi svaku poznatost, neposrednost, blizinu i značajnost onoga što nas oslovljava i pogađa u našoj vlastitoj egzistenciji.

»Tvorba pojma«, u ovom logičkom smislu, predstavlja jedan »refleksivni« čin, u kojem mišljenje kruži samo u samome sebi, odbija se samo od sebe kako bi se opet vratilo u sebe (*sollicitatio*), a da pritom u tom tijeku spoznavanja nikada nije iskusilo blizinu, poznatost, neposrednu prisnost, razliku, otpor, nedodirljivost Drugog (uopće). Ili, *radikalno-uljudbeno* rečeno: upravo logička tvorba pojmova najjasnije pokazuje svu lažnost »ekumenske« nastrojenosti bilo znanstvenih, bilo teologijskih pojmova. – Pretpostavka njihova bezuvjetnog nadvremenog važenja nije stvar »konzensusa« ili našega životosvjetovno usvajajućeg priznavanja, već prije svega zatiranje svake mogućnosti njihova dovođenja u pitanje. Svi moralni sustavi padaju u vodu upravo zato što se grade na netrpeljivosti prema tom apsolutnom važenju pojmova i iskaza na kojima se oni grade. *Etika i fizika bitno su jednakoizvorne znanosti. Uljudba uopće nije »predmet« njihova zanimanja*.

Upravo etika i fizika svjedoče o *lažnoj podnošljivosti Drugog*, o snošljivosti između pojma i pojmljenog, suda i prosuđenosti, vrijednosti i vrednovanog, upravo zato što pojam, sud i vrijednost ne izviru iz neposrednoga iskustva značajnosti svojih »predmeta«, nego ih potpuno neutraliziraju u činu poimanja, suđenja i vrednovanja. *Pojmova sym-patheia s pojmljenim čini samo to pojmljeno pathosom njegove vlastite propasti!*

Čisto logička »tvorba pojma« ne može stoga dopustiti da značenja riječi postanu značenjima pojma, jer bi tada sam pojam ponovno pao na razinu riječi, on svoje važenje ne bi crpio iz svoje *funkcije* u sudu, nego iz odnosa riječi i stvari, iz neposred-



noga iskustva svijeta, čime bi istodobno izgubio svoje apsolutno važenje i mogućnost postavljanja svega u bitak.

Značenja riječi ne mogu važiti kao pojmovi zato što ona nisu crpljena iz suda, nego iz onoga doživljaja značajnosti koji neki »predmet« u toj mjeri postavlja na doživljavajući subjekt da ovaj – upravo radi izvršenja vlastite egzistencije – ima potrebu imenovanja, makar to imenovanje počivalo na pukom »mnijenju«, odnosno »poznavanju«, koje u tijeku razumijevanja na temelju egzistencijalne pogođenosti na razini tog »predrazumijevanja« nema potrebe za refleksivnim distanciranjem i isključenjem niti sebe niti imenovanog, nego – naprotiv – ima potrebu za razumijevajućim približavanjem, za najbližom blizinom, u kojoj stvar postaje sugovornikom riječi. Naime, ukoliko u izvornom činu imenovanja samo ime i glagol uopće nisu razdvojeni, utoliko nije jasno zbog čega je došlo do one *degeneracije u ontologijskom polju* koja je pojam – upravo u predikativno-sudnoj funkciji – razdvojila od stvari, te time mnogostrukost bivstvujućeg i mnogostrukost načina bivstvujućeg učinila pukim, još-ne-pojmljenim, slučajnim (primitivnim) mnogostrukostima čovjekova jezičnoga odnosa prema svijetu koje se onda trebaju ukinuti u »zakonitim« ili »bitnim iskazima«, a time i sam jezik u potpunosti staviti izvan snage s obzirom na mogućnost njegove »mjerodavnosti« u pogledu tvorbe pojmova i još više u pogledu na istinu samu.<sup>9</sup> »Tvorba pojma« nije dakle nikakva analitička operacija prilikom koje se sud

<sup>9</sup> Gornji se izvodi odnose ne samo na moguću »hermeneutičku« kritiku Kantove »prirodne logike«, već prije svega na Cassirerovo shvaćanje da bi značenja riječi mogla važiti kao pojmovi, ali samo pod pretpostavkom da su ta značenja potpuno odvojena od riječi, tj. da predstavljaju čisti proizvod (naknadnih) misaonih operacija, čime jezična tvorba pojma u stvari postaje pojmovnom tvorbom jezika i to putem onih jezičnih značenja koje je sam pojam otudio od riječi. Usp. o tomu E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. I. Teil: *Die Sprache* (1923), Darmstadt 41964., str. 249. Kako bi spasio ono do čega je njemu izvorno stalo, naime do *pojmovne tvorbe pojma*, Cassirer pokušava uvesti kategoriju »čisto kvalificirajuće tvorbe pojma« (ibid., str. 237) kao najraniji stupanj jezika, pri čemu sama »kvalifikacija« za njega ne prekoračuje razinu pukoga »mnijenja« odnosno razinu na kojoj riječ sa svojom značenjskom intencijom uopće ne može prekoračiti *mногоstrukost* načinâ tog intencionalnog odnošenja, a time se ni uzdignuti do jednoga pojma i jednoga značenja. »Kvalifikacija« jest za Cassirera samo puki zahtjev da u činu imenovanja nešto *važi* kao takvo, tj. kao tako i tako imenovano. Tek »klasifikacija«, odnosno »klasificirajuća tvorba pojma« (usp. ibid., str. 266), oduzima kvalifikaciji njezinu »proizvoljnost«, a samoj riječi njezinu značenjsku intencionalnost, čime sâm pojam može stupiti kao (kako bi S. Zimmermann, prevodeći Jaspersov termin »das Umgreifende«, kazao) »obuhvatak« klasificiranog. U toj pojmovnoj obuhvaćenosti ni riječ ni govornik nemaju više nikakav značenjski odnos prema klasificiranom. S gubitkom »kvalifikacije« gubi se i svaka značajnost mojega predmeta »za mene«. S dobitkom »klasifikacije«, s dobitkom pojma, započinje *carstvo ravnodušnosti*. Logički akt poimanja ne može stoga nikada imati nikakve intencije, nikakve volje za kvalifikacijom, za iznošenjem na vidjelo onoga značenja koje čini bitan sastoj mojega tu-bitka i moj postoj u horizontu svijeta. Tek s pokušajem kvalificiranja i sama tvorba pojma ponovno zadobiva dostojanstvo svoje životosvjetovne usidrenosti. Upravo zbog toga – kako s pravom kaže Georg Misch – neki »čisto logički akt nikada ne bi mogao biti jezikotvoran«, zato što se njegova tvorba ne odnosi ni na jezik ni na ono jezično iskušeno, već prije svega i jedino na *sebepoimajuće poimanje pojma*, na njegovu samotvorbu. Stoga je »čisto logički akt« u najboljem slučaju »pojmotvoran«, ali bez ikakve kvalifikacije i kvantifikacije, vječan, nepromjenjiv i ravnodušan, čak i prema sebi samome, budući da nikada nije iskusio svoju zbiljsku drugotnost. – Usp. o tomu G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, hrsg. von G. Kühne Bertram und F. Rodi, Freiburg–München 1994., str. 396–397.

razdvaja (pra-dijeli) na svoje »elemente«. Tvorba pojma nema također ništa s kopulativnim odnosom subjekta i predikata, budući da se – čak i čisto logički promatrano – uvijek iznova ispostavlja da kopulirani subjekt i objekt mogu uvijek stupiti u takav odnos da sluga izričito određuje gospodara, gotovo nikad obratno, te onda doista u konačnici mora čuditi navodna »objektivna« ili »transcendentalna« teorija istine. I jedna i druga imaju istinosnu vrijednost samo u pogledu svojega *zahtjeva za apsolutnim važenjem*.

Ima li se u vidu da vađenje može istaknuti samo onaj *tko hoće* vađenje, tada u vodu pada svaka priča o objektivnosti, neutralnosti, ravnodušnosti i, naposljetku, idealnosti tih (*biva*) teorijskih uvida. *Umišljaji o zbiljnosti uvijek su gori i opasniji od same zbiljnosti!* To su najbolje pokazale postanalitička filozofija i postliberalna demokracija qua globalizacija: *Istina je to što se dogovorimo da je istina!*, a na razini bespovijesne i nikoga obvezujuće tvorbe pojma: *Liberalno-demokratska država Iraq!* – Bez Zaratuštre, bez Bab-il-iluna, bez *slučajno* spaljene knjižnice najstarijih kur'anskih rukopisa, *bez riječi!*

*Kada umire čovjek, s njim umire i jedan jezik*, kako je to – zorno i svojim životom, nažalost, primjerno – pokazao Paul Celan (Antschel), ali iza te smrti ne ostaje pojam »čovjek«, već *trag* onoga ljudskog, prag ljudskosti koji opasno prijeti da zašuti pred pojmom.

Ova nas »opasna« implikacija tvorbe pojma ponovno baca natrag k pitanju *povijesnosti i jezičnosti pojma*, odnosno k pitanju mogućnosti povijesne i jezične snage »poimanja«, bez koje bi – rečeno kantovski – pojmovi ostali ne samo »prazni«, nego još mnogo više »slijepi« u bezizlaznom vražjem krugu vlastitoga samomotrenja i samoutemeljenja. Ili, kako bi rekao Wilhelm von Humboldt, »potreba da se bude razumljenim nagoni da se istraži ono što već postoji i što je već razumljivo«. <sup>10</sup> Upravo nas ta potreba nagoni da upravo u Cassirerovu smislu »kvalificiramo«, tj. – kako bih to ja rado kazao – »uznačujemo«, »utumačujemo« i »istumačujemo«.

Što omogućuje takovrsne samoprikaze u Drugom?

To nije nikakva puka volja za moć, <sup>11</sup> već potreba da »vidim« ili »čujem« samoga sebe. Ta »potreba« nije nikakav *bijes* razumijevajućega subjekta koji u činu razumijevanja razumije sve, čime sâm to razumljeno biva ubijeno u činu razumije-

<sup>10</sup> Usp. W. von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, u: isti, *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, hrsg. von A. Flitner und K. Giel, Darmstadt 1994., str. 4. – Uбудuće se navodi kao »Bd. III«.

<sup>11</sup> Rabeći ovu sintagmu ovdje se uopće ne odnosim na Nietzschea, budući da je on u povijesti filozofije, teologije i politike bio do te mjere krivo razumljen da je dosad čak vrlo malen broj njegovih tumačitelja shvatio da se pod kovanicom »Der Wille zur Macht« krije samo izvorni i jedini ljudski zahtjev za mogućnošću da se uopće bude čovjekom *kao takvim*. Onkraj neba i zemlje, dobra i zla, krivnje i okajavanja. – Jednostavno čovjek.



vanja, kako to s pravom protiv Hegela kaže Jaspers. Potreba da se bude razumljenim ne upućuje na svepoimajući i jedino zahvaljujući tomu sebepoimajući pojam, nego na čisto izlaženje van, najprije kroz jezik, putem govora i istodobno putem približavajućega slušanja i izvršenja. – *Riječ je postala tijelom samo zato što samo tijelo može izvršiti djelo!*

*Λόγος* je – onkraj pitanja o jednakoizvornosti Logosa i Boga Ivanove blagovijesti – *σαρξ*, *meso* je koje govori, nebožansko, smrtno ljudsko tijelo, meso koje želi komadati meso, i to *πολλαχως*, ali tako da raskomadani i požderani mogu biti pojmljeni u razgovoru (*εν λόγος ειναι*). *Λόγος* u ovom smislu nije dakle nikakva neobvezujuća riječ, nikakav vječno važeći pojam, već prije svega način govora za koji *odgovara* *σαρξ*, dakle ne tijelo, već život.

U odnosu na tako razumljeno značenje Logosa – kao govora za koji se odgovara životom – u vodu ponovno padaju sve metafizičke tlapnje o psihofizičkom paralelizmu: ako duša koja govori kroz *σαρξ* ne umire od posljedica izgovorenog zajedno s tim »mesom«, onda duša niti postoji niti je mogla govoriti kroz meso niti je ikada bila u njemu. *Čini se da jedino tijelo mora podnositi sve bedastoće duše!*

Ali upravo se tu postavlja pitanje: kako meso može govoriti i uznačivati, kada je meso baš ono što su velike sestrinske religije najviše prezirale? Ili rečeno jezično-filozofijski: kako riječ može »prikazati« pojam, a da pritom pojam ne izgubi svoj pojmovni oblik? Ili s treće strane: kako pojam može stupiti u jezik, u povijest čovjekova bitka uopće, a da ih istodobno ne ukine u svojem bezvremenom važenju?

Ova pitanja nisu nabačena slučajno, budući da o odnosu pojma i riječi, bespovijesnog i povijesnog, ovisi mogućnost *ontologijske konstitucije* onoga što se razumijeva pod znanstvenim, u našem slučaju filozofijskim nazivljem. Pritom dovođenje filozofije u blizinu znanosti ne govori ništa o njezinu »znanstvenom« karakteru niti o njezinoj kontaminiranosti onim što se danas razumijeva pod znanostu, već prije svega o njezinoj nemogućnosti da izbjegne ta pitanja, iz kojih uopće proistječe njezino vlastito samorazumijevanje, pa čak i njezina »stroga« znanstvenost u onom smislu, u kojem su filozofijsko nazivlje razumljeli skolastika i, naposljetku, Edmund Husserl.

Stroga znanstvenost mogla bi u ovom smislu istodobno podrazumijevati i »strogo pojmovlje« – i to upravo tamo gdje znanost više nije sposobna za vlastito samorazumijevanje ni u jeziku (riječi) ni u svijetu. Čini mi se da upravo zbog toga još jedanput treba razmotriti pitanje povijesnosti pojma. Kako bi se to pitanje uopće moglo postaviti na onaj način koji bi sam pojam učinio *en-kyklo-paideijski* uporabljivim, ovdje – možda krajnje rigidno – moramo ponovno svesti pojam u okvir jezika i njegova »samorazumijevanja«. I to najprije stoga što »pojam« mora – u enciklopedijsko-leksikografskom smislu – biti doveden do svima razumljive riječi, ma koliko to zvučalo *idealiter*.

## 2. Jezik – prvi čin čovjekov

Nakon što je Bog rastavio svjetlo od tame, stvorio Zemlju i Nebo i svoju »sliku i priliku« – čovjeka, vidje Bog *da nije dobro*. I reče:

»Nije dobro da čovjek bude sam: načinit ću mu pomoć kao što je on'. Tada Jahve, Bog, načini od zemlje sve životinje u polju i sve ptice u zraku, i predvede ih čovjeku da vidi kako će koju nazvati, pa kako koje stvorenje čovjek prozove, da mu tako bude ime. Čovjek nadjene imena svoj stoci, pticama u zraku i životinjama u polju. No čovjeku se ne nađe pomoć kao što je on.«<sup>12</sup>

Ovdje imamo nabačeno mnoštvo filozofijskog načina promišljanja dostojnih pitanja. Najprije: *redosljed* stvaranja bića, koji opisuje knjiga Postanka, krajnje je zanimljiv: Bog stvara prvo biljke,<sup>13</sup> potom čovjeka, i na koncu životinje. Onkraj evolucijsko-epistemologijskih objašnjenja glavni razlog stvaranja životinje jest Božji uvid ili tvrdnja: »Nije dobro da čovjek bude sam«. Ta »pomoć« u samoći, koju Bog hoće učiniti čovjeku, trebala bi biti »kao što je on«. *Životinja bi trebala biti kao čovjek*. Bog je, štoviše, *čini* od istog *materijala*, od »zemlje«. Životinja je tvarno ista s čovjekom, ali ne po svojoj *svrsi* stvaranja. Ona je pomoć koja treba biti »kao što je on«. Ta pomoć treba omogućiti čovjeku da kao »slika i prilika« Boga ozbilji svoju moć nad zemaljski bivstvjućim. Svrha životinje jest da njome gospodari čovjek, da se na njoj ozbilji ono ljudsko, njegova vlast nad stvorenim. »*Kako*« ili način vladanja ovdje postaje središnjim. Ili drugačije: čovjek je stvoren na »sliku i priliku« Boga, a ne na sliku i priliku životinje. On svaki dan – sve do zadnjeg »Adame, gdje si?« – sluša Boga, ali sada on mora gospodariti životinjama, a to na razini *creatio secundaria* znači: mora im se obratiti – očitovati im svoju »volju«, postati djelatan, govoriti im da ga one slušaju kao što on sluša Boga – na način *po-slušnosti*. Čovjek potrebuje jezik, ali jezik koji razumiju životinje, jezik po kojem će se svaka životinja osjećati oslovljena i na izvršenje poslušnosti pozvana – na *jezik imenâ*.

To uviđa Bog, ne čovjek!

To se – kako bi se to istumačujući smjelo kazati u Hegelovu slučaju – *dogada iza leda svijesti*.<sup>14</sup> Bog stoga privodi životinje »čovjeku da vidi kako će koju nazvati«.

Knjiga Postanka ne daje nikakva izvješća o tomu otkuda čovjeku uopće *dar imenovanja!*?

<sup>12</sup> Post 2, 18–20.

<sup>13</sup> Isp. o tomu Post 1,11. Također: Ž. Pavić, *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, Sarajevo 2006., str. 102 i dalje.

<sup>14</sup> Isp. o tomu Richard Wisser, *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*, Würzburg 1996., str. 133 i dalje.

Drugo pitanje proizlazi iz sveze ranije rečenog: *tko je »pomoć kao što je on«, životinja ili jezik? Ili: u kojem odnosu stoje imenovanje i vladanje?*

I treće: *zašto je Bog i nakon stvaranja životinja i nakon Adamova davanja imena ponovno uvidio da nije dobro, tj. da se »čovjeku ne nađe pomoć kao što je on«, te je nakon toga uslijedilo stvaranje žene?*

I ovdje imamo nov redosljed fundiranja koji ponovno pobuđuje filozofijsko čuđenje (θαυμαζειν): tamo smo imali stupnjeve stvaranja (*biljka–životinja–čovjek*), ovdje imamo stupnjeve »pomoći« (*životinja–imenovanje–žena*). Usporedba predložene sheme stvaranja bivstvjućih i sheme »pomoći« pokazuje nam ponovno nešto začudno: *čovjek i imenovanje (jezik) stoje u sredini svojih korelata. Imenovanje (jezik) nije korelativno, već istoznačno s onim što po tumačenju postanka tvori njegovu bit: samoozbiljenje gospodara »u« svijetu, ne »nad« svijetom.*

Pitanje o odnosu čovjeka i jezika postaje središnjim ne samo zbog toga što oni nisu nikakvi relati jedne naknadno izvršene korelacije, već prije svega zato što čovjek postaje kao takav tek s ozbiljenjem svoje moći, tj. putem imenovanja, i što je sâmo to imenovanje (jezik) čovjekov prvi čin uopće, prije svakoga teorijskoga i praktičnoga zahvata – čin postavljanja bivstvjućeg u njegovo »jest«.

*Zgoda imenovanja jest prije svake »intersubjektivnosti«, koja je uspostavljena najprije činom stvaranja žene, prije svakoga »konsenzusa« i »komunikativne pragmatike« – to je zgoda, zahvaljujući kojoj je čovjek u stvorenom ponovio stvaranje kao što je Bog u početku bio Λόγος – umom i tijelom postala riječ, koja jest sve što jest. Koliko u pogledu na Boga, toliko i u pogledu na čovjeka imenujuća riječ, jezik, fungira u Svetom pismu kao čin moći, kao »izvršenje« i »ozbiljenje« i jednako tako kao to što je – koliko u slučaju Boga, toliko i u slučaju čovjeka – oduvijek već bilo kod njih i što oni istodobno uopće jesu, naravno na posve drugačijim razinama: imenujuća/stvoriteljska Riječ Božja čini Boga neimenim i neimenivim,<sup>15</sup> riječ čovjekova čini čovjeka samog obuhvaćenog i odgovornog pred imenovanim. Putem imenovanja čovjek oslovljava samoga sebe u tom imenovanom: imenujuće vladanje znači odgovornosti za imenovano, za to što je kroz imenovanje stavljeno čovjeku na raspolaganje.*

Problem jezika u njegovoj imenujućoj funkciji, koju ovdje izjednačujem s odgovornošću, želim uzeti u oslov tematizirajući pitanje jedinstva i različitosti jezika

<sup>15</sup> Nemogućnost »imenovanja« i mišljenja Boga dolazi do vrlo pregnantnog izraza kod Dionizija Areopagita i njegova razumijevanja »teologa«: »Ali naše vodilje stav neka pritom bude propis svetih predaja da istinu onoga što se kaže o Bogu ne možemo dokazati umijećem nagovaranja ljudske mudrosti, već s dokazom moći duhom ispunjenih teologa koja nas u jednom duhovnom sjedinjenju, koje nadilazi svaku moć i svaki čin našeg umnog i pojmovnog mišljenja, povezuje s onim u riječima neizrecivim i u pojmovima nemišljivim« (Dionysios Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren*, Auswahl und Einleitung von E. von Ivanka, Einsiedeln 1957., str. 35.)

i zaključno razvidjeti razloge nevolje ili dara, da se »bivstvjuće izriče mnogostruko«. <sup>16</sup> Pitanje jedinstva i različitosti jezika predstavlja u svojem izvornom obliku ne samo izazov jezikoslovnim razmišljanjima, nego uvijek iznova stoji pred teologijom i filozofijom kao nerješiva zadaća. Aristotelova tvrdnja o nužnosti mnogostrukog izricanja bivstvjućeg u *jednom* jeziku pušta da se uvidi ne samo problem njegove izrecivosti u *jednom* jeziku, već jednako tako golema teškoća, s kojom se susrećemo prilikom pokušaja izricanja tog bivstvjućeg u nekom drugom jeziku. <sup>17</sup>

Taj se problem zaoštava ne samo i ne najprije s Leibnizovom idejom uspostavljanja jednog »univerzalnog jezika« i dobiva svoj vrhunac u djelu Wilhelma von Humboldta <sup>18</sup> koji – premda smatra da svim jezicima u temelju leži jedan zajednički, takoreći »prajezik«, u svim svojim razmatranjima analizira različitost jezika, ali ne kao nedostatak ili kaznu, već kao bogatstvo i dar – i na temelju toga gradi svoju »usporednu znanost o jeziku« (*vergleichende Sprachwissenschaft*). <sup>19</sup> Upravo zbog toga u oslov prvo mora doći *filozofsko* razumijevanje navedenog mjesta iz *Knjige Postanka*. Radi boljeg razumijevanja morat će se prethodno osvijetliti starozavjetni odnos Boga i čovjeka kako bi pred tom pozadinom postao razumljiviji i sam čin imenovanja, odnosno problem jezika uopće. <sup>20</sup> Budući da je u dosadašnjoj teologijskoj i filozofijskoj literaturi navedeno mjesto iz *Knjige Postanka* doživljavalo različita i zgodimice krajnje oprečna tumačenja, ovdje je potrebno vrlo precizno odrediti radi li se kod čina imenovanja doista o čovjekovu (Adamovu), kod Hegela nazvanom izvornom »gospodskom pravu« (*Majestätsrecht*), da putem »imenovanja životinja« poput Boga postavlja bića u opstojanje, ili je to pak Božji dar koji ga upravo uzdiže iznad svakog bivstvjućeg. Tek nakon toga mogla bi u oslov doći i pripovijest o Kuli babilonskoj, s obzirom na koju izrasta pitanje je li miješanje jezika, koje je učinio Bog, u stvari kazna zbog čovjekova pokušaja izjednačivanja s Bogom – *ponavljanje Istočnoga grijeha na jezičnoj razini*.

<sup>16</sup> Aristotel, Met. 1028 a 10.

<sup>17</sup> O problemu jezika kod Aristotela usp. npr. H. Arens, *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, E. Cassirer, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd. I: *Von der Antike bis Leibniz*, Tübingen 1975.

<sup>18</sup> O Humboldtovu razumijevanju jezika usp. D. Pejović, *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, Sarajevo 1982.

<sup>19</sup> Usp. o tomu Ž. Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., posebice § 4.3.1: »Iracionalnost i različitost jezika«, str. 150–155.

<sup>20</sup> Odnos Boga i čovjeka nije u *Starom zavjetu* uvijek jednoznačno određen, zbog čega i sama interpretacija tog odnosa mora biti višeslojna, alegorijska i ponajprije *situacijski* ovisna. U tomu i suvremena filozofijska hermeneutika može vidjeti svoju ulogu ne samo u smislu proširivanja biblijske egzegeze, pa čak i dogmatike, nego još mnogo više u smislu zadobivanja vlastitoga univerzalnoga horizonta.

### 3. Imenovanje

Spomenuto ključno mjesto za razumijevanje odnosa čovjeka i jezika i postanka ljudskog jezika uopće znači filozofijski najprije ovo: jezik je čovjeku »pomoć«, ali takva koja ga u *bitnom* čini gospodarom nad životinjama, tj. uzdiže ga iznad njih. Putem *dopuštanja imenovanja*, o čemu se tek treba osvjedočiti u naknadnom interpretacijskom zahvatu, Bog je omogućio čovjeku da postane *odgovorni* gospodar nad živim bićima, onim »u« svijeta. »Imenovanje« životinja jest to što ih uopće čini *takvima i takvima*, tj. to što ih razlikuje jedne od drugih i tek time čini bivstvujućim.

*Imenovanje kao razlikovanje* čin je čovječje moći. Činom imenovanja čovjek je *počimio* razlikovanje bića, što mu je kao »pomoć« omogućio Bog, ali ne i razlikovanje dobra i zla, spoznaje, budući da se »imenovanje« odvija »iza leđa svijesti«, kako smo ranije kazali s Hegelom.

Gledano s jezično-filozofijskoga stajališta, to prvotno imenovanje podrazumijeva *podudaranje imena i bitka bića*, oni stoje u odnosu *potpune adekvacije*: *Ime ne »stoji za« biće, nego je ono biće samo – i obratno: bitak bića jest samo kao imenovanost bića*. Ono što nije imenovano (izrečeno, do riječi dovedeno), ne postoji. Λόγος ovdje dobiva konstitutivnu ulogu za bitak bića, ali sada kao *čovječji logos*. S druge strane, to potpuno »pokrivanje« riječi i bitka upućuje na starozavjetno razumijevanje jezika: on je *stvoriteljski* (λόγος προφορικός),<sup>21</sup> odnosno taj koji postavlja u opstojanje, te stoga ne postoji nikakva višeznačnost (ekvivočnost) jezičnog izraza.

Prije smo vidjeli da *Knjiga Postanka* jasno upućuje na *monološki* karakter Adamova jezika: Adam je i dalje bio *sâm*, on nije dobio pomoć *ravnu sebi*. Tu će sebi »pravu« pomoć dobiti tek s činom stvaranja žene kao prvog sudionika u *dijalogu*, tako da Adamov jezik nije ništa drugo doli puki sustav imena u njihovoj potpunoj adekvaciji sa zbiljnošću. Postojanje *jednog* jezika ovdje još uopće nije dovedeno u pitanje.

I ne naposljetku: *Knjiga Postanka* na navedenom mjestu proizvodi nejasnoću koja je Hegela zavela na pomisao da se Božji dar *jezik* može na spomenutom mjestu razumjeti kao »gospodsko pravo« uma ne samo da raspolaže jezikom, nego da um poput

<sup>21</sup> Prilikom govora o »λόγος προφορικός« misli se prije svega na Riječ Božju koja je postala stvoriteljskom i koju već Filon suprotstavlja Logosu kao »prvom mirujućem svijetu misli«. Taj božansko-stvoriteljski Logos, koji su stoici razlikovali od λόγος ἀγδιαθετος, Hegel pretumačuje u tom smislu da ga pripisuje i Adamu, njegovu »gospodskom pravu« imenovanja, po kojem on ne samo »u« svijetu ponavlja stvaranje, već jednako tako može spoznati Boga u njegovoj »vječitoj biti«. Isp. o tomu G. W. F. Hegel, *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein der Freunden des Verewigten, Bd. 15, str. 18 i dalje, 24, 429 i dalje, 437 i dalje. O tomu također T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Hamburg 1969., str. 56 i dalje.

Boga postavlja stvari u opstojanje, što je izvorni smisao Božjega izričaja »Ja sam koji sam.«<sup>22</sup> Božje obdarivanje čovjeka jezikom Hegel naime tumači na sljedeći način:

»Putem imena predmet je dakle kao *bivstvujući* rođen iz Ja. – To je prva *stvaralačka moć* koju izvršuje duh; Adam je dao svim stvarima ime, to je gospodsko pravo (*Majestätsrecht*) i prvo zaposjedanje čitave prirode ili njezino stvaranje iz duha; logos, um, *bit* stvari i govor, *stvar* i *kaza*, kategorija. »Čovjek govori stvari kao *svojoj* i to je *bitak* predmeta; duh se odnosi prema samome sebi; on kaže magarcu, ti si nutarnji i to nutarnje jest Ja – i tvoj je bitak jedan zvuk koji sam ja samovoljno izmislio.«<sup>23</sup>

Rađanje »predmeta« iz »Ja« putem davanja imena na ontologijskoj razini podrazumijeva ne samo Fichteov nauk o jastvenom postavljanju »ne-ja« (*transcendentalna konstitucija u bezuvjetnom smislu*), već jednako tako uvid da to stvaralačko »Ja« (Adam) postavlja bića u bitak kao »predmete«, dakle ne kao »bića«. Ili obratno: postajanje bivstvajućeg događa se ovdje kao *imenujuće popredmećenje* koje samom tom »Ja« omogućuje da bude *rađajućim*, što u Fichteovu i Hegelovu slučaju znači *sveutemeljujućim*. – I upravo na razini spomenutoga izričaja nastaje fundamentalna teškoća koja proistječe iz Hegelova, Kantu sasvim oprečna uvjerenja u spoznatljivost stvari »po sebi«. Naime, čini se da Hegel – koliko na jezičnoj, toliko i na spoznajno-teorijskoj razini – zaboravlja da je njegovu Adamu ta moć imenujućeg postavljanja u bitak *darovana* od Boga, tj. da to nije nikakav samovoljni čin njegova »gospodskoga prava«, kako je to mnio još Fichte u svojem nauku o »ne-Ja«. Ako bi Hegel priznao to što mu se ovdje spočitava, onda bi u pitanje bio doveden njegov cjelokupni filozofijski sistem, u kojem se u glavnoj stvari radi samo o *prikazu Boga u njegovoj vječitoj biti, prije stvaranja svijeta i svakoga konačnoga duha*. To jest: Hegel vjeruje u mogućnost *apsolutne spoznatljivosti božanske biti*, što ima vrlo dvojbene implikacije koliko u naravno-bogoslovnom, toliko i u spoznajno-teorijskom pogledu. Naime, uvjerenje u apsolutnu spoznatljivost Boga i bivstvajućeg u cjelini čini i njega samoga – Hegela kao »osobu« – pukim »predmetom« »napora pojma« i rada sebespознаavajućega duha i to na taj način da se čovječji um – polazeći od dara »spekulacije« – stavlja *iznad* spoznatog.

Za to Hegelovo »produktivno« *krivo razumijevanje* uloge jezika podloga postoji već u nedorečenosti navedenoga mjesta iz *Knjige Postanka*. Polazeći od nje i od Hegelove interpretacije izlazilo bi da moć imenovanja doista potječe od Adama i da je onda Hegel sâm u pravu kada tvrdi da je to Adamovo »gospodsko pravo«. Međutim, ovdje bih rado uveo pojašnjavajuću dopunu spomenutoga mjesta koju u *nedvosmislenom* iskazu susrećemo u *Kur'anu* i kod Thomasa Hobbesa.

<sup>22</sup> Izl 3,14. Isp. o tomu Ž. Pavić, *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, str. 218–222.

<sup>23</sup> Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, u: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Hamburg 1976., str. 189–190.



*Kur'an* – što je vrlo znakovito i zanimljivo – interpretira to mjesto unekoliko različito od *Svetoga pisma* i ta se razlika sastoji, po mojemu sudu, u dvjema stvarima: *prvo*, nije Bog taj koji je Adama provjeravao kako će imenovati životinje, nego su to *meleki* koji su došli ispitati moć prvoga čovjeka; i, *drugo*, upravo zbog dolaska meleka, Bog poučava svoje odlikovano stvorenje, Adama, kako će imenovati koju životinju, iz čega onda nedvojbeno slijedi da je Bog *izravno* obdario čovjeka tom »prvom stvaralačkom moći« imenovanja, što iz vlastitom filozofijskom sustavu imanentnih razloga Hegel *mora* zanijekati. Nasuprot tomu, *Kur'an* izričito kaže:

»Allah je naučio Adama sva imena, zatim ih je predočio melekima i rekao:

’Kažite mi imena ovih (*stvari*) ako ste iskreni!’

(*Meleki*) odgovoriše: ’Slavljen si (*Bože*)! Mi znamo samo ono što si nas Ti naučio. Zaista si samo Ti sveznan (*i*) mudar’.

Reče (*Allah*): ’O Ademe, obavijesti ih (*meleke*) o imenima (*tih stvari*)!’<sup>24</sup>

Jedna druga vrst spoznaje ovdje izlazi na vidjelo. *Prvo*, jasno se kaže da je Bog naučio Adama (Adama) sva imena« *Drugo*, »preko« Adama Bog je imena »predočio« melekima kako bi uvidjeli da znadu »samo ono što si nas Ti naučio«. *I treće*, Adam ih – poučen od Boga – na Božji zahtjev izvješćuje o imenima. *O tomu što Hegel u Adamovu slučaju imenovanja nazivlje »Majestätsrecht« u Kur'anu nema niti govora!* I u slučaju »imenovanja« (Adam) i u slučaju »znanja« i *provjere znanja* (meleki) radi se o *poučenosti*, što sugerira jedan drugačiji odnos između vjere i znanja, odnos koji nije nepoznat zapadnjačkoj metafizici i koji svoje pregnantno uobličjenje dobiva u Pascalovoj izreci: »Ti me ne bi tražio da me nisi našao.«<sup>25</sup> »Poučenost« u imenovanju i »znanju« izravno upućuje na to da jezik nije nikakav Adamov samovlasni »pronazak« (izum), već prije svega i izričito »dar« Božji. O tom »darovanom« karakteru jezika govori i Thomas Hobbes:

»Ali najplemenitiji i najkorisniji od svih pronalazaka bio je *jezik* koji se sastoji od *imena* ili *imenica* i njihove sveze. S njim poznačuju ljudi svoje misli, opozivaju ih kada su one prošle i priopćuju ih jedni drugima na obostranu korist i za razgovor. Bez njega ne bi među ljudima bilo niti države niti društva, niti ugovora niti mira – jednako kao među lavovima, medvjedima i vukovima. Prvi tvorac *jezika* bio je Bog sam koji je *Adama* naučio kako valja imenovati stvorenja koja mu je pokazao, jer *Pismo* u toj stvari ne ide dalje.«<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Bekare 4, 31–33.

<sup>25</sup> Pascal, *Pensées*, str. 282.

<sup>26</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, hrsg. von I. Fetscher, Neuwied–Berlin 1966., str. 64. I Hans Arens jednako tako izričito upozorava na činjenicu da jezik nije dodijeljen Adamu »kao dobro sasvim osebujne vrste, jezik je bio zajedno s njim, bez njega on ne bi bio taj koji je bio« (*Sprachwissenschaft*, str. 3).

Nasuprot Hegelu i njegovoj namjeri, *Kur'an* i Hobbes nedvojbeno upućuju na to da se prilikom čina imenovanja uopće ne radi o nekom samovlasnom čovjekovu postignuću koje je on »proizveo« *sam iz sebe*, već prije svega o Božjoj pouci čovjeka, o njegovu davanju mogućnosti čovjeku da »na« Zemlji bude gospodar, ali istodobno i taj koji *odgovara* za to čime gospodari. Ne radi se stoga o jeziku kao o »stvaralačkoj moći« u smislu prvotnog stvaranja (*creatio prima*), nego o moći da »nešto« *kroz* jezik za tog čovjeka *postoji kao takvo*, tj. da se on prema tomu može odnositi ne samo na neposredno gledajući način, što je izvorni smisao grčke riječi  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ ,<sup>27</sup> nego da to viđeno može kroz jezik – kao što izričito kaže *Kur'an* – *predočivati* sebi u mislima i tako se ne samo na neposredno gledajući način, nego se i *refleksivno* odnositi prema svojem »predmetu«. To, drugim riječima, znači da jezik oslobađa čovjeka od neposredne vezanosti za »dane« predmete i omogućuje mu da te odnose pretoči u jedno više postojanje koje Hegel nazivlje »carstvom misli«, a Thomas Hobbes pak nužnim uvjetom mogućnosti postojanja »države«, »društva«, »ugovora« i »mira«.

Ne smije se također zaboraviti – *izvorno* govoreći – da Bog govori Adamu, upozorava ga da ne jede s drveta spoznaje dobra i zla, ali Adam još ne *odgovara*, on je još uvijek slušatelj riječi Božje ( $\alpha\kappa\rho\alpha\tau\eta\varsigma$ ), tako da ni sam njegov jezik, kojim on imenuje životinje, ne može biti samo plod slušanog. On ne razgovara s Bogom, već samo izvršuje imenovanje.

Osim ove jezično-filozofijske razine problema istodobno na vidjelo izlazi i odnos Boga i čovjeka: *obdarenost jezikom*<sup>28</sup> neposredno upućuje na to da se čovjek u »svojim« moćima ne može izjednačivati s Bogom, ali da je on – već nakon što je *stvoren* – *odgovoran* za te, od Boga darovane moći i za *gospodarenje* na Zemlji. Ta svijest o »obdarenosti«, »poučenosti« i »posjedovanju« čini tu odgovornost još odgovornijom. Gledom na jezik to znači: *imenovanje životinja jest to što je čovjeku prvo poklonjeno kao prva njegova odgovornost na Zemlji, ne kao njegov prvi oblik »moći«*. *Imenovanje utoliko ne znači intencionalnost imenovanja, već retencionalnost imenujuće odgovornosti*. Ili, jednostavnije rečeno: *Govor koji uvijek stoji pred odgovornošću onoga njegovog izgovorenog!*

<sup>27</sup> U svezi sa spomenutom riječju, uvijek iznova nadaje se za cjelokupnu zapadnu metafiziku odlučujuće pitanje o čisto *aistetičkom*, odnosno potpuno receptivnom razumijevanju »znanosti«, što je – kao možda jedini na Zapadu – uočio Kant svojim razlikovanjem receptivnosti i spontanosti, pri jasnoj svijesti da je i »spontanost« akt receptivnosti u smislu Tome Akvinskog.

<sup>28</sup> Jezik, o kojem ovdje cijelo vrijeme govorimo, ima karakter čistog monologa, on još nije postigao razinu »govora«, on nije ni »savjetujući« (*genus deliberativum*), ni »sudbeni« (*genus iudicale*) ni »uresno-pokazujući« (*genus demonstrativum*), kako je to u svojoj *Retorici* razlikovao Aristotel (1538a i dalje), već upravo takav kakvim bi ga u svojoj najradikalnijoj verziji htio vidjeti »nominalizam«, tj. kao potpunu adekvaciju »jedne« riječi i »jedne« stvari.

#### 4. Znamenovanje

Čin imenovanja jest *znamenujući* u *ontologijskom* smislu, tj. u smislu *postavljanja bivstvjućeg u bitak*, posebice u slučaju Adamova imenovanja životinja. Ta vrst znamenujućeg imenovanja odgovara samo s jedne strane početno nabačenom problemu »nazivlja« koje upravo onda kada teži tomu da postane *filozofijsko* pada ispod svake razine riječi, tj. uzdiže se – paradoksalno – do razine pojma.

Ranije smo spomenuli problem imenovanja neimenivoga Boga. Znamenovanje u tom pogledu nema nikakvu postavljajuću (*transcendentalnu*) funkciju, već uvijek iznova i izravno pogađa izvršitelja znamenovanja. Tu izvorno i već unaprijed ne postoji nikakva mogućnost »pokrivanja«, »podudaranja«, »odgovaranja«, »adekvacije«. Već kod Dionizija Areopagita može se iskusiti da se u slučaju pokušaja imenovanja Boga radi o jednoj vrsti znamenovanja koja prekoračuje svekoliko »umozorno i pojmovno mišljenje«, jer »je to iznad svake riječi uzdignuto dobro neizrecivo za svaku riječ«, ono je »nekaživo«, »nemišljivo« i »neimenivo«. <sup>29</sup> *Uvjet mogućnosti imenovanja ne može sâm biti imenovan ili imeniv*. U susretu s njim znamenovanje uvijek iznova ostaje lišeno mogućnosti imenovanja. Neizrecivost fungira ovdje kao jedna vrst »skrivenosti« koja koliko pred jezikom, toliko i pred mišljenjem očituje izravno protiv Hegelova uvjerenja usmjereni »faktum« da znanje i spoznavanje biti Boga i toga »što on (po sebi) jest, ostaje svim bićima nedostupno«. <sup>30</sup> Znamenovanje Boga nema dakle pokriće niti u mišljenju (spoznaji), niti u riječi, niti u »stvari«. Ono ostaje čisto, predjezično i predteorijsko znamenovanje. Transcendentalna konstitucija bivstvjućeg u cjelini udara time na svoje granice. Te granice, upravo nasuprot Platonu, Tomi i Husserlu, upozoravaju na nemogućnost konstituiranja svijeta idealnih znamenata i njemu odgovarajuće »idealne gramatike«. Primjer čovjekova »imenovanja Boga« (»Sveti se ime Tvoje«) – pri jasnoj svijesti o njegovoj neizrecivosti – izravno upućuje na smisao znamenovanja: u tom imenovanju, koje je kod kršćana istoznačno s molitvom, ne radi se o svetosti Boga »po sebi« – ona je u tom smislu neupitna – nego u prvom redu o tomu »da Bog postane svet i kod nas«, <sup>31</sup> tj. da naša egzistencija bude određena njegovom svetošću kao sigurnim putem spasenja. To znamenovanje tiče se čovjeka samoga i njegove nade. Tako imamo dvije vrste znamenovanja: »jezično-predmetno«, u kojem se bivstvjuće postavlja i bitak i »čisto znamenovanje«, koje je po svojoj unutarnjoj intenciji neizrecivo i do kraja nemišljivo. Kroza nj se dobiva »uputa« ili »naznaka« tog neizrecivog koja određuje pravac i način njegova mišljenja i izricanja, pri jasnoj svijesti o neodredivosti i neispunjivosti te intencije. Ona ostaje »neispunjiva« u sferi bitka, ali tako da na odlučujući način određuje tijek svojega oz-

<sup>29</sup> Dionysios Areopagita, *Von den Namen zum Unennbaren*, str. 35.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> M. Luther, *Kleiner Katechismus*, hrsg. von Helmut Korinth, <sup>20</sup>1982., str. 25.

biljenja. Stoga »čisto znamenovanje« fungira samo na razini »jezika simbolâ«, onog jezika u kojem se to bezimeno očituje na neizreciv način, tj. ne ostajući svedeno u njegove okvire. Iz tog temelja niče po Dioniziju mogućnost jednoga »*simboličkog bogoslovlja*«,<sup>32</sup> u kojem »svjetlo«, »put«, »istina«, »život«, »Gospodin«, »svet« itd. postaju vodećim simbolima neizrecivog. I premda se to neizrecivo *jedno* izriče *mnogostruko*, intendirano značenje ostaje uvijek iznova *jedno*, budući da njemu pripadaju ne spomenuta obilježja već jezik. Kao jezik stvorenog, u bitak postavljenog, on je jezik mnogostrukog, jezik razlike. – Stoga pokušaj imenovanja Boga nužno implicira imenovanje mnoštva njegovih bivstvujućih obilježja koja ne stoje ni u kakvu odnosu adekvacije sa samim tim »obilježenim« Bogom, već samo zahvaljujući jedinstvu neke vjerničke učitavajuće intencije upućuju na nj. Ta intencija nema međutim konstitucijski karakter u smislu nastojanja mišljenja da intendirano dovede u opstojanje, kao što je to slučaj s Adamovim imenovanjem životinja, jer tada bi onda ponovno moglo biti govora o spoznatljivosti i izrecivosti Boga, o mogućnosti transcendentalne konstitucije transcendentnog. Dok *transcendentalno imenovanje* podrazumijeva odnos mišljenja, »predmeta« i »znaka« koji stoji za njega, tj. ostaje potpuno u sferi imanencije bitka mišljenju, *čisto znamenovanje transcendentnog* prekoračuje koliko imanenciju, toliko i sebe samoga. U čistom značenju kao derivatu znamenovanja mišljenje iskušava svoju obuhvaćenost i određenost onim za njega neobuhvatnim i neodredivim. Obuhvaćenost tim »obuhvatnim« (Jaspers) pokazuje da je ono zadnji izvor koji ni u iskustvu ni u mišljenosti nije »predmet«, nego se spram znamenujuće i izričuće intencije popredmećivanja čini »ispraznim«. <sup>33</sup> Otuda njegova neizrecivost i ono stoga nikada nije to što mu pripisuje ono, u egzistencijalnim svojstvima izričuće mišljenje. Ali, prema tom aktu znamenovanja ravnodušno je ne samo to »obuhvatno«, »moguća egzistencija«, »transcendencija« i naposljetku »Bog«, već jednako tako i »stvar« u svojem bitku »po sebi«, ako u toj stvari presuđuje Kantovo ograničenje spoznatljivosti. Usvojimo li naime Searleov diktum: »Sve, na što se upućuje, mora egzistirati«, <sup>34</sup> i Kantov uvid da bitak nije nikakav realan predikat, onda je jasno da »upućivanje« ostaje – čisto logički – prazna značenjska intencija i da se stoga uvjeti mogućnosti znamenovanja moraju povratno tražiti u jednoj transcendentalno-hermeneutičkoj teoriji značenja koja se s jedne strane odriče uvjerenja u spoznatljivost i izrecivost onog posebičnog (u sferi bitka) i apsolutnog (u sferi transcendencije) i s druge strane polazeći od neposrednog »faktičnog životnog iskustva« svoja značenjska postignuća tumači iz uvjeta konkretne egzistencijalne situacije i aficiranosti koje *određuju pravac znamenovanja*. Takvo polazište čini egzistencijalno ukorijenjenoga

<sup>32</sup> Isp. Dionysios Areopagita, *Von den Namen zum Unennbaren*, str. 43–44.

<sup>33</sup> Isp. o tomu, K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, Zürich 1950., str. 2.

<sup>34</sup> J. S. Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a.M. 1971., str. 121; o tomu također: L. Eley, »Sprache und Sprechakt. Die phänomenologische Theorie der Bedeutungsintention und -erfüllung und die sprachphilosophische Theorie der Sprechakte (J. R. Searle)«, u: *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon, Freiburg–München 1974., str. 137–85, posebice str. 154 i dalje.

subjekta vlastitim spoznajnim korektivom, ono upućuje na »fenomene« koji imaju odlučujuće značenje za izvršenje te egzistencije i na koncu dovodi do uvida da to učitanje značenja ima izričito važenje samo za »moju« egzistenciju i da stoga ne može biti mjerilom prosudbe »drugog«, s onu stranu Husserlova zahtjeva za iznalaženjem jednog invarijantnog sadržaja koji bi ponovno htio dovesti do svojega prava platonizirajuću teoriju spoznaje i značenja. Tek nakon toga mogla bi se osvijetliti i drugačija korelacija između imenovanja i znamenovanja, naime takva, u kojoj »ime« fungira kao uvjet mogućnosti »iskustvenoga suda« (Kant),<sup>35</sup> budući da upućuje samo na to što egzistira (Searle), a značenje pak na odnos egzistencijalne situacije imenovanja i samog imenujućeg.

Kritika univerzalno-konstituirajuće uloge mišljenja u aktu imenovanja i znamenovanja upućuje i na drugačije razumijevanje jezika. U *Starom zavjetu* i kod Dionizija Areopagita vidjeli smo da ni imenovanje životinja ni Božja »imena« nisu samovlasno postignuće čovjeka (mišljenja). Međutim, znamenovanje nam se pokazuje kao izričito misaono postignuće, što upućuje na to da filozofija jezika, a time i jezik filozofije, ne mogu više biti svedeni na puku teoriju znaka. I tu bi jedna transcendentno-hermeneutička filozofija jezika stajala pred dvostrukom teškoćom: ona bi s jedne strane morala uzeti u obzir različitost individualno učitanih (intendiranih) značenja i s druge strane različitost samih jezika. I uzme li se u obzir neprevedivost »imenâ« iz jednog jezika u drugi, imenâ koja su uvjet mogućnosti znamenovanja, tada se takav pokušaj nalazi u gotovo bezizlaznoj situaciji.

## 5. *Vrata bogova i zaborav jezika*

U *Starom zavjetu* imenovanje – za razliku od znamenovanja – pripada rajskom, *predgrešnom* stanju čovjeka i fungira kao izraz njegove *moći i odgovornosti* za sva druga stvorenja. Problem popredmećujućeg znamenovanja nastaje, međutim, tek s čovjekovom intencijom izjednačivanja s Bogom, najprije u obliku Istočnoga grijeha, a potom – na jezičnoj razini – s gradnjom Kule babilonske. S obzirom na starozavjetno shvaćanje jezika, ta pripovijest zaslužuje da bude navedena u cjelini:

»Sva je zemlja imala jedan jezik i riječi iste. Ali kako su se ljudi selili s Istoka, naiđu na jednu dolinu u zemlji Šinear, i tu se nastane. Jedan drugom reče: 'Hajde-

<sup>35</sup> Budući da se po Kantu »kategorije nikad ne mogu podudarati s aktom zamjedbe, nego su uvjet mogućnosti iskustvenoga suda«, po Lotharu Eleyu nije razumljiv Husserlov nominalizam koji mnije da zamjedba ne mora pratiti »akt davanja smisla«, tj. kategorijalnu intenciju, što bi onda impliciralo potpunu nemogućnost Husserlova nominalizma, tj. njegova zahtjeva za apsolutnom adekvacijom zamijećenog i iskazanog. Isp. o tomu L. Eley, *Metakritik der formalen Logik. Simliche Gewiŕtheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Prädikatenlogik*, Den Haag 1969., str. 264 i dalje. Taj prigovor može, dakako, opstojati samo do Husserlova zadnjega povratka »životnom svijetu« i njegovim doksičkim danostima.

mo praviti opeke te ih peći da otvrdnu! Opeke im bile mjesto kamena, a paklina im služila za žbuku. Onda rekoše: 'Hajde da sebi podignemo grad i toranj s vrhom do neba!' 'Pribavimo sebi ime, da se ne raspršimo po svoj zemlji!'

Jahve se spusti da vidi grad i toranj što su ga gradili sinovi čovječji. Jahve reče: 'Zbilja su jedan narod, s jednim jezikom za sve! Ovo je tek početak njihova nastojanja. Sad im ništa neće biti neostvarivo što god naume izvesti. Hajde da sidemo i jezik im pobrkamo, da jedan drugom govora ne razumiju.' Tako ih Jahve rasu odande po svoj zemlji, te ne sazidaše grada. Stoga mu je ime Babel, jer je ondje Jahve pobrkao govor svima u onom kraju i odande ih je Jahve raspršio po svoj zemlji.«<sup>36</sup>

Prvo što ovdje pada u oči jest *jedinstvo naroda i jedinstvo jezika*. Još uvijek ne postoji *razlika* po kojoj bi se narodi razlikovali jedni od drugih. Analiza Adamova davanja imena životinjama pokazala je da su one tek zahvaljujući svojim različitim imenima dobile svoja *vrсна obilježja* (vlastitosti, *propria*), po kojima su se mogle međusobno razlikovati i – radi vladanja – oslovljavati. Bog je poučio Adama imenovanju, koje sada znači razlikovanje (od životinja) i vladanje (njima). Međutim, ljudi koji su se »selili s Istoka« *hoće* sada sami sebi, bez pouke i pomoći Božje, napraviti sebi »ime«, hoće da se razlikuju i da vladaju svojim opstojanjem *kako se ne bi raspršili po zemlji*. U tu svrhu oni grade »toranj s vrhom do neba«. To je njihovo »ime«, u kojem se iščitava njihov zahtjev (*intentio obliqua*) »s vrhom do neba« (*intentio recta*), zahtjev za sebeuzdizanjem do Boga, što istodobno znači: *povrh Boga*.

Pokušaj *sebeimenovanja kroz samoga sebe*, tj. s gradnjom Kule babilonske, pro-uzrokuje stoga *dvostruki grijeh: otpadništvo od drugih ljudi putem diferencirajućega sebeimenovanja i otpadništvo od Boga putem nastojanja izjednačivanja s njim*. U slučaju Adamova imenovanja životinja, imenovanju ne prethodi nikakva *njegova* intencija, već *Božji uvid u njegovu samoću*. – Otuda imenovanje na toj razini prethodi znamenovanju.

U ovom pak slučaju znamenovanje bitno određuje imenovanje: Navodno zbiljski razlog sebeimenovanja, »da se ne raspršimo po zemlji«, podrazumijeva da *λόγος*, koji je Bog podario čovjeku kao temelj njegove moći, odgovornosti i jedinstva, nije za čovjeka više dostatno jamstvo njegove samoidentičnosti – on sada želi izgraditi vlastiti *λόγος*, ali ne više onaj kojim će moći razlikovati bivstvjuće, već kojim će *biti bitno razlikovan od svakoga drugog bivstvjućeg, pa tako i od svih drugih ljudi koji se nisu »selili s Istoka«*. Od drugih se ljudi doseljenih s Istoka (a i njegova subraća) sada *bitno* razlikuje po božanskoj moći sebeimenovanja, koju smo ranije iskusili u onom »Ja sam koji sam«, a od Boga samoga upravo po *težnji* da mu bude ravan: njegovo je ime »toranj s vrhom do neba«. Taj čovjek toranj s vrhom do neba čini dakle dvostruko otpadništvo: od Boga i od čovjeka.

<sup>36</sup> Post 11, 1–9.



*Otpadništvo od Boga*, koje se na ovoj razini događa kao zadobivanje vlastitoga λόγος-a, izlazi na vidjelo već s izvornim značenjem riječi »Babilon«. U važećim tumačenjima *Svetoga pisma* ta se riječ obično izvodi iz aramejskoga korijena »bal-bel«, što doista znači »zbrka«, »zabuna« (dakle miješanje i brkanje jezika), ali Hans Arens smatra da riječ »Babilon« potječe od »bâb-ilun«, što on prevodi kao »vrata bogova«, odn. kao pokušaj graditelja Kule babilonske da otvore vrata bogova, tj. da i sami postanu bogovima.<sup>37</sup> Prihvatimo li ovo Arensovo tumačenje, tada bi moglo postati uvidljivo u čemu se sastoji ta vrst otpadništva: čovjek s gradnjom »tornja« (kule) qua »imena« hoće otvoriti »vrata bogova«, prodrijeti u nedokučivu Tajnu i time se uzdići iznad nje same, tj. staviti je sebi na raspolaganje, postati Bogom bogova.

Druga vrst otpadništva jest *otpadništvo od ljudi* i ono se sastoji u zahtjevu za *razlikovanjem* od drugih ljudi, što ovdje izravno implicira razlikovanje narodâ i jezika: *svatko ima svoje ime, zahvaljujući kojem se neće »raspršiti«, nikad neće postati drugi (tudi) i utoliko nikad neće moći razumjeti drugog*. Kada bismo to tumačili suvremeno-politički, tada bismo smjeli kazati: Božja kazna mnoštva jezika i mnoštva narodâ – prije pojave kršćanstva i Francuske revolucije – predstavlja početak zahtjeva za uspostavom samostojnosti svakoga naroda qua nacije, pri čemu kao glavno obilježje – opet politički – fungira samo nerazumljivi jezik koji onaj »drugi« nikad neće moći posjedovati zato što ga ne razumije, a time neće moći posjedovati ni njemu nerazumljivi narod. – Jedino što preostaje jest da se ono Tuđe nauči mojemu vlastitom jeziku, da ga se učini dijelom mojeg naroda, zatirući sve Njegovo. – *Od onda pa do sada!*

Raspad toga izvorno razumljenog logosa korelativan je dakle događanju sebeimenovanja. Ono što slijedi nakon toga tumači se i teologijski i filozofijski kao »kazna«, budući da su se spomenuti »sinovi čovječji« ogriješili i o Boga i o čovjeka. Prema izvješću *Staroga zavjeta* Bog ih je kaznio tako »da jedan drugom govora ne razumiju« i da ih je »odande ... raspršio po svoj zemlji«. Međutim, »kazna« koju *Stari zavjet* ovdje stavlja na teret Bogu proistječe, po mojemu sudu, iz čovjekova samoskrivljenoga čina koji ni u svojoj namjeri (*intentio obliqua*) ni u svojem izvršenju (*intentio recta*), koje je po samome sebi već »kazna«, ne može nikako biti dovedeno u vezu s Bogom. Upravo na ovom mjestu izlazi na vidjelo da starozavjetni Bog nije poglavito Bog »osvete«. Takvu tvrdnju implicira čovjekov čin sebeimenovanja: čovjek je htio da se odijeli, razlikuje. Čovjek je htio da se ne rasprši po zemlji time što je raspršio jedinstvo jednoga naroda i jednoga jezika. On je time samome sebi učinio nerazumljivim drugog i svoj vlastiti zavičaj. Zbog toga je samoga sebe učinio tuđincem na zemlji, narodu i jeziku. S obzirom na to da je kazna ozbiljena već s namjerom gradnje tornja razlikovanja, tj. nerazumljivosti i tuđosti, Bog nema nikakve potrebe

<sup>37</sup> Isp. H. Arens, *Sprachwissenschaft*, str. 4. O opravdanosti ove tvrdnje isp. A. Borst, *Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart 1957.

za naknadnim kažnjavanjem. To se sada može razumjeti samo kao čovjekov seberasterećujući pokušaj *pripisivanja* kazne Bogu.

»Brkanje« jezika kao jezikâ, koje čovjek putem sebeimenovanja čini samome sebi, upravo predstavlja trenutak nastanka mnoštva jezikâ, ali i – što je jednako tako odlučujuće – mnoštva narodâ. Narodi se više međusobno ne razumiju, budući da sada govore posve različitim jezicima. Tijek postanka narodâ stoga je sasvim korelativan starozavjetnom shvaćanju postanka jezikâ, budući da *različitost jezikâ čini nemogućim jedinstvo naroda*. »Ruka Božja« ne može – kako to tvrdi Thomas Hobbes – biti okrivljena za to, budući da to otpadništvo<sup>38</sup> nedvojbeno pripada čovjeku:

»Ali je cijeli jezik, koji je stekao i uvećao *Adam* i njegovo potomstvo, ponovno izgubljen kada su svi ljudi rukom Božjom kažnjeni za svoje otpadništvo sa zaboravom svog ranijeg jezika. I budući da su oni time bili prisiljeni da se razaspu na različite dijelove svijeta, nužno je moralo doći do toga da su različitost jezika razvijali toliko koliko ih je učila nevolja, majka svih pronalazaka, i tijekom vremena jezici su bili sve bogatiji riječima.«<sup>39</sup>

»Ruka Božja«, kao što smo ranije vidjeli, nije počinila ništa: nasuprot Hobbesu radi se o čovjekovu naknadnom uvidu u grijeh, koji je počinio prema samome sebi, i o sebeopravdavajućem činu naknadnog pripisivanja kazne Bogu. Za razliku od pisca pripovijesti o Babilonu, Hobbes štoviše prešućuje čovječji grijeh sebeimenovanja i za »gubitak«, »zaborav« »cijeloga jezika« izravno okrivljuje Boga. Ljudi nisu od Boga »bili prisiljeni da se razaspu na različite dijelove svijeta«, kao što to tvrdi Hobbes, budući da su – upravo u toj namjeri da ne budu raspršeni – »izgubili« i »zaboravili« *cijeli (pra-)jezik* i time same sebe osudili na raspršenost koja sada znači nemogućnost međusobnog razumijevanja i gubitak zavičajnosti – bitak u tuđosti mnoštva jezikâ i narodâ. »Nužnost« razvijanja različitosti jezikâ, koja izvire iz »nevolje« *kazne*, tiče se samo čovjeka i njegove *volje za razlikovanjem*. Bogaćenje jezikâ riječima, o kojem na kraju govori Hobbes, okreće se izravno protiv njegove tvrdnje o tomu da je Bog poučio Adama imenovanju životinja: to bogaćenje riječima jezikâ događa se sada kao čovječjim isključivim postignućem izvršeno, nadomještanje rajski zadobivenih imena bivstvjućeg, dakle ne kao Bogom uzrokovana »nužnost« imenovanja, već kao izričita čovjekova volja za daljnjim seberazlikovanjem od »drugog uopće«, bilo to drugo bivstvjuće bližnji, stvar po sebi ili Bog.

<sup>38</sup> »Otpadništvo« se ovdje ne razumije primarno moralno-teologijski i moralno-filozofijski, već kao izvorni čovječji čin uspostavljanja ontičko-ontologijske diferencije između čovjeka i Boga i čovjeka i čovjeka. *Ontologijska diferencija*, o kojoj govori Heidegger i prije njega Toma Akvinski, diferencija bitka i bivstvjućeg, dolazi u ovom smislu posve naknadno.

<sup>39</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, str. 25.

Različitost jezika *Stari zavjet* i u navedenom slučaju Hobbes shvaćaju kao Božju kaznu za ono dvostruko otpadništvo. I, kao što kaže Hobbes, »obogaćivanje« jezika više ne ide u pravcu ponovnog zadobivanja jedinstva, nego ga prati jedan neprestani diskontinuitet u pravcu potpunog individualiziranja jezika, tako da se pred znanost o jeziku, teologiju i filozofiju sada postavlja gotovo nerješiv problem: *Može li se pod pretpostavkom tog beskonačnog tijeka individualiziranja jezika uopće još govoriti o nekom zajedničkom prajeziku?* Ako se može: gdje leži točka premošćivanja i povezivanja?

Odluka o tomu čini se bitnom za mogućnost uzajamnog razumijevanja i sporazumijevanja uopće, tako da pitanje o jedinstvu i različitosti jezika prekoračuje svako pojedinačno znanstveno razmatranje i za samoga čovjeka dobiva univerzalni značaj.

## 6. *Jezički i »pogledi na svijet«*

Vidjeli smo da se pojava različitosti jezika podudara s nastankom različitih naroda. Više ne postoji jedan narod i jedan jezik, već mnoštvo jezika i naroda – fenomen koji nastaje s čovjekovim dvostrukim otpadništvom – od Boga i od drugoga, dakle s njegovim voljnim samoskrivljenim činom, a ne po kazni Božjoj.<sup>40</sup> Ta »samoskrivljenost« nije središnja za naš način postavljanja pitanja i ona u ovoj svezi uopće nije predmet nekoga *moralnog* suda. Različitost jezika uzima se ovdje kao jedna »prethodna danost« koja se treba osvijetliti s obzirom na pitanje o »Kako« i »Što« te danosti u njezinoj mnogostrukosti i u pogledu na mogućnost govora o možebitnom »prajeziku«.

Od te »prethodne danosti« u svojim istraživanjima uvijek iznova polazi Wilhelm von Humboldt, jedan od utemeljitelja suvremene znanosti o jeziku, koji i u pogledu na filozofijsko promišljanje jezika predstavlja nezaobilaznu postaju i jedno od glavnih uporišta istraživanja. Utemeljujući svoje »usporedno izučavanje jezika« (*das vergleichende Sprachstudium*), Humboldt kao jednu od najbitnijih zadataka tog istraživanja postavlja otkrivanje one točke »na kojoj se jezik podudara s oblikovanjem

<sup>40</sup> Interpretacija različitosti jezika kao Božje kazne nije danas napravila velike pomake u naznačenom pravcu, budući da se i dalje tvrdi da je ona posljedak »čovjekove nadmenosti i neumjerenosti« (W. Oelmüller, »Einleitung I«, u: W. Oelmüller/R. Dölle-Oelmüller/V. Steenblock, *Philosophische Arbeitsbücher. Diskurs: Sprache*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1991., str. 43. Kao suprotnost toj starozavjetnoj interpretaciji onda se nudi tvrdnja o bitnom »relativizmu jezika« koja »putem istih fizikalnih stanja stvari ne dolaze svi promatrači do iste slike svijeta, makar su njihove lingvističke pozadine slične ili se na bilo koji način mogu svesti na jedan zajednički imenitelj (be calibrated)« (B. L. Whorf, »Naturwissenschaft und Linguistik«, kod Oelmüllera na str. 235). U pogledu na predstojeću interpretaciju Humboldtova razumijevanja jezičnog univerzalizma i relativizma, ta bi se tvrdnja mogla pokazati kao krivo razumijevanje njegove izvorne namjere.

nacionalne duhovne moći»,<sup>41</sup> tj. da se otkrije u kojem odnosu stoji posebna forma jedne nacije i »unutarnja forma« njezina pojedinačnog jezika. Jer Humboldt polazi od toga da je jezik »organ unutarnjega bitka« i to zato što tom unutarnjem bitku dodjeljuje izvanjsko opstojanje i razumljivost i on s te strane predstavlja proizvod unutarnje duhovne moći jedne nacije. S druge strane, taj unutarnji život duha jedne nacije nije po Humboldt uopće zamisliv bez *rada jezika*, budući da to unutarnje bogatstvo duha tek zahvaljujući svojem jeziku može sebi osigurati zbiljsko opstojanje. I još više: jezici po Humboldt »nisu zapravo sredstvo da se prikaže već spoznata istina, već daleko više sredstvo da se otkrije ranije nespoznata [istina]«. <sup>42</sup> Stoga je on ne samo »obrazovno«, već jednako tako i »spoznajno« *dobro* jedne nacije: njezin se duh razvija u jeziku i u njemu dobiva svoj najdostojniji izraz. »Jezik pak nije nikakav slobodni proizvod pojedinačnog čovjeka, nego uvijek pripada cijeloj naciji; i u njoj ga primaju kasnije generacije od prijašnjih.«<sup>43</sup> Jezik i mišljenje (duhovna moć jedne nacije) stoje dakle u međusobnoj ovisnosti, budući da u povijesnom tijeku obrazuju i oblikuju, produhovljuju i ozbiljuju jedno drugo – i zbog toga jezik za duh nije ništa »objektivno« niti stvar njegove »samovolje«, kao što je to smatrala tradicionalna filozofija jezika sve do Hegela, nego je jezik za mišljenje »subjekt« ili, kako kaže Humboldt, »jezična subjektivnost« (*SprachSubjectivität*) koja mišljenju tek udara most do »objektivnoga« svijeta.

Ali, u čemu se sada sastoji različitost jezika?

Na to pitanje Humboldt odgovara vrlo jasno: »Njihova različitost nije različitost zvukova i znakova, već različitost njihovih pogleda na svijet (*Weltansichten*)«. <sup>44</sup> Stoga se kao prva zadaća nameće rasvjetljivanje tih »pogleda na svijet«.

Sve što je uopće moguće spoznati leži po Humboldt između svih postojećih jezika kao »sredina«. Jedan pojedinačni jezik sadrži jedan isječak tog znanja i on se s povijesnim razvojem jezika i čovjekova duha taloži u njemu. »*Pogled na svijet*« jest *utoliko onaj jezično posredovan* »posjed« znanja unutar jedne nacije. On je stoga ograničen koliko jezičnom mogućnošću iskazivanja spoznatog, toliko i stanjem razvijenošću duhovne moći jedne nacije. Mišljenje se zbog toga razvija u okvirima tog jezično posredovanog »pogleda na svijet«. Za nj postoje dva »objekta« spoznaje: nespoznati svijet i tradirani jezik, u kojem se neki spoznavajući subjekt »obrazuje«. Otkrivanje svijeta i (već spoznatog) sadržaja jezika događaju se stoga kao usporedni procesi.

<sup>41</sup> W. von Humboldt, »Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts«, u: Bd. III, str. 383.

<sup>42</sup> W. von Humboldt, »Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung«, u: Bd. III, str. 19–20.

<sup>43</sup> Ibid., str. 18.

<sup>44</sup> Ibid., str. 20.

»Pogled na svijet« obuhvaća duhovno i jezično spoznati svijet. On nalazi svoju granicu u onom još nepoznatom i neiskazanom i po tomu se jedan pogled na svijet razlikuje od drugoga: napredak spoznaje i razvoj jezika pomiču granice spoznatog i iskazanog, tako da se putem usporednog izučavanja jezika može po Humboldt u točno odrediti u kojim je spoznajama jedan jezik odnosno duh jednoga naroda otišao dalje od drugoga. S druge strane, to nam izučavanje pokazuje u kojem se duhovnom, kulturnom i praktičnom pogledu usmjeruje taj pogled na svijet jedne nacije. Ono kroz analizu jezičnih spoznajnih postignuća otkriva koje predrasude, uspone, padove, procvate i zalaske u sebi krije taj pogled na svijet. Jezično posredovani pogled na svijet jest utoliko granica svijeta i trenutačna najviša mogućnost bitka jedne nacije, njezino zbiljsko povijesno opstojanje, to što se svakako može prekoračiti s napredovanjem duha, ali što – iz sadašnjega motrišta – još nije prekoračeno. Sva posebnost jedne nacije otkriva se u tom pogledu na svijet: to što je u povijesti čini različitom, jednokratnom i neponovljivom u odnosu na druge nacije.

Svaki je jezik stoga nužno »nacionalni jezik«, jezik *jednog* »pogleda na svijet«, jezik *jednog* pravca mišljenja i djelovanja, vladajući način vođenja i izvršenja života u okviru jedne nacije. »Svaki se jezik mora shvatiti u tom smislu u kojem je obrazovan u naciji...«<sup>45</sup>, ili zaoštreno rečeno: *jezik je pogled na svijet jedne nacije, njezino duhovno postignuće i njezin oblikujući izraz, ali tako da on uvijek bitno suodređuje buduće razumijevanje nacionalnoga identiteta*. Svaki narod govori *svoj jezik* i on po tomu uopće jest narod (kod Humboldta nacija).<sup>46</sup> Jedan je narod jedna »jezična zajednica« (*Sprachgemeinschaft*), o kojoj je, koliko u duhovnom toliko i u praktičnom smislu, ovisan svaki individuum. Granice čovjekova svijeta jesu granice njegova jezika. Stoga po Humboldt učenje novih jezika predstavlja prekoračivanje te granice, odnosno zadobivanje novoga stajališta u dosadašnjem pogledu na svijet. Ali to istodobno znači da individualnost jezika ne počiva ni na kakvoj pukoj znakovnoj ili površinsko-gramatičkoj razini, nego se krije u samoj »unutarnjoj formi jezika« (*innere Sprachform*). Humboldt naime stalno naglašuje »da se različitost jezika sastoji u nečem višem nego u pukoj različitosti znakova, da riječi i sklopovi riječi istovremeno obrazuju i određuju pojmove i da, promatrani u svojoj povezanosti i u svojem utjecaju na spoznaju i

<sup>45</sup> Isti, »Ueber das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluß auf die Ideenentwicklung«, u: Bd. III, str. 34.

<sup>46</sup> Humboldt na više mjesta izjednačuje narod i naciju, vjerojatno polazeći od tadašnjih europskih jednonarodnih država. To je izjednačivanje dopustivo samo na razini ranije interpretiranog starozavjetnog izjednačavanja postanka različitih jezika i različitih naroda, koji dakako sve do Francuske revolucije nisu nikakve nacije, dok u pogledu na pitanje nacionalnih manjina »nacionalni« i »narodni« jezik moraju biti oštro razlikovani u tom smislu da npr. pripadnik hrvatskoga naroda u Austriji kao nacionalna manjina, dakle ne kao »nacija«, »službeno« govori njemački kao *vladajući nacionalni jezik te države*. Stoga radi izbjegavanja krivih razumijevanja mnijem da bi – nasuprot Humboldt – bilo bolje govoriti o »narodnom«, a ne »nacionalnom« karakteru jezika, budući da jezik zbilja određuje jedan narod, ali ne nužno i njegovu »nacionalnost« i »državnost«.

osjet, više jezika predstavlja u stvari više pogleda na svijet«. <sup>47</sup> To podrazumijeva da su jezici u stanju ne samo da u sebi obuhvate svekoliko bogatstvo duhovne moći jedne nacije, već jednako tako da daju izraz i onom individualnom, ali tako da duhovno postignuće pojedinca postaje kroz jezik postignućem njegove »jezične zajednice«. U tom smislu jezik osigurava koliko općenitost toliko i posebnost duhovnog izričaja, tj. čuva identitet u različitosti individualnih jezičnih ozbiljenja, ali i identitet »pogleda na svijet« jedne nacije. Ta je povezanost jezika i nacije po Humboldtovu tolika da se ne može ustvrditi pripada li »pogled na svijet« naciji ili jeziku, jer jezik ne samo da je izraz karaktera tog pogleda, nego ujedno suoblikuje spomenuti karakter. »Moć karaktera jezika« nije nešto objektivno proizvedeno i mrtvo, već nešto što sam duh usmjeruje u pravcu spoznavanja još nespoznate istine i sebezadobivanja. <sup>48</sup> Ta različitost jezikâ, odnosno njihovih »karaktera«, dobiva po Humboldtovu »svjetsko-historijsko« značenje:

»Zajedničko nastupanje različitih osebnosti daje mišljenju nove forme da prijeđe na nove generacije; istodobno rastu moć i područje ideja i postaju zajedničkim vlasništvom svakoga tko ne šteti truda da utre sebi put do toga. Sve dok se nadovezuje taj lanac, koji misli i velikim dijelom također osjete nacija tisućljećima vezuje jedne za druge, dok se ne prekine nasilnim prevratima, nikad ne gubi ono staro, budući da ono stalno dobiva porast i to napredovanje poznaje granice jednako malo kao i misao i sam osjet.« <sup>49</sup>

Ovdje se uočava još jedan fenomen nacionalnih jezika: premda su oni po svom izrazu nešto konačno i dogotovljeno, unutarnja moć jezika kao  $\mu\eta\eta\eta$ , kao moć zalančavanja starog s novim, upravo omogućuje beskonačan razvoj duhovne moći jednoga naroda, njegovo napredovanje u tijeku povijesti i njegovo samoozbiljenje u sve širim i dotad nespoznatim područjima zbiljnosti. I obratno: širenje tih granica ukida povratno i granicu jezične moći izricanja, »povećana jezična sposobnost« izraz je toga novog, šireg pogleda na svijet. Tako se duh i jezik jedne nacije uzajamno podupiru i napreduju: <sup>50</sup> jezik daje duhu pravac i mogućnost beskonačnog napredovanja, duh oživljuje jezik u uvijek novim formama svojega samoozbiljenja.

<sup>47</sup> W. von Humboldt, »Ueber den Nationalcharakter der Sprachen«, u: Bd. III, str. 64.

<sup>48</sup> Ovdje sam namjerno izbjegao Humboldtov govor o jeziku na razini odnosa »*ergon-energeia*«, budući da je većina njegovih suvremenih tumačitelja odustala od pokušaja da se Humboldtova filozofijska razumije *jedino* polazeći od tog razlikovanja. U tom bi se slučaju, naime, ispostavilo da je Humboldt dosljedni sljedbenik Aristotelova razumijevanja jezika, što bi u konačnici bio potpun promašaj.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 72.

<sup>50</sup> Kategorija napretka nije kod Humboldtova mišljena »prosvjetiteljski« u smislu mogućnosti apsolutnoga spoznajno-praktičnoga ovladavanja bivstvujućim u cjelini, već kao tijek njegova razumijevanja i seberazumijevanja, budući da Humboldt uopće ne razumije jezik kao način popredmećujućeg odnosa duha spram svijeta, već kao odlučujući izvor njegove *humanitas*.



»Jezici i njihova različitost moraju se stoga promatrati kao moć koja prožimlje povijest čovječanstva, i ako se ne predvidi ili ako se njezin utjecaj ne shvati čisto ili odveć ograničeno, onda će uvijek u potpunosti oskudijevati pojam, kako čovječanstvo dospijeva do posjeda duhovne mase – ako je taj izraz dopušten – koja je u određenosti i jasnoći uzeta iz carstva misli.«<sup>51</sup>

Iz toga onda postaje uvidljivo da osebnost (karakter) jezika izravno utječe na »bit nacije« i to na trostruk način:

1. *kao posredovatelj razumijevanja*: u svakom jeziku sadržano je prethodno iskustvo svijeta, on već sadrži određeni pravac razumijevanja svijeta, jasnoću i određenost svojega »predmeta«, tako da razumijevanje uopće nije zamislivo bez jezika;

2. *kao ono što osjetu daje izraz*: osjet i zamjedba nekog predmeta kao proizvodi čovjekove spoznajne receptivnosti (Kant) jesu – sukladno svojem predmetu – krajnje izdiferencirani. Međutim, tek izdiferenciranost jezičnoga izraza omogućuje tom osjetu da predmet iskaže na navlastito misaoni način, tj. bez ponovnoga posredovanja sjetila; i

3. *kao poticaj novih misli*: izražavajući jednu misao jezik je oblikuje na svoj način, tj. on je posreduje s prethodnim mislima o istoj toj stvari i time potiče mišljenje na istraživanje te stvari, ali sada s više jezično očitovanih aspekata.<sup>52</sup>

Iz toga se *tek* sada može zaključiti i na »refleksivni« karakter jezika: to što je bez posredovanja sjetilâ iskazano u jeziku predstavlja »predmet« za mišljenje, tako da se mišljenje kroz jezik uzdiže iznad pukog osjetilnog opstojanja i zadobiva karakter refleksivnosti.<sup>53</sup> Tako po Humboldt u izlazi na vidjelo da je cjelokupni čovjekov (tu)bitak obuhvaćen u jeziku: *čovjek naprosto živi u jeziku, ali ne u jeziku kao pukom sistemu znakova, već u jeziku kao stvaralačkoj moći svake pojedinačne subjektivnosti i naroda u cjelini*. »Različitost jezikâ« može se tako promatrati u dvostrukom fundamentalnom obliku: *prvo*, kao *razlika među jezicima* ona se može uvidjeti u »nemoći jezika« da iskaže ona područja zbiljnosti koja su duhu ostala »nevidljiva« i jednako tako u nastojanju da se ta nemoć ukine; i, *drugo*, kao *različitost pogleda na svijet*, kao različitost u mnogostrukosti aspekata motrenja jednog te istog »predmeta« i njegova

<sup>51</sup> W. v. Humboldt, »Ueber den Nationalcharakter der Sprachen«, u: Bd. III, str. 74.

<sup>52</sup> Isp. o tomu *ibid.*, str. 76.

<sup>53</sup> To govori da pojam, a time ni bilo koji logički sistem, ne može biti konstitutivan za »život jezika«, već da je »riječ« ta »koja ga tek čini individuom svijeta misli« (W. v. Humboldt, »Ueber das vergleichende Sprachstudium...«, u: Bd. III, str. 17. U pogledu na ovaj Humboldtov uvid Whorf ide još dalje i ustvrđuje »relativnost svih pojmovnih sustava, uključujući i naš, i njihovu ovisnost o jeziku« (kod Oelmüllera na str. 236.

znamenovanja. Znamenovanje i posebice komprehenzija predstavljaju trajnu želju jednoga jezika da pokuša premostiti nepremostivu razliku među jezicima.<sup>54</sup>

U toj (nepremostivoj) perspektivi jezici se vazda pokazuju u svojoj »iracionalnosti« koja ovdje uvijek označuje kontingentnu nesavršenost jezika i s druge strane faktum da u njima ostaje čitavo područje »nevidljivog«, odnosno nepoznatog i nezrecivog svijeta, područje koje se uvijek iznova nastoji pokriti ispraznom intencijom čistog znamenovanja. Ta iracionalnost nije stoga ništa iracionalno, npr. kao suprotnost racionalnom, već samo oznaka nesavršenosti čovjekovih spoznajnih moći. Njezino prevladavanje označuje put prevladavanja predrasuda, neznanja, krivih razumijevanja i predodžbi jednoga naroda, razvoj duha u pravcu otkrivanja vazda novih istina. – Slijedeći ideju humanizma, Humboldt doista vjeruje u *taj* »napredak«.

S druge strane, iracionalnost jezika Humboldt promatra kao nužnost proisteklu iz »nacionalnoga« karaktera jezika, budući da je u svakom izričaju jednoga jezika priopćeno nešto o nekom predmetu, što navlastito pripada samo tom nacionalnom pogledu na svijet, tako da »napredak« k racionaliziranju jezika i duhovne moći jedne nacije stoji uvijek iznova u protuslovlju spram onoga što taj duh čini nacionalnim, tj. spram njegovih posebnosti:

»Naprotiv, ne čini se da bi se istinska objektivna spoznaja mogla zadobiti kroz različitost jezika ako bi mišljenje jednom postiglo oštrinu i jasnoću nužnu za shvaćanje istine.«<sup>55</sup>

Premda, dakle, Humboldt ne vidi u različitosti jezika Božju kaznu, već bogatstvo različitih nacionalnih pogleda na svijet koji omogućuju najraznovrsnije pristupe jednoj te istoj stvari, on u tomu ipak uočava iracionalni moment koji priječi objektivnost spoznaje. Kako bi riješio tu teškoću, on samo na razini postulata uvodi ideju jednoga jedinog jezika koji stoji u temelju svih tih različitih jezika. On naime kaže »... da je jezik uistinu samo Jedan, i to samo taj ljudski jezik koji se različito objavljuje u bezbrojnim ljudskim jezicima.«<sup>56</sup> Kada Humboldt kaže: »Jedan, i to samo taj ljudski jezik«, tada to podrazumijeva jedinstvo čovjekove biti i njegova duha. Duh je to što čovjeka uopće čini čovjekom, što mu omogućuje da se prema drugom čovjeku odnosi na ljudski način, u čemu se sastoji Humboldtovo navlastito *humanističko* shvaćanje jezika.<sup>57</sup> Pretpostavka te *jedinstvene, općečovječanske duhovnosti* omoguću-

<sup>54</sup> Isp. W. von Humboldt, »Ueber den Nationalcharakter der Sprachen«, u: Bd. III, str. 76.

<sup>55</sup> Ibid., str. 81.

<sup>56</sup> W. von Humboldt, »Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues«, u: Bd. III, str. 144.

<sup>57</sup> Isp. o tome Ž. Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, § 4.3.1.

je onda i govor o jednom jeziku svih svjetskih jezika, ali jednako tako i o jedinstvu svih naroda i nacija. To bi se upravo moglo shvatiti kao predbabilonski *jedan narod i jedan jezik*.

Različitosť jezikâ počiva s druge strane na njihovoj »iracionalnosti« koja je utemeljena u individualnosti i kontingentnosti bitka jedne nacije, u ograničenosti njezina pogleda na svijet i nesavršenosti duhovnoga razvoja. Možda bi upravo taj susret različitosťi u onom Jednom, izvorno ljudskom, mogao po Humboldtovu omogućiti izgradnju jednoga novoga *humanuma* i jednoga novoga, svima razumljivog jezika – povratak u stanje prije gradnje Kule babilonske. To je dakako mišljeno krajnje idealistički.<sup>58</sup>

Kao zaključak ovoga dijela sada bi se mogle povući paralele između pripovijesti o gradnji Kule babilonske i Humboldtovih jezičnih istraživanja:

1. *iracionalnost razlike*: volja za razlikovanjem čini i u babilonskoj pripovijesti i kod Humboldtova nepremostiv bezdan nemogućnosti uzajamnog (spo)razumijevanja. Sve veće diferenciranje jezikâ i njihovo usložnjavanje čini taj bezdan još dubljim. Nametanje »svojeća« nužno guši ono »drugo«, »tude«, odnosno – gledano u cjelini – potire izvorno jedinstvo čovjeka uopće.

2. *jezik Boga i jezik čovjeka*: babilonska pripovijest uči nas da je s diferencirajućim davanjem imena samome sebi čovjek htio otvoriti »vrata bogova«, izjednačiti se s Bogom i razlikovati se od svih drugih ljudi, zbog čega je samoga sebe kaznio nerazumijevanjem drugog i otpadništvom od Boga. Mnoštvo jezikâ posljedak je tog čina. Humboldt također naglašuje nemogućnost jednoga pojedinačnog jezika da spozna sve što je spoznatljivo »u« svijetu, što naravno posebice važi u slučaju spoznatljivosti Boga. Jezik je granica čovjekova svijeta, odnosno izraz ograničenosti njegova bitka u cjelini. U toj ograničenosti on ne može razumjeti svoju jezičnu moć kao izvornu moć Stvoritelja, već samo kao dar Božji koji ga uzdiže i odlikuje među ostalim bićima. Premda ljudski jezik doista omogućuje otkrivanje nespoznatog, u njemu se ni na koji način ne može iskazati ono što mišljenje nikad ne može zahvatiti i spoznati. Otuda

<sup>58</sup> Tu Humboldtovu ideju Jürgen Trabant objašnjuje na sljedeći način: »Objektivnost', 'istinitost', *adaequatio conceptus ad rem*, subjektivno mišljenje postiže samo kroz objektiviranje govorenja u drugom. Krajnju objektivnost jezik bi dobio onda kada bi kao mješavina svih jezika mogao u sebe prihvatiti sve subjektivnosti. Samo tako, nikad putem planetarnog širenja *jednog* historijskog jezika s njegovim partikularnim 'pogledom na svijet' on bi bio jezik čovječanstva, tj. savršena odslika svijeta koja ponovno uspostavlja 'izvornu sukladnost između svijeta i čovjeka'. Tom se zadnjem cilju jezici doduše približavaju, ali on nikada nije dostižan (skup svih jezika nikada ne može postati 'potpun otisak subjektivnosti čovječanstva'). Stoga je i 'totaliter' svih jezika jezik čovječanstva« (J. Trabant, »Kommentare und Anmerkungen zu den einzelnen Reden«, u: W. von Humboldt, *Über die Sprache. Reden vor Akademie*, hrsg. J. Trabant, Tübingen 1994., str. 238).

Objava i dolazak Krista kao *Riječi Božje*<sup>59</sup> koja kroz njih postaje razumljiva čovjeku u njegovu jeziku.

3. *jezik i nacija*: i babilonska pripovijest i Humboldt stoje na stajalištu jednoga naroda i jednoga jezika, dakle na ideji jednoga jedinog čovječanstva, zahvaljujući čemu je uopće moguće potpuno sporazumijevanje među ljudima. Zadobivanje umnosti i onog izvorno ljudskog ima stoga za pretpostavku prevladavanje jezično i nacionalno omeđenog »pogleda na svijet«, otvaranje prema bližnjem, sveopću komunikaciju kao tijek prevladavanja iracionalnosti, koliko onog nacionalnog toliko i jezika. Stoga vidimo da i babilonska pripovijest i Humboldt ostaju vjerni ideji univerzalne humanosti (jednoga čovječanstva) koja nastoji prekoračiti sve one posebnosti koje čovjeka razdvajaju od čovjeka, narod od naroda, i time čine nemogućim njihovo uzajamno razumijevanje. Ta starozavjetna i Humboldtova poruka imaju stoga univerzalni antropološki karakter i u pristupu k razumijevanju jezika.

Što sve dosad pripravljeno, tematizirano i prikazano može značiti za našu temeljnu nakanu osvjtljavanja mogućnosti hermeneutičko-logičkoga aspekta tvorbe pojmova u njihovu leksikografsko-enciklopedijskom kontekstu? To pitanje opet zahtijeva načelnu i pojedinačnom primjeru primjerenu razradbu.

## 7. *Aporije i mogućnosti leksikografsko-enciklopedijske tvorbe pojmova*

Sukladno samom karakteru jezika, pokušaj tvorbe pojma uvijek stoji u dvostrukoj oporbi: prema riječi koja ga prikazuje i prema jeziku iz kojega on uopće crpe svoj smisao i značenje. Pojam je, dakle, raspet između riječi i značenja, on mora obuhvatiti osjetilno i nadosjetilno, ali tako da u njemu ne bude ukinuto niti jedno niti drugo. Jednostavnije s Aristotelom rečeno: kada kažemo »čovjek«, tada »pojam čovjek« ima zadaću da u sebi objedini ono opće i pojedinačno ljudsko, a da pritom pojam »čovjek« ne bude sveden ni na jednoga pojedinačnog čovjeka. Što tada preostaje leksikografu koji mora napisati »natuknicu čovjek« i pritom udovoljiti oboma ovim zahtjevima? Odgovor bi na to pitanje mogao možda ležati u ovom smjeru argumentacije:

Odnos pojma i riječi, kao što smo već pokazali, najradikalnije se zaoštava prilikom pokušaja izradbe onoga što se u domaćoj leksikografiji obično nazivlje »natuknica« (npr. njem. *Schlagwort*: *udarnica*, *udarna* ili jednostavno: *ključna riječ*). Jedna takva natuknica (npr. »čovjek«) sada, obratno, stoji u dvostrukoj oporbi: *prema pojmu*

<sup>59</sup> Samo Krist kao otjelovljeni i preegzistentni »Logos« postiže potpunu adekvaciju kao riječ i kao značenski sadržaj. »Svima koji vjeruju u Logos, tj. u jedinstvo tijelom postalog i preegzistentnog Logosa, on objavljuje istinu, život, svjetlo i ljubav Božju« (W. Oelmüller, »Einleitung I«, str. 17). Pretpostavka toga jest dakle »vjera«, a ne »znanje«, budući da se samo njome doseže taj, u ljudskom jeziku neizreciv, smisao vjerničkoga bitka.

(»čovjek uopće«), kada ga želi učiniti proglednim, uvidljivim, evidentnim i primjere-  
no razumljivim i s obzirom na potonji smisao i značenje, i *prema riječi* (»taj čovjek«)  
koja u nastojanju (individualnoga) prikaza tog pojma njega samoga ukida u njegovu  
općem važenju. Tu *ekvivokacijsku*, *semantički* i naposljetku *ontologijsku* razdrtnost  
»natuknice« možda najbolje pokazuje njemačka riječ »Stichwort« koju bih u ovom  
slučaju rado i *namjerno* preveo opet dvostruko: kao »podbodnicu« ili »ubodnicu«  
(lat. *motivatio*) za onoga kojemu ona služi kao poticaj za daljnje istraživanje (Josip  
Stadler bi rekao »podboda«)<sup>60</sup> i kao »podmitnicu« (njemački glagol »stechen« znači  
istodobno i *podmititi*) za onoga kojemu je bilo teško čak i pročitati tu »natuknicu«, a  
kamoli krenuti u daljnje samostalno istraživanje. Time ova *podmitnica* može uzroko-  
vati potpunu nemogućnost *podbodenosti!*

U slučaju filozofijskoga nazivlja ova teškoća dobiva svoje izričito važenje: »Po-  
vijest imaju termini i problemi. Ne zapravo pojam kao takav«.<sup>61</sup> Tek nazivlje (termi-  
nologija) omogućuje pojmu da stupi u konkretnu, jezičnu i problematsku povijest  
neposredne ljudske egzistencije. Upravo zbog toga leksikografski posao prethodi en-  
ciklopedijskom: *en-kyklo-paideia*, *vođenje djeteta uokolo*, temeljna znanost i zadaća  
grčkih robova, nije moguća bez one niti vodilje koja se *leksikografski* vrši kao prikaz  
pojma, odnosno kao njegovo dovođenje u horizont one razumljivosti, u kojoj i sam  
njegov smisao postaje egzistencijalno izvršiv (*podboden*). Tek tada i enciklopedija  
prestaje biti *tumaranje uokolo*, noć, u kojoj su sve krave crne, kako bi rekao Hegel. Za  
filozofiju, koja teško trpi bilo kakvu vrst jezičnoga ili tvorbenoga normiranja, mož-  
da jednako kao i poezija, *leksikografiziranje* njezina samorazumijevanja ne smije biti  
ništa drugo nego svjesno ograničen pokušaj iznošenja vlastitoga *samorazumijevanja*  
filozofije u horizontu vlastitoga pojmovlja. Pritom se dakako to njezino samorazu-  
mijevanje ne podvrgava niti leksikologiji niti leksematici, nego čini jedan od njihovih  
bitnih uvjeta mogućnosti uopće. U prvom se slučaju zapada u skolastičku dovršenu  
zgradu pojmova, u drugom u nepodnošljivo nasilje gramatike i normativnoga jezika.  
Tada u oba slučaja, kako bi rekao Martin Heidegger, dobivamo »raketnu tehniku«,  
odnosno izvršenje potpune ravnodušnosti. Jezično blago predstavlja onaj horizont  
iskustva, koji iz budućnosti određuje sadašnje samorazumijevanje ne samo jezika,  
nego i svake znanosti koja nastoji oko svojega pojmovlja. Ni pojam koji je jezično pri-  
kazan ni riječi tog prikaza nisu nikakav puki *desideratum*, *promišljeni iscjedak*, kako  
je to mislio L. Hjelmslev, onoga što bi u leksikologiji moglo imati trajno važenje, nego  
su oni samo poticaj na *ponovno promišljajuće pisanje riječi* (*lexico-graphia*). I sama se  
filozofija u tom smislu ponaša *leksikografski*: ona ne živi od svojih pojmova, nego od  
pokušaja njihova dovođenja do riječi, od utumačivanja i izvršenja smisla.

<sup>60</sup> Usp. o tomu Ž. Pavić, *Philosophia fundamentalis...*, str. 131 i dalje.

<sup>61</sup> E. Rothacker, »Geleitwort«, u: *Archiv für Begriffsgeschichte*, br. 1, Bonn 1955., str. 9.

»Vrijednost« i »važenje« filozofijskih nazivaka može se mjeriti jedino i isključivo prema tomu što oni govore svojem vremenu i u njemu usidrenoj egzistenciji. Iz tog motrišta i samo pitanje etimologiziranja dobiva posebno značenje. *Razmatanje* (explicatio) povijesnih značenja neke riječi nikada ne smjera na pokazivanje zbrke (*bel-bel*), onoga što lingvisti i logičari rado nazivaju ekvivokacijama, već prije svega na mnogostrukost načina čovjekova iskustva svijeta koji su uobličeni u neku riječ ili izjavak. Ili *ontologijski* gledano: to razmatranje postaje posredovanjem *svega*, to nije samo puki razgovor s predajom, već prije svega »stajanje u predaji« (Gadamer) kao u trajnom razgovoru s prošlim, sadašnjim i budućim mogućnostima izvršenja vlastitoga bitka.

Međutim, kada *etimologiziranje* postane izvorom *davanja smisla*, ono postaje ili potpuno besmisleno ili potpuno nasilno. Zadaća je etimologije da otkrije *intencije* i *intendirana značenja*, a ne da ih čini važećima i obvezatnima. Jer u suprotnom slučaju etimologija ponovno postaje metodom tvorbe vječno važećih pojmova i na njima zasnovanih vječno važećih istina. To je i metafizičko i teologijsko »rđavo« naslijeđe naših umišljaja o zbiljnosti koji takav karakter gube samo kada se promatraju kao umišljaji, tj. kao *mogući* načini iskušavanja i imenovanja zbiljnosti. U tim pokušajima postoji samo *konsenzualna adekvacija*, nikada »istina«, budući da je istina ravnodušna prema prosudbi, ali ona jedino *fungira* u zbilji kao prosuđena, tj. kao izvršena na temelju ovog, nužno krivog razumijevanja. Upravo zbog toga ni leksematika ni semantika ne mogu doprijeti do značenja: one u najboljem slučaju mogu smjerati na značenje, budući da ono nije nikakva ni predmetno ni pojmovno određiva danost, već čisto događanje, u kojem se – na razini jezika – uvijek iznova vrši svodenje prostora na vrijeme, gledanja na slušanje, spoznavanja na razumijevanje.

Nazivlje, posebice filozofijsko, nije nikakav »strukovni jezik«, već prije svega pokušaj da u danoj »struci« *terminira* određena spoznaja ili, bolje, određeni način razumijevanja koji smisao razumljenoga »utumačuje« u taj *svoj* jezik. Utumačivanje nije nikakva *falsifikacija* niti *falacija*, nego samo zahtjev za tim da se bude razumljenim u onom tuđem, u riječi.

*Falsifikacija* nastaje tek s činom razumijevanja, odnosno prikazujućega istumačivanja, kada se *Drugi* svodi na *Moje*. Kada svoje vlastito samorazumijevanje nanosim na Drugog, kako bih ukinuo njegovu drugost i time ga učinio razumljivim kao ono što je pripadno horizontu mojega raspolaganja. Čak i sama hrvatska riječ *nazivlje* upućuje na onu vrst intencionalnoga odnosa koja *samo* pokušava imenovati, pri jasnoj svijesti o nemogućnosti potpunoga pojmovnog obuhvaćanja.<sup>62</sup> Ona

<sup>62</sup> Nije beskorisno kazati da su pojam, obujam, ujam i najam one jednakokorijenske riječi koje uvijek iznova upućuju na pljačku, oduzimanje i gospodarenje u smislu potpunoga ukidanja identiteta, bilo stvari ili osobe. Sve te riječi skupa opet vrhune u »riječi« *pojam*.



upravo izbjegava ubojstvo »stvari« u pojmu, njezino vječno važenje kao *Ništa*. Tek nazivlje čuva koliko kontingentnu, toliko i ontologijsku prepoznatljivost imenovanog. Ili, kako bi rekao Hans Lipps u svojoj hermeneutičkoj logici: »Riječ me dovodi do stvari, ali ona mi je ne daje«. Ili još bolje: »Svaka riječ govori iz jedne sredine«, iz jedne situacije.<sup>63</sup>

*Falacija* (naturalistička) nastaje u retardacijskom stavu izricanja koji mnije da je izgovoreno općerazumljivo. Bilo da je formativna ili performativna, ona nikada ne istumačuje ni utumačuje, već samo ističe zahtjev za onom vrstom razumljenosti, prema kojoj je ona u konačnici ravnodušna, budući da se ta razumljenost već unaprijed podrazumijeva u činu razumijevanja. Primjer izričaja: »Ja sam dobar«, najbolje potvrđuje tu retardaciju u odnosu na relaciju: relat (u ovom slučaju: sugovornik) može falacijski kazati samo *Da* (»Ti si dobar!«) i time potpuno neutralizirati svoju mogućnost relacije u odobravajućoj (sebeukidajućoj) retardaciji (*Da*) ili se pak odlučiti za ono *Ne* koje ga odmah baca u *tardaciju* pokušaja odgovora, u *tardaciju* nužnoga krivog razumijevanja u činu pokušaja nijekanja izrečene (falacijske) dobrote.

Ako »svaka riječ govori iz jedne sredine«, kako smo to netom kazali s Hansom Lippsom, onda upravo ta »sredinjujuća« riječ falsifikacijski ukida falaciju, tj. – jednostavno rečeno – sam izričaj »Ja sam dobar« dovodi u središte one vrste pozornosti, pred kojom dobrota mora biti potvrđena, tj. pred kojom falacija nema više nikakve mogućnosti da bude neobvezatnom, tj. da ostane verbalnom, da posluži kao puka odgoda za – opet verbalnu – falsifikaciju. U »sredinjujućoj« riječi – sukladno njezinoj pojavi u zbilji – ukidaju se dakle i falacija i falsifikacija – ostaje samo izvršenje dobrote, nikakvo znamenovanje i imenovanje, već isključivo izvršenje. Gledom na filozofijsko nazivlje to znači: termini filozofijskoga jezika, ako ga smijemo tako nazvati, terminiraju samo kao zbiljske »podbode« i »podmitnice« koliko promišljanja, toliko još više i izvršavanja – i to u horizontu potpune falsifikacije. – Posebice kada (ne samo hermeneutički) u obzir uzmemo činjenicu apsolutne nemogućnosti razumijevanja onoga što su npr. Grci mislili pod *physis*, a Latini pod *natura*, ili Hrvati i Slovenci pod *poviješću* i *zgodovinom*.

*Tvorba pojma* iz koje ne govori tvorac, već sebi samome dostatni i jedino samome sebi razumljivi pojam, nikada neće – ni u leksikografskom ni u općeljudskom smislu – dospjeti do riječi koja bi taj pojam mogla učiniti ne samo razumljivim, već poticajem i »mîtom« da se taj pojam uopće pokuša razumjeti. Ili drugačije rečeno: znanstveno ili bilo koje drugo nazivlje ne živi od svoje »znanstvenosti«, nego od svoje *životosvjetovne značajnosti*.

<sup>63</sup> Usp. o tomu H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, u: *Werke II*, hrsg. Von E. von Busse, Frankfurt am Main 1977., str. 13 i dalje.

**DER HERMENEUTISCH-LOGISCHE ASPEKT DER  
BEGRIFFSBILDUNG IN SEINER  
LEXIKOGRAPHISCH-ENZYKLOPÄDISCHEN BEDEUTSAMKEIT**

**Željko Pavić**

Lexikographisches Institut Miroslav Krleža, Zagreb

**ZUSAMMENFASSUNG:** In diesem Beitrag versucht der Verfasser, die Grundfrage des Verhältnisses zwischen der Begriffsbildung, dem Sinn, der Bedeutung und ihrer sprachlichen Darstellung zu problematisieren, um im lexikographisch-encyklopädischen Sinne zu zeigen, dass die *Begriffsbildung*, aus der nicht der Bilder selbst, sondern nur der sich selbst genügende und sich selbst verständliche Begriff spricht, zum Wort – weder im lexikographischen noch im allgemeinmenschlichen Sinne – nie gelangen wird, zu einem Wort, das imstande ist, diesen Begriff nicht nur verständlich, sondern auch zu einem Anstoß, zu einer »Stechung« zu machen, diesen Begriff überhaupt verständlich machen zu versuchen. Oder, anders gesagt: Die wissenschaftliche oder irgendwelche Begrifflichkeit lebt nicht von ihrer »Wissenschaftlichkeit«, sondern von ihrer *lebensweltlichen Bedeutsamkeit*. Durch die Analyse der sprachbegrifflichen Leistungen der Heiligen Schrift, des Korans, Hobbes, Kants und insbesondere Wilhelm von Humboldts, wollte der Verfasser die Wichtigkeit besonders auf die Möglichkeitsfrage der Begriffsbildung legen – und zwar hinsichtlich einer sehr anspruchsvollen Aufgabe des enzyklopädisch-lexikographischen Versuchs, jeden solchen Begriff als die »Bestechung« und »Stechung« zur Geltung zu bringen, als »Anstoß« schlechthin für das jede künftige Lesen und Untersuchen dessen, was in diesen Enzyklopädien und Lexikographien enthalten ist.

**Schlüsselworte:** *Begriffsbildung, Enzyklopädie, Lexikographie, Sprache, Wort, Sinn, Bedeutung, Biblische Sprachauffassung, Kant, Hegel, Humboldt*