

Željko Pavić, Zagreb

»Hermeneutička logika« i teorija razumijevanja kod Gustava Gustavovića Špeta

1. »Das Worten des Lebens« – Događanje života kao riječi

»Das Worten des Lebens« – ova »riječ« Lea Weisgerbera mogla bi fungirati kao jedan od najboljih iskaza o onom hermeneutičkom kod onih filozofija koje su smisao svojega tumačenja svijeta crpile iz neposrednog »izvršenja egzistencije« i živjele od tih egzistencijalnih značajnosti koje se očituju već egzistencijelno. Te iz samoga života izrastajuće filozofije nisu nikakve »filozofije«, već jedno uvijek trajuće *filozofiranje*, npr. u smislu Karla Jaspersa, koje ono svoje uvijek trajuće iskušava i skupa živi samo u životu koji se događa u značajnostima i pogođenostima i koje upravo time prevladava to *Svoje* onog *Vlastitog*. »Das Worten des Lebens« ne znači dakle nikakvo puko ukidanje života u mrtvim, beznačajnim riječima kao znakovima, njegovo »ideelno« opstojanje u jeziku (Hegel), već sebezgušnjavanje života u riječi koja nas podsjeća na to da smo u jeziku kod kuće u životu. Život riječi nije neki »stav«, sud ili iskaz – to najbolje pokazuje neki pjesnički stih –, već *odgovorni* život koji premašuje svaku »istinitost« nekog (logičkog) stava zato što on nešto poput jednoga stava omogućuje tek sa zgušnjavanjem smisla u riječi. »Das Worten des Lebens« izmiče se stoga svakom razumijevanju života koje je do riječi dovedeno kao do pojma i koje sam život čini jednom »funkcijom« ili prolaznom »postajom« sebe-poimajućega poimanja.

»Das Worten des Lebens« predstavlja izraz jedne egzistencijelne nevolje koja sam život prisiljava na to da samoga sebe dovede do riječi kako bi samome sebi postao svijetlim i razumljivim.

To hermeneutičko ovoga filozofiranja ne sastoji se dakle u nekom »tumačenju riječi«, već najprije i izričito u jednom samotumačenju života koje se događa kao neizbježno izvršenje života, u kojemu naše djelo i propust govore i odgovaraju, gdje se radi i o glavi i o ovratniku. »Filozofijska hermeneutika« – kao npr. i teologijska – nastala je iz iskustva nepodnošljivosti onog znânog, svjesnog i samorazumljivog, iz onoga što je u povijesti zahitjevalo nadvremeno značenje. Bez tog oživljavajućeg, tumačećeg suizvršenja života, zbiljnost skrućena kao riječ bila bi mrtva. Biblija je npr. mrtva ako nema nikakvog novog pisma Biblije, koji je svojim životom piše iznova i time je upravo potvrđuje, kao što je to jasno uvidio Schleiermacher. Stoga to hermeneutičko »das Worten des Lebens« znači uvijek trajuće oživljavanje zbiljnosti koja je jednom zgusnuta u riječ što je kao po-sebi-bivstvujući tekst postala beživotnom, zbiljnosti koja je time u mojemu vlastitomu životu postala riječju koja život zasniva kao smislen.

Bez tog izvršenju primjerenog »događanja riječi«, sam je život bezglaslan. Taj povratak od riječi k faktičnom životu, koji je filozofijska hermeneutika

dovela do važenja s tim razumijevanjem zbiljnosti, predstavlja jedan korak natrag i to iza onog znânog koje je u svojoj znânosti i u svom nadvremenu značenju postalo nepodnošljivo. Hermeneutika nudi jedan izlaz, u kojemu transcendentalna subjektivnost udara na svoje granice koje joj pokazuju da iz nje ne proizlazi ništa drugo nego ona sama, odnosno njezina »u-obrazilja« o zbiljnosti koja je konstituirana iz nje. Hermeneutika je utoliko jedna vrsta ljeikovite (samo-)terapije koja transcendentalnu svesubjektivnost fenomenologije – npr. jednoga Husserla koji posebice u svojoj srednjoj fazi vjeruje u to – liječi od toga da ona sebe konstituira sebe kao cjelokupnu zbiljnost i da nakon te konstitucije vodi razgovor samo sa sobom, poput apsolutnoga duha koji na kraju Hegelove *Fenomenologije* samome sebi kaže da je on cjelokupna zbiljnost.

Glasoviti bosansko-hrvatski pisac, dobitnik Nobelove nagrade Ivo Andrić, u svojoj knjizi *Znakovi pored puta* vrlo plastično opisuje tu nepodnošljivost ovog transcendentalnog solipsizma: on sjedi na bosanskoj obali Drine, u sada od Srba osvojenom i uništenom Višegradu. Sjedi na brijeгу. U Višegradu Drina teče kroz jedan sklop koji kako na bosanskoj tako i na srbijanskoj strani dovodi do razgovora sama brda – *i to samo njih!* Najednom uzviku: »Ja, Ja, samo Ja...« Nakon nekoliko sekundi s druge strane obale dolazi odjek: »Ti, Ti, samo Ti!« Odjek njegova nepodnošljiva Ja kao »Ti« koji u tom sklopu, nad rijekom Drinom i nad cijelim Višegradom, fungira kao jedina zbiljnost. »Ja, Ja, jedno nepodnošljivo Ja!« Nitko Drugi, nikakva zbiljnost, nikakav smisao.

U vremenu koje cjelokupni svijet u njegovu *holon*, što se danas nazivlje »globaliziranje«, dovodi do (vječnog) iščezavanja i zašućivanja – postavlja se naravno sâmo od sebe pitanje, ima li u tom ne više »oskudnom« već vremenu koje potpuno pustoši život – i to s čistim oslobađajućim užitkom –, još uvijek smisla u »usta« još jednom uzeti tu logiku (za-)okruživanja koje je čak sâmo ono apsolutno učinilo nečim partikularnim, koje je sve, kako opće tako i individualno, tako *sravnalo* da nakon toga postoji još samo pustinja koja se širi (Heidegger). *Zaokruženim* je postao i naš razgovor i to naročito onda kada je zaokružen kao neko ganjanje uokolo sa sobom.

Ali mi uvijek iznova moramo, lišeni riječi, uzimati u oslov tu »logiku« zaokruženog okruživanja i pravljenja okruženja i to ne zato što želimo sve opkoliti i okružiti – kao što se to dogodilo u Sarajevu –, već samo zato što još uvijek slutimo, osjećamo, čujemo i vidimo ono što još nije okruženo i što nas oslovljava kao naš jedini izlaz iz te okruženosti. To je jednostavno jedan nikad do samoga sebe došli život, sreća bijede bitka-u-okruženju koji bijedu iskušava kao jedini uvjet mogućnosti svoje sreće, kao jedino pribježište koje uvijek iznova pokušava pobjeći pred tim »demokratiziranjem« posredstvom onog zaokruženog holona i to s onu stranu svakog »oslobođenja«. Bože, molim te, više me ne oslobađaj! Ja sam i ovako zahvalan, jednostavno zato što sam ubačen i bačen!

»Ja sam život koji želi živjeti, usred života koji želi život.«¹

Sa samozaboravom, koji se ima zahvaliti »etici« kao temeljnom načinu postajanja života holonom, odnosno okruženim, ta je »volja« prognana iz samoga života i ujedno opet postala logičkim i metafizičkim problemom. Da bi se živjelo »usred« života, najprije se mora ta »etika« promatrati *logički* i *metafizički*, odnosno ona se mora poradi samoga života prokleti i prognati iz života. I upravo ono što su Gustav Gustavovič Špet, Georg

Misch i, ne naposljetku, Hans Lipps označili kao »hermeneutičku logiku«, dobiva stoga još uvijek smisao koji život usred života, koji nadmašuje i – kako Kant običava kazati – »prelijeće« sve nadvremene rezervate onog *Jednom-za-svagda*² izvršenog i dovodi do onog (kao jedino demokratski funkcionirajućeg) skončavanja smisla u uvijek trajućem Sada-i-Ovdje mojega Ja, konstituiranog posredstvom Drugog i drugih, ali sada tako da niti taj Drugi koji kroz mene dolazi do samoga sebe niti Ja sâm ne ide kao »talac Drugog« (Lévinas) 40 dana kroz *transcendentalnu* pustinju. U tom se povratku pustinja više ne širi, nego se *sabire* (λογου) u jednoj »etici«, koja nakon tog ne-lošeg putovanja, kao što je to pokazao Bloch, iskušava da ona nije nikakva etika, već samo logičko-metafizički holon vrijednosti koje su konstituirane iz nje. S uzimanjem u oslov »hermeneutičke logike« ne smjramo dakle na to da razvijemo neku »etiku« koja proizlazi iz toga, već sasvim obratno: time želimo svaku dosadašnju »logiku«, »metafiziku« i »etiku« učiniti *hermeneutički* relevantnom, tj. »odgovornom«, što je Jaspers sa svoje strane i s dobrim razlozima označio kao »krivičnu odgovornost« (Haftung).

Takozvana »hermeneutička logika« susreće se naročito oblikovanom kod trojice filozofa, naime *najprije* kod ruskoga fenomenologa Gustava Gustavovića Špeta, odnosno u njegovu posthumno objavljenom djelu *Hermeneutika i njeni problemi* iz 1918. godine,³ kod Georga Mischa, koji dolazi iz Diltheyeve škole filozofije života,⁴ i u bitnome kod Husserlova, prerano na ruskom frontu poginuloga Hansa Lippsa, koji je ovu kovanicu doveo do uobličene »teorije«.⁵ Stoga je također razumljivo da se njihove pozicije razlikuju s obzirom na to što »hermeneutička logika« znači za svakoga od njih, premda po mojemu sudu sva trojica ciljaju u istom pravcu.

Svatko je od njih na svoj način pokušao kritički sjediniti dvije sestre iste nevolje, hermeneutiku i fenomenologiju, te time onu nepodnošljivost učiniti podnošljivom ili, bolje rečeno: dovesti do vremenskoga važenja ono nadvremenski važeće i to tako da to ono podnosi račun pred tom vremenitošću. Bez tog životno-izvršnog dovođenja-do-važenja hermeneutika je mrtva, a fenomenologija »protusmislena«. To je uvidio već Schleiermacher, koji aludira na apostola Pavla, u primjeru uvijek novog pisca Biblije,⁶ zbog

1

Albert Schweizer, »Das Problem des Ethischen in der Evolution des menschlichen Denkens«. Rede gehalten vor der Académie des Sciences Morales et Politiques zu Paris am 20. Oktober 1952. U: *Albert Schweitzer: Genie der Menschlichkeit*, priredili Stefan Zweig, Jacques Feschotte i Rudolf Grabs, Frankfurt a.M./Hamburg 1955., str. 237.

2

Usp. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 2¹⁹⁹¹.

3

Usp. G. G. Špet, *Hermeneutik und ihre Probleme (Moskau 1918)*, aus dem Russischen übersetzt von E. Freiburger und A. Haart, ur. A. Haart i R. Daube-Schackat, Freiburg/München 1993. Ubuduće se navodi kao »HuP«.

4

Vgl. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt 1929.; *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, Freiburg/München 1994.

5

Usp. posebice H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, ur. E. v. Busse, Frankfurt a.M. 4¹⁹⁷⁷. O tomu također: Ž. Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., str. 255–301.

6

Usp. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799., u: *Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Bd. 2: »Schriften aus Berliner Zeit 1796–1799«, ur. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984., str. 207.

čega bi se njegova vlastita hermeneutika trebala razumjeti sasvim drukčije nego što je to do sada, posebice kod Heideggera, bio slučaj: naime, ne kao metoda (tumačenja Pisma), već kao *μετα-οδος* u izvornom smislu, tj. kao nužnost *stupanja* na jedan put života, kao nužnost donošenja odluke koja je uvjetovana baš tim putem. Ona se, ne naposljetku, pokazuje i kao nužnost da se na temelju razumijevanja životno-važnih pogodnosti ide *tim* putem a ne nekim drugim, u *fenomenologijski* jasnoj spremnosti da se preuzme odgovornost za to intencionalno po-stupanje.

2. Špetova »radikalna revizija« dosadašnjih zadaća logike

U povijesti »hermeneutičke logike« ona je uvijek iznova i najprije bila povezivana s imenima Geoga Mischa i Hansa Lippsa.⁷ Tek su novija istraživanja pokazala da se ta kovanica – nasuprot mišljenju Otta Friedricha Bollnowa⁸ – susreće u već spomenutom, posthumno objavljenom spisu Gustava Gustavovića Špeta, *Hermeneutika i njezini problemi*, gdje on ne pokušava grubo suprotstaviti i međusobno izigrati logiku i hermeneutiku, nego upravo pokazati kako bi svaka »logička i gramatička analiza« trebala biti »hermeneutički relevantna«.⁹ U tom smislu Špet potvrđuje radikalnu neovisnost hermeneutike o logici i to tako da ona nije posredovana logikom, već kao »komunikativno« izvršenje života biva posredovana samim tim izvršenjem, tj. samu sebe izgrađuje kao jednu »logiku komunikacije«.¹⁰

Pritom se primjećuje da Špet u svojoj »hermeneutičkoj logici« ne pledira za neko umijeće tumačenja ili za umijeće razumijevanja, nego želi razviti jednu »logiku komunikacije«, koja u sebi obuhvaća oboje. Pritom nije bitno, radi li se o komunikaciji s nekim tekstom, s poviješću kao predajom i kao događanjem onog prošlog koje nas oslovljava u našoj sadašnjosti i koje određuje našu budućnost, ili pak s Drugim (Bog, bližnji, svijet).

»Komunikacija« sugerira da »ideja« hermeneutike i njezin način postavljanja pitanja nisu nastali iz potrebe za nekom *dicta-clara-et-distincte*-metodikom onog dogmatski *Jednom-za-svagda-kazanog* i *istumačenog*, što je npr. katolička teologija i, posebice, njezina egzegetska dogmatika uvijek iznova htjela *zaokružiti*, nego iz nužde da se uvijek iznova sporazumijevamo o tomu, što znači i što je značila riječ kao »komunikativni znak«.¹¹ To je sporazumijevanje koje ne pretpostavlja nikakav prisiljavajući konsenzus navodno besprisilne komunikativne pragmatike jednoga Jürgena Habermasa, nego upravo polazi od toga da je ova, na sporazumijevanje »prisiljavajuća« uloga riječi u komunikaciji nužni uvjet ne samo svake transcendentarno-intersubjektivne pragmatike nego i onih načina postavljanja pitanja koji razbijaju taj pragmatički prisiljavajući okvir i daleko ga premašuju. Inače bi se bilo osuđenim na »socijalni bitak« one pragmatike. »Komunikativni znak« upravo je ono što prevladava znakovni karakter riječi i njezino »psihologijsko« tumačenje. U »komunikaciji« nastaju, naime, ona hermeneutička pitanja koja stoje »u tijesnoj povezanosti s pitanjima retorike, gramatike i logike, te s druge strane s praktičnim potrebama pedagogike, filozofije morala i čak politike«.¹² Hermeneutička uloga riječi kao komunikativnog znaka stoga premašuje i onu kod Špeta zahtijevanu »semasiologiju«, zato što sam konkretni život uvijek iznova postavlja nove zadaće što sve ove logičke, retoričke, moralno-filozofijske i druge potrebe i druge potrebe podvrgava jednoj »reviziji« koja njihove vlastite »regionalne« uvide provjerava i destruiira u pogledu na svijet povijesti i svijet života. Ta »revizija« nije dakle ništa drugo nego činjenje hermeneutički relevantnim tih regionalno

stečenih istina. Ona je »radikalna« zato što povijesno-genetički kao i sa stajališta filozofije svijesti želi osvijetliti ta logička i moralna pitanja na temelju vodećega pitanja o »temeljima svega egzistirajućega i, naposljetku, o samome bitku«.¹³

Polazeći od te dvostruke Špetove namjere da ideju hermeneutike razvije *sadržajno-povijesno* i *radikalno-revizionistički*, najprije ćemo uzeti u razmatranje njegovo razumijevanje Schleiermacherove i Diltheyeve pozicije, kao i njegovo shvaćanje »fenomenologije uma«, koju je već u *Idejama I* razvio njegov »učitelj« Edmund Husserl, kako bismo iskusili kako Špet, usvajajući njihove pozicije ili odvajajući se od njih, oblikuje svoje vlastito razumijevanje hermeneutike. Potom bi se trebalo razviti njegovo shvaćanje »historijskog« i »semasiolologijskog« razumijevanja kao dvije bitne sastavnice njegove teorije razumijevanja, kako bi se na koncu pokazalo kako Špet promatra nove zadaće hermeneutike i što bi u konačnici mogla značiti kod njega tematizirana »hermeneutička logika«.

3. Ontologijski fundamenti »hermeneutičke logike«

Preskačući cjelokupnu povijest hermeneutike, u koju ćemo ući drugim svezama što se tek trebaju obraditi i čije postaje Špet detaljno prikazuje od njezinih početaka, najprije dospijevamo do Schleiermachera i to iz jednog, za Špeta krajnje uvjerljivog razloga:

»Nitko nije zadaće hermeneutike tako duboko razumio, njezin sadržaj tako tankočutno i elegantno analizirao kao Schleiermacher, čiji radovi u tom odnosu stoje na do danas nenadmašenoj razini.«¹⁴

No, premda je ta hermeneutika »oslobođena općepoznatih istina i zajedničkih mjesta«,¹⁵ ona po Špetu pati od jednog temeljnog nedostatka: *problem razumijevanja reducira se na problem interpretacije*.¹⁶ Stoga on »pretjerivanjem« smatra Diltheyevu tvrdnju da je upravo Schleiermacherova teorija razumijevanja dala ona »pravila« obvezujuća za samu interpretaciju.

7

Usp. o tomu: F. Rodi, »Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie: Georg Misch, Hans Lipps, Gustav Špet«, u: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserl*, ur. C. Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt a.M. 1989., str. 356; također: G. Kühne-Bertram, »Logik als Philosophie des Logos«, u: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXXVI, 1993.

8

Vgl. O. F. Bollnow, *Hermeneutik II*: »Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps«, Freiburg/München 1983., npr. str. 268 i naredne.

9

HuP, str. 154.

10

HuP, str. 155.

11

Usp. HuP, str. 43.

12

HuP, str. 43.

13

Usp. HuP, str. 43, bilješka 1.

14

HuP, str. 145.

15

HuP, str. 146.

16

»On je, drukčije rečeno, učinio istu grešku kao i Ast, premda su posljedice bile drukčije primjetne nego kod ovoga. Schleiermacher želi navlastito heurističke zadaće razdvojiti od logičkih ili, točnije rečeno, od 'retoričkih' zadaća. No on ipak ne povlači nikakvu jasnu granicu između interpretacije i razumijevanja i na razumijevanje prenosi ono što se odnosi na interpretaciju. Time on pred samim sobom prije svega skriva ono što se u analizi razumijevanja mora otkriti kao ono što mu originarno pripada.« (HuP, str. 146)

Špet naime želi pokazati da hermeneutika duha i smisla ne predstavlja nikakav »element« hermeneutike, već obratno, da upravo to duhovno razumijevanje daleko premašuje okvir tumačenja riječi, inače bi problem razumijevanja zbilja bio sveden na problem interpretacije. I drugo: Schleiermacherovo univerzaliziranje interpretacije govora kao glavnoga objekta njegove hermeneutike upravo je u opasnosti da razumijevanje smisla učini ovisnim o interpretaciji riječi. Pritom Špet polazi od jedne, po mojemu sudu, pogrešne pretpostavke da kod Schleiermachera objekt razumijevanja sačinjavaju samo »pismeni« i »usmeni« govor, pri čemu se potpuno previđaju druge objektivacije duha koje su također bitno sukonstitutivne za divinacijsku naknadnu konstrukciju smisla. Schleiermacher naime želi u svojoj hermeneutici imati posla ne samo s govorom nekog »drugog« nego s cjelokupnim čovjekom, i stoga važi:

»Čovjeka se već mora poznavati kako bi se razumio govor, a ipak ga se treba upoznati tek iz govora.«¹⁷

Jezično upoznavanje čovjeka ne znači nikakvo »jezično fiksiranje« razumijevanja, kako to tvrdi Špet, već samo to¹⁸ da jezik nudi jednu nit vodilju, na temelju koje pristupačnom postaje cjelina čovjeka. I s druge strane: orijentiranje na jezik ne znači nikakvu usmjerenost teorije razumijevanja na »logičke komponente« jezika i tumačenja riječi, već upravo obratno: te »logičke komponente« proizlaze kod Schleiermachera tek iz njegove teorije znanja kao teorije *dijaloški* posredovanog znanja, tako da sâmo razumijevanje ne stoji ni pod kakvim »logičkim« kanonom i time ni pod kakvim pravilima interpretacije, nego svoj smisao crpi upravo iz tog »dijaloga« i međuljudskog susreta. Schleiermacher stoga ne previda »kognitivnu ulogu razumijevanja«¹⁹ zato što se »svako razumijevanje nekog danog govora [temelji] na nečem ranijem od obje vrste – na prethodnom poznavanju čovjeka, na prethodnom poznavanju predmeta«.²⁰ Da bi se to pojnilo, u razmatranje bi se trebao uzeti cjeloviti Schleiermacherov nauk o čovjeku, što ovdje naravno ne možemo učiniti.²¹ »Kognitivna uloga« razumijevanja ne proizlazi dakle iz »logičke funkcije spoznaje«,²² koja pada na stranu interpretacije, već obratno: tek prethodno poznavanje čovjeka *određuje* ne samo naše ophođenje s njim već istodobno (moguća logička) pravila interpretacije njegovih izjava.

Špet točno uviđa Schleiermacherovu namjeru da hermeneutiku učini *filozofijskom*, ali se istodobno pita: kako se ta zadaća može izvršiti? On dakle njegovu hermeneutiku promatra izvan konteksta njegove teorije znanja, zbog čega je za njega Schleiermacherova teorija razumijevanja tako problematična. Stoga on u drugom koraku vrši izjednačavanje Schleiermacherove hermeneutike s »kompozicijom« kao »umijećem riječi«,²³ što ga uvjerava u to da se kod Schleiermachera pretežito radi o umijeću tumačenja, ne istodobno i o umijeću razumijevanja, pri čemu »retorika« opet postaje paralelna hermeneutici. Supripadnost hermeneutike i retorike ne počiva na supripadnosti umijeća tumačenja i riječi, već najprije i bitno na supripadnosti mišljenja i govorenja, pri čemu se onda razumijevanje pojavljuje kao »preokretanje« govorenja u misaone odnose koje se stoga direktno odnosi na dijalektičku i psihološku teoriju mišljenja i jezika, zbog čega se hermeneutika ne razdvaja od retorike. Ono filozofijsko Schleiermacherove hermeneutike počiva, dakle, upravo na činjenici da Schleiermacher govor promatra *samo* kao »izvanjsku stranu mišljenja«, zbog čega »umijeće mišljenja« nužno ima prvenstvo pred »umijećem govorenja«,²⁴ i upravo se u

tom smislu treba sagledati, zbog čega jedna takva hermeneutika mora najprije ispuniti onu »kognitivnu ulogu« koju joj Špet upravo odriče.²⁵

Ali Špet s pravom vidi krug između razumijevanja nekog danog (komponiranog) govora i prethodno dane (logičke) strukture govora, koji nerazumijevanje ima kao svoj temeljni faktum, zato što onaj tko razumijeva i onaj tko govori uvijek drukčije razumiju prethodnu danost jezika, njegovu logičku i gramatičku strukturu, što počiva ne samo na kontingenciji govornika i slušatelja već ujedno na karakteru svakoga jezika da se diferencira i da se uvijek iznova individualizira.

»Izvornost razumijevanja« ne sastoji se u njegovoj pukoj receptivnosti nekog danog govora, nego prije svega u njegovu suizvršujućem činu: ono što se čulo služi kao smisaona nit vodilja vlastitoga izvršenja života i ono zbog svoje individualne i istodobno nužno krivo razumljene kompozicije prevladava svaku prethodno danu logičku formu. Stoga Špet sa Schleiermacherom uviđa da »hermeneutička relevantnost« tih analiza ukazuje na to da »gramatička i logička analiza [mora] biti hermeneutički relevantna.«²⁶ »Hermeneutička relevantnost« tih analiza upućuje na to da hermeneutički tijek razumijevanja ne proizlazi iz logičkih i gramatičkih pravila, već sasvim suprotno, da su hermeneutici kao istovremenom »preokretanju« mišljenja i govorenja jednog u drugo »principi« i mišljenja i govorenja mnogo bliži nego logici i gramatici.²⁷ I sada dolazimo do odlučujuće točke na kojoj se pokazuje značenje Schleiermacherove hermeneutike za samoga Špeta: budući da hermeneutika nije nikakva »puka rezonancijska komora za logiku i gramatiku«,²⁸ nego – upravo obratno – svojom »kognitivnom« funkcijom razumijevanja daje za logičku i gramatičku analizu načela mišljenja i ispravnog govorenja, ona prethodi logici i gramatici i to tako da tek ona dovodi do važenja njihove spoznaje. I s druge strane: budući da hermeneutika »nije posredovana logikom«,²⁹ ona ujedno mora razviti svoju vlastitu logiku koja se bavi »unutarnjim prispijećem« razumijevanja, dakle procesom, u kojemu ono što se treba razumjeti, tekst ili neki bližnji, dolazi do razumije-

17

F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle, Heidelberg 21974., str. 44. – Ubuduće se navodi kao HK.

18

Usp. HuP, str. 148.

19

Usp. HuP, str. 148.

20

HK, str. 46.

21

Usp. o tomu npr. A. Arndt, »Friedrich Schleiermacher. Erfahrung und Reflexion«, u: *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, ur. F. Decker i J. Hennigfeld, Würzburg 1992., str. 81–94.

22

HuP, str. 148.

23

Usp. HuP, str. 152.

24

Usp. HK, str. 76.

25

»Tako od sada ostaje nerazjašnjenim načelno pitanje o odnosu hermeneutike prema filozofiji i njezinim filozofijskim, posebice logičkim osnovama.« (HuP, str. 152–153) Budući da Špet uopće ne uzima u oslov odnos između dijalektike i hermeneutike, razumljivo je zbog čega je to pitanje za njega ostalo nerazjašnjenim.

26

HuP, str. 154.

27

»A ta se blizina pokazuje upravo u njezinu načelnom interesu za razumijevanjem koje joj u svojoj biti predznačuje njezine vlastite i originalne zadatke.« (HuP, str. 154) Razumijevanje daje hermeneutici njezine »principe« koji su mjerodavni i za interpretaciju, tako da opet ne može biti nikakvog govora o redukciji razumijevanja na interpretaciju.

28

HuP, str. 154.

29

HuP, str. 154.

vajućega očitovanja i to tako da sâm to očitovanje važi kao nit vodilja razumijevanja. Samo u tom smislu ovu se uputu može promatrati kao neki »princip« koji logika više ne može previdati, nego ga mora obraditi kao svoj predmet. Tu logiku, koja samu tradiranu logiku stavlja pred nove zadatke, Špet sada naziva »hermeneutička logika«. ³⁰ Ona je logika predrefleksivnoga iskustva mišljenja zato što nit vodilja koju ona slijedi upravo proizlazi iz neukidivog kruga između jezično i životosvjetočno uvjetovanog predrzumijevanja onoga koji razumijeva i njegova Drugog koji se treba razumjeti, koji također govori i misli iz svog vlastitog svijeta. I upravo u tom krugu pokazuje se nedostatnost svake prethodno dane logičke, odnosno pojmovne konstrukcije koja se uvijek iznova prevladava u tom kruženju razumijevanja. Ono hermeneutičko ovoga kruga počiva na kružnosti samoga života, koji svojim neposrednim izvršenjem ukida i premašuje svaku svoju ukočenu formu. »Hermeneutička logika« proizlazi, dakle, iz aporetike života koji uvijek iznova pokazuje ono nedostatno svake dosadašnje logike i koji je stavlja pred zadaću da bude *hermeneutički, odnosno životno relevantna*. Ona, dakle, mora natrag od čistoga mišljenja k životu, od poimanja natrag k razumijevanju, od pojma natrag k riječi (Gadamer). »Principijelne osnove« jedne tako fundirane hermeneutike ne leže dakle ni u kakvoj formalnoj regionalnoj znanosti, nego u povijesnom životu samoga čovjeka koji mu uopće daje pravo da uopće može razumjeti i interpretirati. ³¹ Špet sa Schleiermacherom – također ranije nego Gadamer – uviđa da na tu »hermeneutičku logiku« nije primjenjiva nikakva prirodosnastvena logika, tako da je problem metode u hermeneutici doduše paralelan problemu metode prirodnih znanosti, ali on proistječe iz jednog drugog izvora, u kojemu se radi o životnoj istini i njezinu smislu. ³² Taj hermeneutički problem metode Špet univerzalizira do tvrdnje da bi »hermeneutička logika« trebala postati logikom duhovnih znanosti, da bi sve empirijske duhovne znanosti trebala učiniti hermeneutički, odnosno *filozofijski relevantnim*, kako bi ih učinila prozirnim i svjesnim njihove »principijelne osnove«. »Logika interpretacije«, kako Špet također naziva svoju hermeneutičku logiku, ne traga ni za kakvim nadvremenski važećim istinama, nego za istinama koje u sadašnjem čovjekovu tubitku imaju svoje značenje i životnu značajnost.

Hermeneutička metodika potrebuje normalno logičku ili gramatičku »kompetenciju«, ali ta kompetencija ne počiva na čisto logičkom i gramatički reflektiranom znanju, već upravo u ukorijenjosti čovjeka u njegovu životnom svijetu, premda se i ovdje opet uspostavlja krug između čistih logičkih i gramatičkih formi i samoga razumijevanja:

»Da bi se to razumjelo, mora se moći iščitati (ili odslušati) logička (kao i gramatička i uopće formalna) struktura, ali da bi se moglo logički prikazati, mora se biti u stanju razumjeti.« ³³

Sposobnost iščitavanja i odslušavanja formalne strukture uopće, znači posjedovati sposobnost formalnoga mišljenja i govorenja tako da ono mišljeno ili govoreno postane pojmljivo priopćivo. Ali, s druge strane, logički prikaz pretpostavlja razumijevanje, u kojemu ta formalna struktura postaje ispunjena smislom i značenjem. To razumijevajuće »preokretanje« čisto logičke strukture, koja teži za nekim nadvremenim važenjem, u ne-čistu povijesnu (vremensku) zbiljnost – upravo je zadaća hermeneutike koja time uvijek iznova ukida i uspostavlja onaj krug. Jedna tako razumljena hermeneutika nema dakle posla s čisto logičkim, nego s *ontologijskim* formama koje »pripadaju svakom sadržaju, kako sa strane razumijevanja tako i sa strane

prikazivanja«. ³⁴ Taj »ontologijski obrat« hermeneutike, što ga ovdje izvršuje Špet, ukazuje na to da hermeneutička pitanja imaju svoj korijen u ontologijskoj strukturi čovjekova tubitka, zbog čega se na njih ne može odgovoriti logičkim ili gramatičkim putem. »Ontologijske forme« nisu nikakve puke forme, već temeljni načini na koje čovjek uopće misli, govori, razumije i prikazuje, polazeći od vlastitoga iskustva svijeta u cjelini, Drugog i samoga sebe na niti vodilji njihove smisaone samodanosti. »Transcendentalnost« jednog takvog postupka sa svoje je strane samoootuđenje razumijevajućeg najprije posredstvom prethodno danog jezika kojim on sam govori i koji ga otuđuje od njega kao individualnog, a zatim posredstvom govora Drugog ili nekog tuđeg teksta, koji u riječi tog teksta učitava i intendira svoj vlastiti smisao. S obje strane, kako kod govornika tako i kod onoga tko razumijeva, uspostavlja se istovremenost receptivnosti i spontanosti: dok govornik promatra svoj vlastiti govor kao nešto što je otuđeno posredstvom jezika, kao objekt svojega razumijevanja, onaj tko razumijeva ima posla s dvostrukim otuđenjem, kako s onim tuđim prethodno danoga jezika tako i s tuđošću tuđega govora. Obojica istovremeno stoje pred zadaćom razumijevanja i interpretiranja. U tom se istovremenom izvršenju prikazivanje pojavljuje kao ukidanje tog kruga, kao povratak k samome sebi putem interpretacije koja nije nikakva interpretacija Drugog, već interpretacija vlastitoga razumijevanja, jedan egzistencijelni samoprikaz, u kojemu sada obojica fungiraju kao neukidive individualnosti.

I upravo to pitanje o *hermeneutičkoj* konstituciji osobe Špet nalazi postavljenim kod Diltheya. Špet, naime, smatra da se Dilthey bavi »pitanjem o *znanstvenoj spoznaji osobe*«, odnosno pitanjem, da li bi se »'naknadno razumijevanje' (urazumanie) onog individualnog moglo podići na razinu objektivnosti«, ³⁵ čime bi se trebala prevladati ona principijelna neukidivost individualnosti i njezina samoprikaza Schleiermacherove hermeneutike? Taj postupak čini po Špetu »objektom« Diltheyeve hermeneutike samo »priopćavajuću osobu«, ali ujedno ne i samo priopćenje. Sam razumijevajući ne može sa svoje strane razumjeti samoga sebe bez tog odnosa na Drugog. Već u tomu Špet vidi prijeteću mogućnost da se zapadne u psihologizam. ³⁶

Prilikom ovog »objektiviranja« ne radi se o izvanjskom, već najprije o »unutarnjem iskustvu«, za koje sve izvanjske čovjekove manifestacije fungiraju samo kao znaci onog unutarnjeg. Premda su ti znaci sasvim različiti, samo je jezik pravi medij tog »unutarnjeg«, tako da Diltheyevo umijeće tumačenja dobiva »upravo u interpretaciji pisanih spomenika svoju središnju točku primjene«. ³⁷ Ova zarobljenost hermeneutike tekstem, za Špeta već unaprijed sugerira nužno prvenstvo interpretacije pred razumijevanjem,

30

HuP, str. 154 i 155.

31

»Njih ne daju ni logika ni gramatika, niti je daju povijest ili filologija kao takve, premda ti stavovi mogu rezultirati iz rada ovih disciplina kao empirijska zapažanja ili kao uopćavanja.« (HuP, str. 154)

32

»Moje suprotstavljanje principa i logike prirodnih znanosti, s jedne strane, i historijskih znanosti, s druge strane, jasno ukazuje na odgovarajuću situaciju hermeneutike, na situaciju koja je paralelna 'problematici' metode prirodnih znanosti.« (HuP, str. 155b)

33

HuP, str. 155.

34

HuP, str. 155.

35

HuP, str. 236. Usp. također W. Dilthey, »Die Entstehung der Hermeneutik«, u: *Gesammelte Schriften*, Bd. V/3, Stuttgart 1957., str. 317 i naredna.

36

Usp. HuP, str. 237.

37

HuP, str. 238.

što je on tvrdio i u Schleiermacherovu slučaju, s tom razlikom što se kod Schleiermachera radilo o jeziku kao govoru. Stoga je također razumljivo, zbog čega filologija ima za Diltheya tako veliko značenje, filologija koja se oslanja na filologijski talent i njegovu virtuoznost. Iz toga se razvija jedna posebna teorija znaka koja mora uzeti u razmatranje kako logičku (formalnoj strukturi jezika odgovarajuću) tako i individualno se priopćujuću stranu znaka, što je Diltheyu, po Špetu, »promaklo«. On je naime ostao ograničen na strukturu »doživljavanja«, tj. njegova je hermeneutika bila reducirana na »su-doživljavanje«, u kojemu razumijevanje – *psihologistički* – ima posla samo sa sviješću pojedinačnog duševnog života. Jedna takva hermeneutika ne može biti ona kod Diltheya zahtijevana »objektivna« spoznaja osobe upravo zato što ona, individualno usmjerena, ne može otkriti nikakav invarijantni (transcendentalni) apriori, tj. ono što je zajedničko svakoj pojedinačnoj subjektivnosti. S druge strane, sama se povijest pojavljuje kao diskontinuitet individualnih samoočitovanja, tako da je rezultat, gledano transcendentalno-filozofijski, jedan skepticizam koji ne može dati nikakvo sigurno uporište povijesti. Teorija spoznaje i povijesti koja proizlazi iz toga padaju jedna izvan druge i ne nalaze nikakvu zajedničku točku na kojoj bi bio odčitljiv i uvidljiv stil mišljenja jedne epohe. Tu redukcija procesâ spoznavanja i povijesti na psihičke doživljaje Špet promatra kao

»... isti onaj *skandal* koji je nekoć u slučaju spoznaje zbiljnosti prijetio prirodi. Taj je skandal, uostalom, sasvim poučan, budući da on opet otkriva enormno filozofijsko značenje historijskog problema.«³⁸

Dakle, Špet ovdje paralelizira skandal psihologiziranja duhovnih znanosti sa skandalom naturaliziranja prirodnih znanosti, i to tako da su povijesna zbiljnost i sama priroda po prvi put postali problematični.

»Objektivirani duh« duhovnih znanosti, koji se u Diltheyevoj teoriji razumijevanja iz onog izvanjskog prevodi u unutarnje, podsjeća Špeta na Hegela, premda je on kod Diltheya »empirijski i historijski pojam«,³⁹ i to upravo stoga što on tu empirijsku zbiljnost i povijesnu prethodnu danost ne može ukinuti iz samoga sebe, već ostaje o njoj ovisan kao o svom izvanjskom znaku.⁴⁰ U tom je smislu Dilthey za Špeta »u značajno većoj mjeri racionalist od Hegela«,⁴¹ zato što se njegovo *povijesno* razumijevanje povijesti i duha upravo crpi iz te »empirijske« povijesti, zbog čega on uvijek iznova stoji pod sumnjom pozitivizma.⁴² S druge strane, njegovo gotovo potpuno izjednačavanje duha s »dušom« samu je njegovu hermeneutiku učinilo jednom teorijom razumijevanja koja ima posla s duševnim životom, a ne s cjelovitim životom čovjeka, tako da je samo razumijevanje učinjeno ovisnim o uživljavanju i sudoživljavanju, zbog čega sama hermeneutika ne može pružiti nikakve »*principijelne osnove*« za duhovne znanosti, što je Špet kod Schleiermachera zatekao kao zadaću svoje »hermeneutičke logike«.

Psihologizmu u filozofiji uopće, kraj je pripremio Edmund Husserl svojim *Logičkim istraživanjima*, posebice pokušaju da se psihologija statuirao kao utemeljujuća filozofijska znanost. Ali »hermeneutički preokret« u fenomenologiji Edmunda Husserla čini ne samo i ne najprije njegova kritika psihologizma. Husserl, »koji je izradu semasioloških pitanja s jedne strane povezo s objektivnom logikom istine u Bolzanovom smislu, a s druge strane s principijelnim naukom o *značenju* kao ideji u Lotzeovom modificiranom smislu«,⁴³ postavio je naime radikalno pitanje o »Što« razumijevanja, odnosno o biti razumijevajućega akta i time razbio dosadašnji »metodološki« okvir, premda njegove rane spoznaje uvijek iznova ciljaju u

pravcu povijesno invarijantnog transcendentnog apriorija, što se u *Krizi* radikalno mijenja s povratkom izvornoj problematici životnoga svijeta. Polazeći od toga Špet ne želi ponuditi nikakvu dovršenu hermeneutičku metodu, već problem razumijevanja podvrgnuti jednoj »principijelnoj analizi«:

»Mora se poći od jedne principijelne analize razumijevanja, samo tada možemo se nadati strogoj i dovršenoj konstrukciji kao i jednoj na njoj zasnovanoj metodologiji prije svega historijskih znanosti i potom cjelokupne semasiologijske logike, kakva će se nakon provjeravanja njezinih općih stavova pojaviti u svjetlu historijske metodologije.«⁴⁴

»Semasiologijska logika«, odnosno logika značćega izraza, gradi se na jednoj »historijskoj logici«, čija se historičnost zrcali upravo u neposrednom povijesnom životu duha, a ne u pozitivističkom smislu jednoga Diltheya, nego u smislu osvjetljavanja njegovih *konkretno*-općih formi koje se pojavljuju kao *umne* i ujedno kao razumljive. »Hermeneutički duh«, koji ponovno oživljava ove semasiologijske i povijesne forme duhovnoga života, te iznosi na vidjelo njihove »principijelne osnove«, integrira u narednim koracima ove dvije iz toga proistjećuće »logike« u jednu zajedničku »hermeneutičku« logiku svjesnoga života ili – rečeno sa Špetom:

»Duh je kao objekt razumijevanja umni duh.«⁴⁵

Tako hermeneutika nema za Špeta posla npr. s tumačenjem tekstova ili spisâ, s »pisanim spomenicima« itd., nego s logikom razumijevajućega uma koji se razvija u dva najšira horizonta čovjekova bitka: u horizontu povijesti (*historijska logika*) i u horizontu jezika (*semasiologijska logika*). Kao analiza razumijevanja ona problem interpretacije ne smatra drugorazrednim, nego onim što potrebuje kompetenciju razumijevajućeg, iz koje se tek gradi njezina vlastita »metodologija«. Špeta također ne zanima formuliranje »aksioma« hermeneutike, već najprije to da se »s najvećom mogućom jasnoćom pokaže njezina *transformirajuća* filozofijska uloga«. ⁴⁶ *Transformacija* podrazumijeva upravo onaj, već kod Schleiermachera koncipirani »preokret«, u neka izrečena (ozbiljena) ideja biva opet *pojmljena*, odnosno postaje sadržajem mišljenja. S druge strane, razumijevanje je u svojoj »kognitivnoj ulozi« zrenje ideja, jedan unutarnji proces oblikovanja ideja. Ono je, dakle, uvijek koliko receptivno toliko i spontano, ali bez tog transformirajućeg ozbiljenja onog idealnog ono ostaje beživotno.

»Razumijevanje i razumijeće nisu samo poimanje ideja – to stoji, vjerujem sasvim čvrsto –, već poimanje realiziranih ideja.«⁴⁷

38

HuP, str. 246.

39

Usp. HuP, str. 251.

40

»Za Hegela je zajedništvo bila opća, umna volja, dok je ono za Diltheya život u svojoj realnoj punini, doživljaj, razumijevanje, historijski sklop, moć iracionalnog u njemu – jednom riječju, upravo ono što sačinjava problem mogućnosti same historijske znanosti.« (HuP, str. 251)

41

HuP, str. 252.

42

To je vrlo često naglašavao E. Hufnagel u svojim radovima. Usp. npr. isti, *Pädagogische Theorien im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1982., str. 30 i naredne.

43

HuP, str. 275.

44

HuP, str. 278.

45

HuP, str. 279.

46

HuP, str. 279.

47

HuP, str. 279.

Horizont ozbiljene ideje jest povijest, a horizont poimanja ideja konstituira se u međusobnoj igri jezika i mišljenja, odnosno u međusobnoj uvjetovanosti, iz koje same ideje nastaju i postaju kazive. »Umna zbiljnost« povijesti i jezika samo u tom smislu »apsolutnu realnost« koja svoju apsolutnost i idealnost gubi upravo u apsolutnosti svojega ozbiljenja. Ne postoji nikakvo apsolutno »postajanje« – to je za Špeta »iluzija«⁴⁸ –, već samo uništavanje apsolutnosti u njegovu prošlom, sadašnjem i budućem ozbiljenju. Postajanje apsolutne realnosti podrazumijeva nasuprot tomu da ona u svojoj apsolutnosti zbilja može postati apsolutnom u zbiljnosti – kaže Špet protiv Hegela. I doista: hermeneutika ima posla samo s ovim neograničenim stvaranjem, u kojemu konačna postalost neke ideje postaje dužnošću njezina budućega ozbiljenja zato što ona u onom postalom gubi svoju idealnost, iščezava iz njega, ali ostaje umna forma njezina prikaza koja razumijevajućem, koji je ne razumije kao neko dovršeno znanje, pokazuje putove mogućega stvaranja, ali koja ujedno ukazuje na svoju ograničenost koja se mora prevladati zbog same neograničene ideje. Ali ova umna forma ne dolazi iz formalne logike, nego iz povijesti i jezika koji nas uvijek susreću u stavu našega mnijenja: mi mnijemo da znamo. Nasuprot tomu, Špet postavlja zahtjev:

»... pazi na sebe i pazi na to i ne smatraj moje mnijenje znanjem... Ali ne smatraj ni znanje mojim mnijenjem!...«⁴⁹

4. »Historijsko« i »semasiologijsko« razumijevanje

Hermeneutički problemi ne nastaju dakle iz *filologijskih* ili *gramatičkih*, nego iz temeljne strukture čovjekova bitka, jednom u horizontu povijesti, drugi put u njegovu »značecem« egzistencijalnom izvršenju, koje svoj korijen utoliko ima u njegovu smisaonom razumijevanju.

Stoga Špet pokušava najprije oštro razdvojiti »historijsku interpretaciju« od »filologijske« kako bi pokazao da se u njoj uopće ne radi o nekoj pukoj interpretaciji, nego o našem egzistencijalnom odnosu prema povijesti i prema duhu koji se razvija u njoj, iz čega ujedno jasnom i razumljivom postaje i temeljna struktura vlastitoga bitka. Ova historijska interpretacija predstavlja, dakle, temeljni način čovjekova egzistencijalnog samorazumijevanja u izvršenju vlastitoga bitka.

Stoga je također razumljivo zašto Špet odbacuje »Boeckhovo identificiranje filologije i povijesti«⁵⁰ koje nalazi i kod Heymanna Steinthala, te ujedno pokušava pokazati da upravo kod Steinthala probija prva »klica« historijske svijesti, bez koje ne bi bilo moguće ispravno egzistencijelno shvaćanje »historijske interpretacije«. Pritom kod Steinthala jedan moment igra odlučujuću ulogu: *neposrednost našeg »prirodnog razumijevanja«*. Dok, naime, to razumijevanje stoji u prirodnoj i »nužnoj korelaciji spram govora« i neposredno [je] uvjetovano ljudskom organizacijom,⁵¹ tj. ne potrebuje nikakvo »umijeće«, niti u pogledu na pitanje o čovjeku niti s obzirom na jezik, »filologijsko razumijevanje« jest *umijeću primjereno* zato što ono potrebuje posredujuću refleksiju koja ne počiva na prirodnom odnosu razumijevajućeg prema jeziku i prema drugom čovjeku, nego se upravo odvaja od te neposrednosti ljudskog i jezičnog bitka i time ga podvrgava svojoj »metodi«, pod čijom se rukom on podrugojačuje i ukida u svojoj neposrednosti u svom izvršenju. Takvo »umijeću primjereno« razumijevanje jest, doduše, za Špeta jedna »djelatnost«, ali ta djelatnost nije »rezultat«⁵² onog

neposrednog i izvornog iskustva jezičnog iskustva, nego je »djelatnost« posredovanja tog iskustva s njemu tuđom refleksijom koja ne proizlazi iz njega samoga. Primijenjena na »filologijsku interpretaciju«, ta refleksija znači svođenje neke riječi na »univerzalni korijen« ili mnogostrukosti jezičnih formi na *jednu* njima »u temelju ležeću« *gramatičku formu*. Premda sam Špet dolazi iz fenomenologijske škole Edmunda Husserla, on u ovom slučaju izričito izbjegava svaku *eidetsku redukciju* ili ontologijski rečeno: svako svođenje mnogostrukosti svjesto-bitka na idealne i ujedno invarijantne misaone sadržaje koji u svojoj pra-jastvenoj *nužnosti* fungiraju kod Husserla kao »bitnosti«, kako bi pokazao u kojoj mjeri »prirodno« razumijevanje ima prvenstvo pred »umijeću primjerenim«. To »prirodno« razumijevanje trebalo bi se, dakle, najprije oštro razdvojiti od interpretacije: dok bi u njemu kao »pravom razumijevanju« trebalo izaći na vidjelo cjelokupno bogatstvo prirodnog, povijesnog, duhovnog i društvenog bitka s onu stranu svakog redukcionizma i svake eidetike, »umijeću primjerenom« razumijevanje ne znači za Špeta zapravo nikakvo razumijevanje, već uvijek neku »interpretaciju«,⁵³ koja ono što se treba razumjeti žrtvuje svom vlastitom načinu postupanja, tako da ona nema nikakvu mogućnost da bude s njim u neposrednom odnosu, bez kojega za Špeta nema nikakvog razumijevanja. Špet vjeruje u ono u što nije mogao vjerovati sam Steinthal, naime da je on izvršio to razdvajanje⁵⁴ i to upravo onda kada pokušava u svojoj »filologijskoj interpretaciji« razviti onu eidetsku ili univerzalizirajuću redukciju.

Nedostatnost jedne takve redukcije Steinthal posebice uviđa prilikom pokušaja razumijevanja povijesnih »činjenica«. Povijesne, jezikom i drugim »spomenicima« ljudskoga duha posredovane danosti ne razumiju se npr. zahvaljujući poznavanju tadašnje gramatike ili umjetnosti, već upravo obratno: na temelju priopćenja smisla koje govori iz spomenika. I u tom se primjeru jasno vidi razlika između pravoga razumijevanja i interpretacije: dok interpretacija ostaje zarobljena »formom« nekog priopćenja, pravo razumijevanje pokušava uspostaviti neposredni odnos prema priopćenju, prema samome smislu, koji bi u drugom koraku trebao biti obvezujućim i za interpretaciju. I drugo: *Dok je za interpretaciju »spomenik« kao takav predmet onog »umijeću primjerenog« razumijevanja, za pravo razumijevanje spomenik je samo priopćenje.*⁵⁵ Samo taj spomenik zbiljski govori, on govori na način jednog oslova koji nam tek omogućuje da uopće možemo stupiti u razgovor s predajom. Razvoj povijesne svijesti, naša ukorijenjenost u predaji i otkrivanje onih slojeva ljudske duhovnosti koji su smjerodajni i, što više, mogu biti odlučujući i za naše izvršenje bitka, ne ide dakle preko »interpretacije«, već obratno, preko »ispravnog razumijevanja« koje već unaprijed živi onu ukorijenjenost i na temelju nje *uopće može razumjeti.* »Antikvarna i historijska znanja« ne pružaju stoga ništa za to razumijevanje – ona su predmet »konstrukcije« koju Steinthal nasuprot Boeckhu

48
Usp. HuP, str. 280.

49
HuP, str. 281.

50
HuP, str. 203.

51
HuP, str. 203.

52
HuP, str. 203.

53
Usp. HuP, str. 204.

54
Usp. HuP, str. 204.

55
Usp. HuP, str. 205–206.

izričito odbacuje.⁵⁶ »Konstrukcija« je prirodoznanstveni i, ne naposljetku, tehnički pojam koji se odnosi na anorgansko, organsko i strojno i njihovo opravdanje. Ali tamo gdje se radi o praktičnom i duhovnom životu jednoga naroda i njegovim povijesnim, socijalnim i umjetničkim »produkcijama«, konstrukcija vrši onu »metodsku prisilu« koja sadržaj tog života, ono pripočeno, usiljuje u konstruiranu formu, u kojoj se ono više ne pojavljuje kao pripočujući, smisleni život. Nasuprot tomu, »historijsko razumijevanje« jest razumijevanje »sui generis«, ono ništa ne konstruira, nego stupa u prirodni razgovor s »pripćenjem« kao sa subjektom, pri čemu *Što*-pitanje dobiva prvenstvo pred *Kako* pitanjem, zato što ovo zadnje implicira, po Špetu, jednu vrstu »psihologizma«. I baš zato što »historijsko razumijevanje« nema samo i nema najprije posla sa znakom, već bitno sa »značenjem znaka«,⁵⁷ postaje jasna povezanost između historijskog i semasiologijskog razumijevanja: *historijsko razumijevanje pretpostavlja razumijevanje značenja* ili nužno prelazi u njega.

Produbljanje problematike »historijskoga razumijevanja« Špet nalazi u podjeli znanstvene metodike J. G. Droysena, koja se na temelju one, već kod neoplatoničara izrađene podjele triju temeljnih znanosti (dijalektika, fizika, etika) raspada na »spekulativnu, matematsko-fizikalnu i historijsku« znanost.⁵⁸ Špet točno uviđa da se s ovom podjelom »reproducira Fichte-Schleiermacherov način postavljanja pitanja«,⁵⁹ ali u ovoj svezi najvažnijim postaje Droysenovo shvaćanje *istraživačkog*, odnosno *razumijevajućeg* karaktera historijske metode. Ona ne postupa ni logički niti kauzalno-objašnjavajući zato što historijski događaji ne podliježu nikakvoj logičkoj nužnosti koja dopušta objašnjavajuću konstrukciju. »Historijski materijal« sada su »životna očitovanja« koja možemo razumjeti na temelju naše ontologijske, nacionalne, povijesne, kulturne i, ne naposljetku, biologijske (antropologijske) »sličnosti« s drugim ljudima. To razumijevanje nema nikakav puko teorijski interes: posredstvom njega, posredstvom razumijevanja drugih, onaj tko razumijeva postaje svjestan ne samo svoje povijesne ukorijenjenosti nego svoj vlastiti bitak oblikuje kao zajednički, tj. postaje time »čudoredno« biće koje tek kao takvo može postati »totalitet po sebi«. ⁶⁰ To historijsko posvješćivanje i razumijevajuće sebeuljudivanje nije nikakav »logički mehanizam« razumijevanja zato što se oni odnose na temeljne module čovjekova bitka, gdje se ne radi o tomu da se izgradi jedna u sebi dosljedna konstrukcija znanja, nego o onome što za sam bitak razumijevajućeg fungira kao životna značajnost. Iz toga postaje razumljivo, zbog čega se metode drugih znanosti ne smiju primijeniti na taj proces. »Historijsko razumijevanje« ovdje se doista uzdiže iznad svake duhovnoznanstvene i prirodoznanstvene metode, jer svaki razumijevajući u tom razumijevajućem procesu ide svojim vlastitim putem, na kojemu on time nalazi i oblikuje svoje mjesto u društvu. Razumijevanje drugih ovdje se vrši kao samo-razumijevanje i sebeoblikovanje, kao jedna vrsta sebetranscendiranja, u kojoj čovjek samoga sebe konstituira kao čudorednu »osobu«, u čemu Špet opet vidi jednu vrstu psihologizma, zato što ovdje razumijevajući čovjek nastupa kao *vrednujuća* osoba koja iz svog kontingentnog »socijalnog« statusa, što je za nju životno važno, tako da je to vrednujuće usvajanje izručeno samovolji tog slučajnog statusa.

Cilj »historijskoga razumijevanja« nije niti personalistički (psihologistički) niti znanstveno razumljena povijest, već povijest u svojoj značenjskoj funkciji za smisaono razumijevanje bitka uopće. Stoga svako povijesno »očitanje života« nije nikakva pragmatička »činjenica«, ili činjenica koja se

treba znanstveno konstruirati, nego uvijek »jedna vrsta ozbiljenja«⁶¹ povijesti koja nosi i daje značenje. Stoga se svako ovo ozbiljenje može promatrati kao značeći »znak«, naime kao znak s kojim razumijevajući može stupiti u neposrednu komunikaciju koja razbija svaki prethodno dani okvir i ima kako za duhovni tako i za praktični život izravne i obvezujuće implikacije. Ova semiotička redukcija povijesnih ozbiljenja na njihovu znakovnu, točnije: na značenjsku funkciju, kod Špeta je opravdana samo utoliko ukoliko on ustrajava na tomu da se cjelokupna predaja uključi u proces smisla onog razumijevanja bitka i da se sama hermeneutika ne pojmi kao neki nauk o umijeću, nego da se dovede do važenja kao temeljni način, na koji čovjek razumije i suoblikuje svoj vlastiti bitak, povijest i svoj su-svijet. Time već Špet teži univerzalnosti hermeneutike koja je, oslobođena svake metodske prisile, zbija u stanju približiti se cjelini onoga ljudskog u njegovu egzistencijelnom izvršenju.

Špet ne razvija nikakav nauk o znaku – on je po sebi lišen značenja i komunikacije. Nauk o znaku jest kao takav stvar onoga konstruktivnog zahvata koji je bio na djelu u »filologijskoj interpretaciji«. On također ne razvija nikakav, u filozofiji jezika ustaljeni nauk o značenju koji se odnosi jedino na značenja riječi. Naprotiv: svako povijesno »ozbiljenje« fungira za Špeta kao neki »znak« koji služi samo za to da nam priopći nešto, da nas oslovi i da utoliko, primjereno svom značenju, komunicira s nama u našem životu i to tako da to priopćenje mijenja naš vlastiti život. Samo posredstvom te komunikacije kao promjene događa se zbiljski ono što Gadamer naziva »stapanjem horizonata«, stapanjem u kojemu razumijevajući neposrednim odnošenjem spram predaje doživljava »porast« vlastitoga bitka u smislu stjecanja izvjesnosti novih mogućnosti bitka. Ili, rečeno pretumačujući s Wilhelmom von Humboldtom: *povijesna ozbiljenja nisu ergon, već energiea koja se događa u vlastitome životu razumijevajućeg*. I baš zato hermeneutika nije nikakav nauk o metodi ispravnoga razumijevanja i interpretiranja tekstova, već temeljni način čovjekova *egzistencijalnog* sebeizvršenja.

Sa svojom teorijom »historijskoga razumijevanja« Špet sada direktno dolazi do pitanja o »značenju« onog povijesnog u procesu razumijevanja, odnosno do pitanja o odnosu između značenja i »riječi«, u kojoj se talože ta značenja.

56

U svezi s tim, Špet navodi jedno važno mjesto o Steinthalovu razumijevanju »interpretatio rerum«, koje Špet uzima kao krunsko-ga svjedoka za svoje shvaćanje »pravoga razumijevanja« i, s druge strane, kao podlogu Steinthalove kritike pojma konstrukcije koji je za to razvijen kod Boeckha, zbog čega se isplati, još jednom ga ponoviti: »Interpretatio rerum ne treba razvijati i prikazivati anti-kvarna i historijska znanja: jer to je zadaća konstrukcije; ali ona treba na temelju stečenih znanja o životu antičkih naroda tumačiti dotično mjesto kod nekog pisca: upravo kao što *Interpretatio verborum* ne konstruiraju etimologija i gramatika, nego se iz njih i iz upotrebe jezika treba naći smisao dotične riječi i rečenice«. H. Steinthal, »Die Arten und Formen der Interpretation«, u: *Isti, Kleine sprachtheoretische Schriften*. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung

versehen von W. Bauman, Hildesheim/ New York 1970., str. 30; kod Špeta u HuP, str. 206.

57

Usp. HuP, str. 211.

58

HuP, str. 212; Špet se ovdje poziva na J. G. Droysen, *Grundriß der Historik*, Leipzig 1868., § 14.

59

HuP, str. 212.

60

J. G. Droysen, *Grundriß der Historik*, § 11; kod Špeta u HuP, str. 214.

61

HuP, str. 217.

U protestantskoj hermeneutici dogodila se radikalna »destrukcija« tradicionalne metafizike, odnosno ontologije, zato što je ona bila pod snažnim utjecajem katoličke teologije. Ta »hermeneutička« destrukcija katoličke egzegeze postaje očitom naročito kod Melanchtona i Flaciusa,⁶² koji su doduše pokušali osloboditi svoje shvaćanje ispravnoga razumijevanja i tumačenja od egzegetskih pravila katoličke, na crkvenim autoritetima počivajuće teologije, ali koji se nisu zanimali za *logičko* podupiranje tog shvaćanja.⁶³ Ako je Špet ranije sa Schleiermacherom kazao da bi logika trebala biti *hermeneutički relevantna* i to onda kada zbiljski želi razumjeti svoj »predmet«, onda je sada zadaća da se *logički* odredi »predmet« hermeneutike kako bi se ona sama mogla zasnovati i prosuditi u svojoj *teorijskoj* vrijednosti.

Taj je »predmet« proistekao iz Špetovih razmatranja »historijskoga razumijevanja«: povijest koja nas oslovljava kao značenja, pisani ili umjetnički spomenici, »socijalni objekti« našeg sadašnjeg života, Drugo uopće, sačinjavaju taj »predmet« razumijevanja. U svojoj vlastitoj egzistenciji čovjek je uvijek »usred« objekata koji ga pogađaju i suodređuju kao znaćeće niti vodilje života.

Analiza značenja u ovom egzistencijalno-hermeneutičkom pogledu pojavljuje se relativno vrlo kasno, u novome vijeku, premda prve tragove nalazimo već u protestantskoj hermeneutici i posebice ranije kod svetoga Augustina. Budući da je Augustinovo shvaćanje bilo značajno ne samo za Špetovo »semasiologijsko razumijevanje« nego ujedno za Heideggerovo i Gadamerovo vlastito razumijevanje hermeneutike,⁶⁴ ono zaslužuje da se ovdje prikaže barem u najvažnijim crtama.

Kao što je općenito poznato, u ovoj hermeneutičkoj svezi kao temeljni spis važi *De doctrina christiana*, u kojemu je »Augustin jasno pred sobom vidio značajan dio pitanja koja su povezana s problemom znaka, smisla i njihova razumijevanja i njihove interpretacije i promislio ih«,⁶⁵ premda u tim razmatranjima ne teži ni za kakvom samostalnom disciplinom ili »umijećem« razumijevanja.⁶⁶ Drukčije rečeno: njega ne vodi teorijski, već prije svega praktični interes da jasno izrazi ono što je bilo razumljeno u *Svetom pismu*.⁶⁷

Stoga ovo pitanje metode razumijevanja tumačenja ujedno nabacuje problem odnosa onog razumljenog (smisla) i njegova jezičnoga izraza, što ga Augustin najprije promatra kao »znak«:

»Jedan znak jest neka stvar koja pored osjetilnoga dojma, koji ona priopćuje osjetilima, iz sebe omogućuje da u mišljenje dođe nešto drugo.«⁶⁸

Znak ima dvostruku narav: on priopćuje osjetilima neki osjetilni dojam i ujedno upućuje povrh samoga sebe kao i povrh osjetilnosti na ono⁶⁹ što nije osjetilno, već što je samo shvatljivo u mišljenju. On daje označenom, kao što to običava kazati Hegel, jedno više »osjetilno opstojanje«, u kojemu se ono sâmo čuva od popredmećenja i od ponovnog pada u osjetilno. I s druge strane: mi »učimo« stvari putem znakova,⁷⁰ tj. kao označene one nisu više puke »stvari«, nego za nas imaju duhovno značenje koje sada možemo razumjeti u svojoj nutрини, s onu stranu jezičnoga dojma i izraza. Stoga Špet s Augustinom također kaže da je »jedna stvar u strogom smislu nešto što se ne upotrebljava kako bi se označilo nešto drugo«,⁷¹ zato što stvari po sebi ne znače ništa i stoga nisu u stanju u svom bitku po sebi ukazati na nešto drugo nego što su one same. One, dakle, nisu nikakve duhovne produkcije,

već po sebi bivstvjuće prethodne danosti koje kao takve sačinjavaju predmet osjetilne spoznaje. Stvar postaje znakom tek kada preuzima tu funkciju znaka, tj. kada se u njega učitava »značenje« koje nema nikakve veze s njim. Takvi su prije svega prirodni znaci (*signa naturalia*) koji u sebi nemaju nikakvu *intenciju* da označavaju ili znače nešto,⁷² nego u svom pukom opstojanju ukazuju na nešto što oni nisu i što je od njih utoliko bitno razdvojeno. Oni su potpuno slučajni i proizvoljni i umjesto jednog može se izabrati bilo koji drugi. U tradicionalnoj filozofiji jezika to su npr. najprimitivniji simboli, iz kojih ono duhovno iščezava odmah čim se izrazi.

Nasuprot njima stoje »*signa data*«,⁷³ »dani znaci« koji predstavljaju jednu vrstu »namjernih« (intencionalnih) znakova koji vrše »komunikativnu funkciju«, premda Augustin ovdje, kao što naglašuje Scholz⁷⁴ – ne uviđa njihov »konvencionalni karakter« zato što su oni »dani« i u toj danosti svakom čovjeku daju jednaku mogućnost da priopći svoje osjećaje i znanja, a da same znakove ne može promijeniti i odrediti u intersubjektivnoj komunikaciji.

Ovo razlikovanje Špet ne spominje, zbog čega on ne može uvidjeti ni klicu jedne komunikativne teorije znaka, nego odmah ulazi u Augustinovo razumijevanje »*signa propria*« i »*signa translata*«. »Pravi znaci« (*signa propria*), takoreći »izumljeni« a ne »prirodni« znaci, ne služe nam za priopćavanje nečega što budi osjetilni dojam, nego u bitnome za priopćavanje nekoga duhovnog sadržaja koji više ne predstavlja osjetilni, već noetički predmet. Prevođenje onoga što je priopćeno posredstvom pravoga znaka u »misaone odnose« (Hegel) još je uvijek međutim neposredno, tj. znak se još uvijek pokriva s označenom stvari, zbog čega sam znak još nije oslobođen od svog »stvarskog« karaktera: on je »izumljen« za dotičnu stvar i ne može se raz-

62

Usp. 2. poglavlje: »Flacius der Illyrirer und die biblische Hermeneutik zur Zeit der Renaissance«, u: HuP, str. 65 i naredne.

63

Usp. o tomu HuP, str. 83.

64

Usp. o tomu J. Grondin, »Unterwegs zur Rhetorik. Gadamer's Schritt von Platon zu Augustin in 'Wahrheit und Methode'«, u: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, ur. G. Figal, J. Grondin i D. Schmidt, Tübingen 2000. Temeljitu analizu ovoga utjecaja na Heideggera i Gadamera daje J. Oslić, *Izvori i budućnost. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb 2002., posebice 2. poglavlje: »Izvori i budućnost. Platon – Augustin – Gadamer«, str. 111–143.

65

HuP, str. 57.

66

Usp. o tomu: O. R. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt a.M. 1999., str. 28. To se također podudara i s onim što je već ustvrdio Špet: »Augustin nam u 'De doctrina christiana' (397) daje jednu vrstu udžbenika biblijske hermeneutike koji je izrađen poput nekog udžbe-

nika retorike«, koji »zapravo ne daje nikakve analize i obrazloženja, već takoreći samo rezultate.« (HuP, str. 56–57)

67

Usp. A. Augustinus, »Vier Bücher über die christliche Lehre (De doctrina christiana)«, prev. S. Mitterer, u: *Ausgewählte Schriften in deutscher Übersetzung*, Bd. VIII, München 1925. – Ubuđuće se navodi kao *de doctrina* (ovdje I, 1).

68

de doctrina, II, 1. Usp. HuP, str. 58.

69

Usp. Scholz, nav. dj., str. 28–29.

70

Usp. *de doctrina*, I, 4; Scholz, nav. dj., str. 28.

71

HuP, str. 57.

72

Usp. *de doctrina*, II, 1, 2; Scholz, nav. dj., str. 29.

73

Usp. *de doctrina*, II, 2, 3; Scholz, nav. dj., str. 29.

74

Usp. ibid.

dvojiti od nje. On je stoga ujedno *historijski i znanstveni*: historijski zato što je bio »izumljen« u jednom trenutku povijesti i u jednom stanju znanja, znanstveni zato što on upravo predstavlja izraz tog predmetnog znanja koje u svom povijesnom napredovanju također »izumljuje« nove znakove.⁷⁵ S druge strane, u »prenesenim znakovima« (*signa translata*) imamo posla s jednim jezičnim postupkom, u kojemu stvari označene riječima služe kao same oznake za ono što one same nisu.⁷⁶ Premda te kao znaci služeće stvari imaju »figurativan« i »profetski« karakter nagovještajâ,⁷⁷ one ipak trebaju dublje duhovno razumijevanje koje leži »iza figurativnih znakova«.⁷⁸ Potrebna je božanska »inspiracija« koja može iz znakova iščitati taj smisao. Zbog samoga znaka, smisao je uvijek mnogostruk, dok »inspiracija«, neporedno slušanje Riječi Božje, vodi k jednom jedinstvenom smislu koji se ne može krivo razumjeti, što ujedno pokazuje da se jedinstvo značenja, odnosno smisla, odigrava s onu stranu znaka, zbog čega pitanje jezičnoga znaka nije hermeneutičko pitanje, jer se hermeneutika zanima za njegovo značenje i za mogućnost njegova jedinstva. To je konzekvenca onoga što će kasnije otkriti Schleiermacher: biblijski tekst ne smije se tumačiti kao božanski, već kao svaki drugi ljudski govor, inače opet zapadamo u aporiju koja postaje očita kod Augustina:

»Temeljna zablude biblijske hermeneutike sastoji se upravo u tomu što ona kao premisu u danim izrazima dopušta dualnost smisla ljudskog i božanskog. Tek naknadno se toj premisi u temelj polaže neko obrazloženje: tvrdi se da znak može principijelno imati više značenja.«⁷⁹

Naime, kada se za razumijevanje značenja potrebuje »inspiracija«, tada je naravno profetski govor nužno manjkav, on je uvjetovan onim jezičnim znacima koji opet mogu uspostaviti stvarske odnose i sugerirati najrazličitija značenja, što onda mora važiti i za govor *Svetoga pisma*. »Inspiracija« nas dakle čuva od jezika i zahtijeva da se Riječ Božja razumije s onu stranu (ljudske) riječi, u šutnji, zbog čega to značenje ostaje nekazivo, a svaka teologijska hermeneutika ili egzegeza usmjerena na njega, uzaludna. Upravo u tom smislu svaka biblijska hermeneutika gubi za Špeta svoju »znanstvenost«:

»Sve dok se govori o nekom 'drugom' značenju kao o božanski inspiriranom, sasvim svejedno na temelju koje se znanstvene teorije tvrdi mnoštvo značenja znakova, sve to stoji *izvan znanosti*.«⁸⁰

Taj znanstveni karakter hermeneutike treba se tražiti tamo gdje postaje mogućim pokazati da je razumijevanje uvijek moguće u jednoj imanenciji onog duhovnog, u kojoj je jezik također u stanju učiniti kazivim ono razumljeno i to zato što mu u temelju leži jedna ujedinijujuća značenjska intencija, bez koje svako priopćenje nužno ostaje krivo razumljeno i implicira mnogostrukost značenjâ koju ne može prevladati nikakva »inspiracija«. U znanstveno fundiranoj hermeneutici Špetu je u pogledu na jezik stalo ne do znaka sa dva značenja, nego do uvida da to »u zbiljnosti za nas predstavlja dva različita znaka.«⁸¹

Ipak, začuđujuće je to što Špet previđa »komunikativnu funkciju« znaka kod Augustina, jer bi taj uvid mogao biti koristan i za njegovu semasiološkijsku teoriju komunikativnog znaka. Tu funkciju kod Augustina preuzima »riječ«, koja se po svom priopćavajućem karakteru neusporedivo razlikuje od svih drugih znakova:

»Riječ je od nekoga govornika izgovoreni znak bilo koje stvari koji može biti razumljen od nekog slušatelja.«⁸²

Ne samo da se time ističe strana slušatelja⁸³ nego ujedno i hermeneutičke implikacije ovog odnosa govornika i slušatelja: stvar se razumijeva posredstvom riječi, što ukazuje na mogućnost prevladavanja one aporije jedinstvenog značenja koja bi mogla biti produktivna za samu biblijsku hermeneutiku. Ali Špet, s druge strane, ustrajava na tomu da se jedna takva vrsta »semiotike«, koja se poput, recimo, retorike i gramatike bavi odnosom između znaka i označenog, treba strogo razlikovati od kod njega intendirane analize značenja koje treba sačinjavati pravi predmet jedne »znanstvene« hermeneutike kao teorije razumijevanja. Istodobno se ta znanstvena hermeneutika mora osloboditi svake teorije inspiracije i svake vrste psihologizma koji je izmiče svakom racionalnom (kako transcendentalno tako i intersubjektivno postignutom) korektivu i time dolazi pod sumnju same logike da je »nepojmljiva«, tj. da je nemoguće njezin sadržaj dovesti ne samo do riječi nego i do pojma, što se danas prigovara samome Gadameru.⁸⁴

Te zahtjeve Špet ne nalazi niti u skolastičkoj *Ars signorum*, koja je u bitnome ostala u onoj aporiji izašloj na vidjelo već kod Augustina, niti u novom vijeku, uključujući i Johna Lockeja, koji je snažnije nego mnogi njegovi predšasnici istaknuo »povezanost spoznaje s riječima«, ali koji je »pitanje o biti znaka i o razumijevanju njegova smisla zamijenio pitanjem o genezi i objašnjenju psiholoških procesa oblikovanja općih pojmova«. ⁸⁵ U ovoj svezi za Špeta je u svakom slučaju najvažnije ono što smo već zatekli kod Augustina u *De dialectica: razumijevajuća, odnosno spoznajna funkcija jezika*,⁸⁶ pri čemu kod Augustina njegovo razumijevanje riječi ostaje u sjenci njegove teorije znaka i iz toga proistječuće teorije-dva-značenja, dok Locke po Špetu »prijelaz od znaka k značenju« – što je za njega u ovoj svezi istoznačno s razumijevanjem – označuje kao komunikativni akt koji proizlazi iz »socijalne naravi« čovjeka, »što leži u temelju dozrijevanju jednoga društva«. ⁸⁷ Tek se ovdje Špet kreće na svom vlastitom terenu, i to ne zato što on hermeneutiku želi podjarmiti pod logiku ili racionalizam bilo koje vrste, već najprije u namjeri ispravnog razumijevanja i transcendentalno-logičkog opravdanja pravog »predmeta« hermeneutike. Jedan vrlo zanimljiv, i do sada u svezi s hermeneutičkom problematikom jedva spominjani nacrt on u okviru novovjekovne filozofije nalazi kod Thomasa Reida, koji u svojim *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785.) jasno uvidio je spekulativna filozofija gotovo u pravilu zanemarivala tzv. »socijalnu dušu«, koja za razliku od »osamljene duše«, koja ima posla jedino sa samom sobom, odnosno sa svojim (monologizirajućim) sebepoimajućim poimanjem, izvršuje »socijal-

75

Usp. *de doctrina*, II, 1.

76

Usp. *de doctrina*, II, 15.

77

Usp. HuP, str. 56b.

78

Usp. HuP, str. 59.

79

HuP, str. 60 i naredna.

80

HuP, str. 61.

81

HuP, str. 62.

82

de dialectica, VII, 6, u: Augustinus, *De dialectica*, preveo i složio B. Darell Jackson, Dordrecht 1975.

83

Usp. o tomu Scholz, nav. dj., str. 29.

84

Usp. o tomu npr. Scholz, str. 138 i naredne

85

HuP, str. 92 i naredna.

86

Usp. HuP, str. 94, kao i mjesta iz Lockeja, na koja se tu Špet odnosi.

87

Ibid.

ne« ili, rečeno novijom jezično-analitičkom filozofijom, »ilokucionarne« aktove koji nisu nikakvi logički aktovi:

»Takve činjenice kao što su priopćenje (soobščenie), zapovijed, svjedočanstvo, obećanje, ugovor i dr., ne mogu se svesti na jednostavne aktove suđenja, zamjećivanja ili zaključivanja, niti se naprosto sastavljaju iz takvih aktova...«⁸⁸

nego predstavljaju stanovite »socijalne operacije«, u kojima stječemo izvjesnost o drugima i o njihovoj egzistenciji. U svojoj primordijalnosti ti su aktovi doduše predznanstveni, ali upravo kao to najneposrednije iskustvo Drugog oni predstavljaju nužni uvjet svakog znanstvenog, teorijskog i čisto logičkog iskustva. No budući da jezik, premda nije u stanju u svojoj riječi izraziti pojam i stoga, sa stajališta čisto logičkoga mišljenja, igra nižu ili predlogičku ulogu, on sačinjava polazište svakog »usamljenog« poimanja i mišljenja, te stoji na istoj razini s onim socijalnim aktovima koji se u njemu zbilja konstituiraju i odigravaju. Stoga su oni, za razliku od »usamljenih« aktova, *neposredno jezično uvjetovani*.⁸⁹ Ova teorija socijalnih aktova našla je u fenomenologiji već zarana svoje značajne predstavnike kao što su Alexander Pfänder, Johannes Daubert, Adolf Reinach i, ne naposljetku, Hans Lipps, koji se bavio cjelokupnom paletom ove problematike sve do teorije obećanja.⁹⁰ Premda Špet u toj svezi ne spominje ove fenomenologe, svakako je moguće da je tada (1918.) bio upoznat s ovim teorijama, posebice s naukom Adolfa Reinacha, koji je razvio opću teoriju socijalnoga akta.⁹¹ Ali Špetov interes ovdje nije usmjeren na fenomenologijsku, nego na *hermeneutičku* teoriju socijalnoga akta, u kojoj se ispostavlja da teorija znaka nije ništa drugo nego teorija »socijalnoga predmeta«,⁹² koji se konstituiraju kako posredstvom jezika tako i u tijeku ispravnoga razumijevanja Drugog, prilikom čega se sada sama hermeneutika uzdiže na višu razinu: ona nije više neko »umijeće«, neki puki agregat pravila ispravnoga razumijevanja; njezin »predmet« više ne sačinjavaju puki tekstovi i »spomenici« ljudskoga duha, već živi govor i neposredno razumijevanje Drugog u horizontu intersubjektivne komunikacije, koja za Špeta predstavlja ne samo nužni uvjet socijalnosti nego i čovjekove umnosti. I upravo je stoga Reid toliko zanimljiv za Špeta: s pitanjem o ispravnom razumijevanju Drugog u procesu izvođenja zajedničkih »socijalnih operacija«, koje se ne mogu razdvojiti od jezika, upravo se događa *prijelaz od znaka k značenju*, u kojem postaje vidljivo da niti značenje niti istina uopće nisu rezultat spekulativnog, usamljenog, monologizirajućeg mišljenja, nego da je ona stvar socijalnoga diskursa, čije su pretpostavke zajednički jezik i razumijevajuće zajedništvo s drugima. I upravo stoga postaje jasno zbog čega Špet smatra da je akt razumijevanja jedan »*izvorni*« akt⁹³ koji kao takav prethodi svakom »usamljenom« aktu spekulativnog mišljenja, a hermeneutika kao teorija razumijevanja svakoj logici. Stoga jedna tako razumljena »hermeneutička logika« ne izrasta iz usamljenog samoosvješćivanja subjekta o svojoj (pra-)transcendentalnoj jezgri, koja mišljena kao čisto idealna u ovoj naknadnoj refleksiji treba pripadati svim samosvjesnim subjektima i jamčiti njihovu transcendentalnost, već najprije i najčešće u razgovoru koji upravo u svom neposrednom izvršenju čini onaj prijelaz od znaka k značenju, u kojemu se kako Drugi tako i socijalne stvari doživljavaju po smislu. To, socijalno se konstituirajuće znanje nije, kako sa Reidom kaže Špet, rezultat nekog čisto-logičkog zaključivanja:

»Mi stvaramo konkluziju s velikom sigurnošću, ne poznavajući nikaku premisu iz koje bi se ona mogla otkriti putem razmišljanja.«⁹⁴

Ova »velika sigurnost«, s kojom zaključujemo i djelujemo u socijalnom ophođenju, ne počiva na »tamnoj slutnji«, nego na jeziku i njegovim znacima, čija se »racionalnost« ne sadrži u njihovoj logičkoj strukturiranosti, nego u značenjima koja izražavaju i koji upravo time pokazuju da su oni izraz jednog razumijevajućeg odnosa prema Drugom i svijetu uopće, čiji izvor nije ono u sebe zatvoreno spekulativno mišljenje, već primordijalna ljudska socijalnost kao horizont svakog smisaonog odnošenja i samoozbi- ljenja.

U istom se pravcu po Špetu razvija i mišljenje jezika Jamesa Harrisa, za ko- jega riječi nisu nikakvi puki »simboli« zato što simboli označavaju nešto in- dividualno i tako bi svatko morao naći svoje individualne oznake za stvari, odnosno svoj individualni (privatni) jezik, tako da na kraju ne bi više bilo moguće nikakvo sporazumijevanje.⁹⁵ Svojim odbacivanjem simboličkog ka- raktera jezika Harris, dakle, dolazi najprije do problema onoga što je za- jedničko u jeziku i koje uopće čini mogućim razumijevanje i sporazumije- vanje. Budući da riječi nisu nikakvi individualni simboli, one moraju, da bi bile razumljive, izražavati nešto opće. A to su za Harrisa »značenja« kao »opće ideje« koje su zajedničke za više individua i koje stoga omogućuju riječi ne samo da bude općenito razumljiva u neposrednom razgovoru nego da ujedno sačuva kontinuitet i konstantnost te razumljivosti i za budućnost, koje ujedno određuju svaku individuu u njezinu govoru, tj. ukidaju njegovu usamljenu, privativnu individualnost i tako ga »katapultiraju« u socijalne odnose, gdje njegovo mišljenje više nije monološko, već potrebuje inter- subjektivno, kako jezično tako i razumijevajuće priznanje. Samo zahvaljujući tomu individuum može izreći i svoje vlastito »mnijenje« koje je, međutim, – s obzirom na jezik u cjelini i na opće ideje koje se u njemu izražavaju – uvijek slučajno i proizvoljno. Konstantnost jezika i njegovih općih značenja jamči, dakle, umnost svakog individualnog iskaza. Ali ta umnost ne počiva na osjetilnom razumu koji ima posla samo s osjetilnom zamjedbom, nego na intelektu koji sa svojom, osjetilnost ukidajućom fantazijom može »za- hvatiti *Jedno u mnoštvu* ili *Slično i Jednako* (the same) u onom različ- tom«,⁹⁶ tako da on priznaje idejama jedan, u Platonovu smislu, nasuprot

88

HuP, str. 98.

89

»Jezik izražava kako socijalne tako i usam- ljene djelatnosti duha. No primarna i direk- tna odredba jezika sastoji se u tomu da iz- ražava socijalne djelatnosti i to do jednog takvog stupnja da se *izraz socijalnoga akta mora promatrati kao bitno pripadan tim dje- latnostima*. Takvi aktovi ne mogu egzistirati, a da s jedne strane ne budu izraženi *riječima* i *znakovima* i s druge strane spoznati kao takvi.« (HuP, str. 99)

90

Usp. posebice Bd. III, IV i V njegovih *Wer- ke*, Frankfurt a.M. 21977. i 31977.

91

Usp. npr. A. Reinach, »Imperativlehre«, u: *Pfänder-Studien*, ur. H. Spiegelberg i E. Avé- Lallemand, The Hague/Boston/London 1982. O Phänderovoj teoriji socijalnih aktova u cje- lini usp. K. Schuhmann, »Die Entwicklung

der Sprechakttheorie in der Münchener Phä- nomenologie«, u: *Phänomenologische For- schungen*, Bd. 21: »Sprache, Wirklichkeit, Be- wußtsein«, ur. E. W. Orth, Freiburg/Mün- chen 1988.

92

HuP, str. 99.

93

Usp. HuP, str. 100.

94

T. Reid, *Works*, Vol. II, Edinburgh 1895., str. 665; u: HuP, str. 100.

95

Usp. J. Harris, *Hermes or a Philosophical In- quiry Concerning Universal Grammatik* (1750.), str. 338 i dalje.; u: HuP, str. 102 i naredna.

96

Harris, nav. dj., str. 362, u: HuP, str. 104.

osjetilnosti samostalni bitak koji samo stoga može biti nadindividualan i nadvremen. I budući da riječi primarno izriču ideje, one zadržavaju isti takav karakter. K tomu: u neposrednom razgovoru događa se neprestani prijelaz od riječi k značenju i obratno:

»... komunikacija jedne osobe s drugom, što pretpostavlja njihovo međusobno razumijevanje, sastoji se primarno u slušanju i govorenju, tj. u prijelazu slušatelja s riječi na ideje.«⁹⁷

I dok govornik, hermeneutički rečeno, vrši *tumačenje* ideja na temelju svojega razumijevanja u jeziku, slušatelj izvršuje akt *razumijevanja*, tj. prevođenje izrečene riječi u njezin značenjski sadržaj. Budući da se razumijevanje i tumačenje konstituiraju u neposrednom razgovoru, oni nisu nikakvi apstraktni procesi, nego se u jednakoj mjeri odnose kako na mišljenje tako i na djelovanje neposrednih sudionika u razgovoru. I treće: premda to ni Harris ni Špet ne spominju u ovoj svezi, samo nadindividualnost i (nad-)vremena⁹⁸ konstantnost jezika osiguravaju također razumljivost predaje koja nas time oslovljava sa svojim idejama i u našoj se vlastitoj zbiljnosti pojavljuje kao neposredni partner u razgovoru. Ono hermeneutičko ovog shvaćanja jezika sastoji se, dakle, u tomu da ideje nisu nikakve formalno-ontologijske danosti dostupne samo čisto spekulativnom mišljenju, već predstavljaju egzistencijalna značenja koja kroz socijalnu komunikaciju dobivaju svoje aktualiziranje i time ujedno potvrđuju svoju trajnu životnu važnost. Smisao ovoga shvaćanja nije dakle čisto i bestjelesno zrenje ideja, već nastojanje da se one učine razumljivim i obvezatnim za vlastiti (socijalni) život. S obzirom na skolastičku formalno-ontologijsku teoriju znaka, koju Špet izričito kritizira i kojoj je kontinentalna filozofija bila obvezana sve do post-Leibnizova doba, ovaj bi se pokušaj mogao razumjeti kao ontologijski obrat na niti vodilji hermeneutičkog shvaćanja jezika, koji sam bitak promatra s obzirom na njegovo smisaono izvršenje, u kojemu razumijevanje i »značeći« jezik igraju središnju ulogu – upravo ono što kasnije kod Heideggera i Gadamera dobiva svoje egzistencijalno-ontologijsko i hermeneutičko-filozofijsko uobličjenje, a što je ovdje već predoblikovano u svojim bitnim crtama.

Sada se postavlja pitanje: Što bi onda bilo tzv. »semasiologijsko razumijevanje«?⁹⁹

Kao što smo ranije vidjeli, takvo se razumijevanje odnosi na razumijevanje jezično posredovanih značenja koja su »objektivna« samo zato što se trebaju priznati općenito i intersubjektivno, a ne zato – u tome se Špet razlikuje od Husserla i njegove, u *Logičkim istraživanjima* razvijene teorije čistih značenja i idealne gramatike – što su ona dostupna samo pojmovnom, spekulativnom mišljenju koje utoliko za njihovu spoznaju ne potrebuje nikakav razgovor. Špet, naime, ustrajava na tomu da ta značenja kao opće ideje upravo posredstvom tog razgovora dobivaju svoje praktično aktualiziranje, bez kojega bi ona bila beznačajna za naš vlastiti bitak. Posredstvom takvoga razumijevanja, ideja se može realizirati ne samo praktički i intersubjektivno – ona bitno sudjeluje u izgradnji ljudske socijalnosti i u razvoju ljudske povijesti, tako da između svijeta vječnih ideja i osjetilnoga svijeta ne zjapi nikakav bezdan. Stoga zadaća hermeneutike nije da propisuje pravila ispravnog tumačenja tekstova, već najprije da osvjetli one temeljne strukture razumijevanja u kojima se događa to praktično, intersubjektivno pretvaranje idejnoga sadržaja u konkretno izvršenje vlastitoga bitka, u kojemu te ideje dobivaju svoje životno značenje. I, s druge strane: takva bi hermeneutika trebala otkrivati one temeljne strukture jezika u kojima nas

kao partner u razgovoru oslovljava ne samo Drugi nego i predaja sa svim spomenicima duhovne povijesti čovječanstva, kao partner čiji je govor ne samo neposredan nego istovremeno i nešto znači, pogađa nas u našoj egzistenciji i zahtijeva odgovor, odnos odgovornosti. Jedna takva hermeneutika, u obliku koji joj je dao Špet, nosi dakle bitno egzistencijalno-ontološkijske crte, ali ne u Heideggerovu smislu, zato što ona ne poriče čovjekovu transcendentnost, nego u smislu jednoga Husserla, za kojega je hermeneutika moguća samo kao »hermeneutika svjesnoga života«. ¹⁰⁰ Ista smatra da spoznaja ideja prethodi spoznaji zbiljnosti, čemu je i Špet – slijedeći Husserlov program fenomenologije uma ¹⁰¹ – ostao obvezan, dakako s bitnim hermeneutičkim pretumačenjima.

5. »Hermeneutička logika« u okviru novih zadaća hermeneutike

Hermeneutika za Špeta nije nikakav »nauk o umijeću« razumijevanja. Sa svojim pitanjem o biti razumijevanja, Špet udara ne samo i ne najprije na najbitnija pitanja tradicionalne hermeneutike, s kojima je očigledno bio najdublje upoznat, nego na temeljne probleme čovjekova bitka: njega zanima kako se uopće konstituira povijesna, socijalna i životna zbiljnost uopće. Iz tog motrišta hermeneutika dobiva odlučujuću ulogu, i to u procesu razumijevanja svih onih fenomena koji čovjeka i njegovu egzistenciju upravo čine povijesnom i socijalnom, intersubjektivno priznatom i, ne napsljetku, odgovornom. To da logika mora biti »hermeneutički relevantna«, za Špeta utoliko znači da ona opet mora sudjelovati u tom životu, inače zaboravlja svoje životne fundamente koji su cjelokupnu novovjekovnu znanost doveli u onu krizu što ju je tako dubokoumno uvidio Edmund Husserl. Ni ontologija niti metafizika u cjelini ne mogu biti izgrađene formalno-ontološkijski, naime kao nauk o bivstvujućem kao takvom, nego – i to je odlučujući hermeneutički obrat kod Špeta! – polazeći od pitanja: Što to bivstvujuće znači za mene i kako ga mogu razumjeti? Otuda prvenstvo hermeneutike pred logikom. Ali to ne znači da hermeneutika nije obvezana logici: ona se u svojim vlastitim temeljnim strukturama mora *logički* etablirati, što za Špeta istodobno znači: ona mora ostati obvezana onome mišljenju koje izrasta iz zajedništva čovjekova bitka i slijedi svoju vlastitu logiku koja proizlazi iz povijesnoga života čovječanstva. Odgovornost hermeneutike pred tom umnom logikom u mikrokozmosu individue znači odgovornost pojedinca pred cjelinom, pred smislom zajedničkoga života koji on može razumjeti i suizvršiti.

97

HuP, str. 104; usp. Harris, nav. dj., str. 398.

98

»Nadvremenost« jezika ovdje uopće nije mišljena ontološkijski, već hermeneutički, naime kao kontinuitet i konstatnost jezičnih značenja.

99

Kao što Frithjof Rodi izvješćuje u svojem »Uvodu«: »Špet preuzima Martyjev pojam 'opća semasiologija' kao oznaku za svoju teoriju znaka« (HuP, str 36b), i to već u svomem spisu »Predmet i zadaći etničkoj psihologiji«, u: *Psihološkičko obzorenje*, 2. dio: Nr. 2, str. 243. Zato što on toj semasio-

logiji daje posebno značenje za vlastito shvaćanje zadaće razumijevanja, mi smo taj pojam odabrali kako bismo pokazali koju ulogu jezik igra u njegovoj teoriji razumijevanja.

100

Usp. E. Husserl, »Phänomenologie und Anthropologie«, u: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 11, September 1941 – June 1942, Buffalo/New York 1942., str. 12.

101

Usp. o tomu F. Rodi, »Einleitung«, str. 26 i dalje.

Željko Pavić

»Hermeneutische Logik« und die Theorie des Verstehens
bei Gustav Gustavovič Špet

Die sogenannte »hermeneutische Logik« begegnet man besonders bei drei Philosophen ausgeprägt, nämlich *zuerst* bei dem russischen Phänomenologen Gustav Gustavovič Špet, bzw. in seinem posthum veröffentlichten Werk *Hermeneutik und ihre Probleme (Moskau, 1918)*, bei Georg Misch, der aus der Diltheys Schule der Lebensphilosophie kommt, und im Wesentlichen bei dem zufrüh am russischen Front gefallenen Husserls Schüler Hans Lipps, der sie zu einer entwickelten »Theorie« gebracht hat. In diesem Beitrag wird zuerst den sich durch die Auseinandersetzung mit Schleiermacher Dilthey und Husserl öffnenden Weg des Fragens nach dem Wesen des Verstehens in Anspruch genommen, an dem Špet seine Theorie des »historischen« und »semasiologischen« Verstehens entwickelt, die für sein Verständnis der »hermeneutischen Logik« grundlegend wird. Zugleich wird gezeigt, daß die als die Theorie des »kommunikativen Verstehens« sich entfaltende Hermeneutik keine »Kunstlehre« des richtigen Auslegens ist, sondern eine Seinslehre darstellt, in der nach den Grundstrukturen des sinnhaften sozialen und geschichtlichen Lebens gefragt wird, deren Voraussetzungen die gemeinsame Sprache und die verstehende Gemeinschaft ausmachen.