



**Слободан Р. Кањевац**<sup>[1]</sup>

Српско филозофско друштво  
Београд (Србија)

УДК 81:101.3

801.73:1

14 Гадамер Х. Г.

Прегледни научни рад

Примљен: 20.04.2023.

Прихваћен: 24.08.2023.

doi: 10.5937/napredak4-44085

## Језик и разумевање<sup>[2]</sup>

**Сажетак:** Почетак излагања представља осврт на језик којим се филозофи антике баве још из времена разматрања питања о логосу. Посебан допринос теми „језик“ евидентира се појавом Платона и Аристотела, али и ширим и продубљеним захватима које уочавамо преко теологије вербума, рационалистичког и емпиристичког схватања језика, аналитичке филозофије језика, феноменологије као претпоставке филозофске херменеутике. Уласком у то подручје језик се онтолошки тематизира још и као „кућа бића“ или „као биће које се може разумети“.

**Кључне речи:** језик, разумевање, интенционалност, биће, логос, филозофија, Гадамер, херменеутика, разговор

*Језик* као појам представља само једно од значења речи „логос“ с којим се срећемо у филозофским, али и у нефилозофским текстовима хеленске културе, код песника, на пример. За појам „логос“ важи карактеристика *йолисемичности*, што значи и да је он несводљив на једно значење, и да се под њим могу подразумевати различита одређења речи која се односе на имена и догађања. *Језик* или *йовор*, затим *казивање* и *беседа* могу чинити само једну групу најближих значења „логоса“. У другу спадају математички појмови као што су *бројање* и *рачунање*, те поред њих још и *сакуйљање* или *сабирање*, затим, разне *форме логичкој суда*, потом, *дефиниције*, *докази*, *аргументи*, *објашњења* као видови когнитивних способности, али и *разум*. На крају,

логос означава *сразмеру*, *йройорцију*, *космички йоредак* као и *йнеумайску космичку силу*.

Иако су се питањем језика, дакле, бавили филозофи и раније, тек се с Платоном улази у продубљенију анализу, где он добија развијену форму и мисаоно утемељење, и то, пре свега, у његовом „Седмом писму“ (Platon, 1978, 64–71).

Сва та гледишта биће даље надграђена и представљаће рудименте учења о језику тако да ћемо, сем у поменутом спису, на разматрање тог питања наићи и у другим списима као што су *Федар*, *Државник*, *Софист*, *Кратил*, *Теејет* и *Горција*, у којима ће он изложити своје оригинално схватање језика. Платон се језиком не бави у смислу лингвистичке анализе, његов приступ не своди се на фор-

[1] slobakan@gmail.com

[2] Овај рад је као саопштење поднет филозофско-књижевном скупу одржаном у Крушевцу 18.6.2021. године.

малне услове заснивања језика као предмета расправе, него је тај *присүй филозофски*, пре свега, он се тиче смисла, односи се с обзиром на смисао који показује. Уз то, он језику прилази разумевајући га као питање у једном *контекстуалном виду*, а нарочито с обзиром на могућности сазнања и *истине* до које се доспева помоћу њега.

Значај језика се показује посебно и код Аристотела, па тако, већ на самом почетку његове књиге *Оријанон*, један од шест делова овог значајног списа он посвећује проблему тумачења, те, на њему својствен начин, аналитично, прецизно и систематично развија студију о језику. Тако прва реченица другог дела *Оријанона* показује начин на који Аристотел спроводи излагање о језику: „Треба прво утврдити, шта је именица, а шта глагол; а затим шта је одрицање (негација), потврђивање (афирмација), реченица (исказ) и говор“ (Aristotel, 1965, str. 53).

Наравно, у духу своје филозофије, Аристотел ће филозофију језика посматрати тако да се тај дискурс довршава дефиницијама и одређењима језичких елемената. Језик у склопу разумевања је *херменеа*, а свакодневни говор је *диалектон*, али су језик и говор, узети заједно, заправо, *лојос*. Овде ваља истаћи да је за филозофско бављење језиком важно то што он има значај као *ајофанџички јовор*, а то је онај који је истинит или лажан, док се другим врстама говора баве реторика и поезика. Његов увид у језичку тематику показује рано назирање сложености овог питања, што се види већ у анализи коју спроводи у трећој

глави другог дела *Оријанона*. Овде он каже: „Глагол је реч која додаје свом значењу значење времена. Делови времена, одвојено узети, не значе ништа за себе. Глагол увек означава да је нешто афирмирано о нечем другом. Кажем да глагол, сем свог значења, показује и време.“ На пример, „здравље“ је именица, а „он је у добром здрављу“ је глагол јер он додаје свом значењу да сад постоји здравље. Сем тога, глагол је увек знак онога што се каже о другој ствари, управо онога што припада једном субјекту или се налази у њему (Aristotel, 1965, str. 54).

Напоменимо овде још и то, да би се историјски доспело до питања о разумевању у опсегу Гадамерове филозофске херменеутике, било би неопходно показати како су на питање језика одговарали многи филозофи у овој традицији, на пример, Аурелије Августин и Тома Аквински – *Теолоџијом вербума*, затим припадници *рационалистичкој* и *емпиристичкој* схватања језика (Декарт, Лајбниц, Баркли, Хобс, Лок...). Вредна су схватања припадника *аналиџичке филозофије језика* коју инспирише Џорџ Бул, затим Готлоб Фреге, а настављају и други филозофи као што су Расел, Витгенштајн, припадници Бечког круга – Шлик, Нојрат, Вајсман, Фајгл, Франк, Гедел. Значајни су, такође, Карнап, Де Сосир, Попер, Квајн, Морис, Крипке, Чомски. Остин и Серл бавили су се *јоворним чиновима*, а Ото Нојрат се залагао за стварање тзв. заједничког научног језика. Наравно, овим набрајањем није исцрпљена листа филозофа значајних за тематизирање језика.

Посебан допринос филозофији језика и постављању основа за *разумевање* и *филозофску херменеутику* дали су Хусерл, Хајдегер и Гадамер.

Један од битних ставова у Гадамеровој филозофској херменеутици јесте онај већ помињан, који гласи: „Битак који се може разумјети јесте језик“ (Gadamer, 1978, str. 18).

Тиме Гадамер одређује језичко као темељно подручје херменеутике, те се тако појављује језик као сама суштина искуства која тако постаје средиште филозофског разумевања. Свакако, она се при томе не поставља само као систем знакова, симбола или исказа, него битно служи раскривању света. У крајњој линији, такво раскривање, рашчаравање света, осигурава искуство света живота. Тако уочавамо двоструки аспект језика: један је онај да је у језику самом положено искуство света, али је и чињеница да се језиком стиче искуство, па нам се то искуство представља као искуство истине. Дакле, показује се да језик јесте израз сублимиране истине, коју посебно уочавамо у разумевању која творе уметничка, али и друга дела духовног стваралаштва. При томе имамо у виду да је непотпуно казати како ми говоримо неки језик, него треба рећи то да ми говоримо из језика, па је и ово једна од тачака која показује зашто је Гадамер трећину свога капиталног дела *Истина и метода* насловио као „Онтолошки обрат херменеутике на нити водиљи језика“. Гадамер то већ на почетку трећег дела поменутог наслова формулише овако: „Тако прави разговор никад није онај који смо ми хтјели да водимо. Напротив,

опћенито је правилније рећи да ми у разговор доспијевамо, ако не чак и да се у разговор заплићемо... како разговор доживљава обрте, како се наставља и довршава, могло би, заиста, бити једна врста вођења, али у овом вођењу су партнери разговора мање водитељи него вођени. Нико не зна унапријед шта ће 'испасти' у току разговора“ (Gadamer, 1978, str. 417). То значи да је језик биће које се може разумети и због тога што је у језику положено искуство света. То води и ставу да су језик и свет у једној врсти идентитета, те да је, такође, нераздвојна веза између истине бића и повијести као језика. Даље, обрат се показује и у томе што се уместо питања смисла и истине бића сада поставља питање разумевања бића у контексту људског опстанка, а који је као сума повијести сада визиран управо у језику, те се не трага за тим у оном пројекту који је налагао дух модерне, пре свега, наука и њен методски начин мишљења. Зато Гадамер изриче став да језик јесте „она средина у којој долази до споразума партнера и до споразумевања о ствари“, те да проблематика разумевања не може да се постави у област граматике и реторике. Поред тога, он напомиње да „искуство смисла, што се збива у разумијевању увек укључује апликацију“, а то значи да је услов за херменеутички успех могућ само уважавањем повијести и повијесних конкретно-практичних ситуација. Затим, он додаје и то да је „разговор процес споразумијевања“, па даље и то „уз сваки прави разговор спада да прилазимо другом, да збиља придајемо важност његовим гледиштима и да се пребацујемо у њега утолико што, додуше,

не желимо да разумијемо њега као тај индивидуалитет, већ оно што он каже“ (Gadamer, 1978, str. 419).

На само питање, шта је херменеутика, Гадамер одговара: „Желим поћи од два искуства отуђења што нас сусрећу у подручју знаковитости нашега опстанка, која нас се тичу. Мислим на искуство отуђења естетске свијести и на искуство отуђења хисторијске свијести“ (Gadamer, 2002. str. 77). Гадамер је и о првој и о другој свести мислио и оцењивао их тако да су оне биле, како каже, „потуђење“ те да их је требало вратити на место које им припада. Оно што је увидео јесте да је то могуће спровести херменеутиком, и то филозофском херменеутиком која једино обезбеђује да се предмети и питања поменутих области духа могу разумети. Да би то постигао, он ће се послужити увођењем појмова „предрасуде“, „ауторитета“ и „традиције“, али не само у смислу њихове оперативности, каква би се примењивала у класичној херменеутици, него да би рехабилитујући их показао и њихову херменеутичку вредност разумевања и питања пред којима се налазио. Та рехабилитација, како је и сам назива, посебно мора да се спроведе и „отресањем“ патине која је нанета духом просветитељства, а у којем је неумерено афирмисана не само моћ науке него је појам среће био нека врста консеквенса научности и научних резултата.

Појмови које Гадамер рехабилитује нису били у визури аксиолошког, него пре херменеутичког догађаја, и то *par excellence*, рекли бисмо из два разлога. Најпре, он се клонио аксиолошких

одређења, премда у рефлексiji трећег посматрача има места и за то, а затим, вероватно, што би га такво тематизовање одвело од његовог главног начела, према којем он херменеутику одређује и као увид у то „шта се с нама догађа док разумевамо“. Тако, на пример, када говори о *предрасудама* каже да су „предрасуде наше отворености свијета, које су управо увјет за то да нешто искушавамо, да нам то што сусрећемо нешто казује“, па би ово значило да се увођењем овакве херменеутичке визуре уистину ослобађа оно што прекрива јасноћу разумевајућег и због чега се и запада у стање не-разумевања, лошег разумевања и осталих нејасноћа. То би се могло тумачити и тако да су предрасуде аргумент за нашу слободу, а слобода је услов стваралаштва, па онда то посебно важи онда када је реч о уметности.

Када се каже да Гадамер рехабилитује појам „предрасуда“, онда то значи да им он не придаје негативно значење какво је, иначе, стечено француским и енглеским просветитељством. Слично значење појма „предрасуда“, дакле, нормативно, налазимо и код Бетија, који има критички став према Гадамеру и због овог појма. Даље, код Гадамера налазимо и овај став: „То има учинак у оному што је Хајдегер научавао о продуктивности херменеутичког круга, а ја сам то формулирао тако да наш битак не сачињавају толико наши судови колико наше предрасуде“ (Gadamer, 2002, str. 82).

Реч је, дакле, о томе да сада обраћамо пажњу на део Гадамеровог исказа који гласи „да наш битак не сачињавају толико наши

судови колико наше предрасуде“, тврдња која је посебно вредна пажње и у једном ширем контексту од овде постављеног у оквиру назначеног темата.

Ако су предрасуде доминантне у нашем одношењу према свакој врсти тумачења или разумевања, а Гадамер каже чак и то да су оне много више него судови, онда се питамо: шта то даље значи и какве последице то има по расуђујући субјект, у овом случају то се односи на сам *херменеутички субјект*. А херменеутички субјект је сваки човек, сваки онај који тумачи, разумева, интерпретира, али и суди, пошто и сам Гадамер у поменутом наводу у истој реченици упоређује оба вида менталне активности. Најпре, уочавамо да су предрасуде доминантне у односу на судове, значи и суђења. Узмемо ли природу предрасуда у обзир и ако је схватимо као ментализацију таквог типа у којој не можемо поставити формални оквир какав је, иначе, пожељан у исказима математичко-егзактних поља истраживања, долазимо до става да није реч о нашој немоћи као когнитивном дефицијенсу, овог или оног субјекта, него је реч о томе да наше биће (макар то било и тубиће, у хајдегеровском језику) није дато на ту врсту схватања које можемо означити као суђење, или можда поимање, свеједно је како, него онако како предодређује управо термин „разумевање“. У оваквој обради онда стичемо уверење које има и ове импликације: прво, да биће (о којем говори Гадамер) није на ту врсту истине дато, да његова конституција, мислимо на ментални хабитус, није у кључу

оног који би обезбеђивао логоцентричност као реципијента, него је таква особина много друкчије квантификације.

Друго, свет, нарочито имамо у виду *Lebenswelt*, нема конститутивност такву која, чак и да имамо моћ логоцентричности, сама по себи не би могла бити схваћена или схватана на начин који би осигуравао појмовну извесност, те зато, с правом, Гадамер и тврди да је стање такво да обезбеђује доминантност предрасуде, а не судова, додајмо, појмова и појмовности.

Дакле, речено прокантовским језиком, нити свет има конститутивност, нити субјект има регулативност да би се феномени могли тумачити друкчије, сем увођењем и респектовањем и (или само) предрасуда, а не искључиво суђењем и појмовношћу.

Да би се тумачење могло ваљано спровести, неопходно је имати у виду потребу коју језик пружа са својим могућностима разумевања.

Надаље, овим се отворило и питање: Како је могуће разумевање? То је слично Кантовом питању: како је могуће научно знање, па је одговор такав да се код Гадамера има у виду „апсолутно разумевање“, док је код Канта одговор усмерен на правац где је реч о ограниченом обиму сазнања, јер се, углавном, то односи на емпиријска и математичка знања. Обе ове врсте су у „зони“ строжег, а значи и ограниченијег, рационалног дискурса, док је разумевање и тамо где се постиже представност ширег обима, имагинарног, на пример, као што је уметност, или поље идиографског

усмерења када треба тумачити догађаје са врло оскудним елементима неопходним за увид у бит феномена.<sup>[3]</sup>

Вреди на извештан начин подсетити и имати у виду управо то да Гадамерова филозофска херменеутика *разумевање историјавља као догађај*, и то такав који се дешава *интерпретатору, а не произведеном делу као објекту*. Опет, разјашњење најбоље даје Гадамеров став с почетка његовог дела *Истина и метод*, када каже:

„Моја је намјера, заправо, била и јесте филозофска: не да се испита шта чинимо, нити шта би требало да чинимо, већ оно што се с нама дешава ван нашег хтијења и чина“ (Gadamer, 1978, str. 10).

Поставља се, затим и питање: Да ли *разумевање има историјску димензију* и како се она превладава? Гадамер би на то одговорио потврдно, и то имајући у виду, пре свега, самог интерпретатора. Дијагностиковање овог фактора неспорно је у разумевању, то се законито показује кад год је реч о „херменеутичком провођењу“ (Gadamer, 1978, str. 430), па се онда решење види у „предрасуди“, која је услов таквог провођења. Наравно, мора се имати у виду и то да је преображај условљен поступком у којем мора доћи до спајања историјског хоризонта и хоризонта интерпретатора. То је онај услов који је подстакнут још код Хусерла о „стапању хоризоната“.

Сада се поставља питање: Шта је то *антиципација смисла*? Била би то нека врста

предвиђања, неко очекивање које као да текст најављује. Гадамер овим уводи још један појам, а тај, како он каже, „диригује очекивање смисла“, што значи да већ сама конструкција садржи неки смисао који је већ у самој композицији предестиниран, слично као што је био појам „престабилиране хармоније“ код Лајбница. Сада би то значило да целина предодређује разумевање дела, а то даље показује да је човек (некако) „подесан“ да на основу неких наговештаја прилази питању или феномену (у ширем значењу те речи) као „већ виђеном“. Између целине и дела одвија се стално нека интеракција, због чега се свако разумевање узима као релативизирајуће, али се не спори то да је реч о разумевању.

Ово, даље, значи да је и друкчије разумевање увек само разумевање и да нема дефинитивног разумевања, које не би код других субјеката било друкчије или код истих субјеката у другом времену и околностима промењено. Као што је друкчије разумевање ипак разумевање, исто тако је и друкчији смисао ипак смисао, који граде интерпретатори и тумачи. Зато што је друкчије, не значи да је погрешно, те је, тако, сваки смисао легитиман смисао и тада када је он у односу на остале интерпретаторе друкчији. Но смисао се не показује увек предвидиво, он се тражи, за њим се, дакле, трага, али порив за њим је увек присутан. Неспорно је да *истиоји интенционалности ка смислу* (да се прisetимо Хусерла). Кад год се приступа

[3] Овде је упутно имати у виду појам „пропозиционалност“ за овај вид контекста.

тексту, разговору, догађају или објекту који се тумачи, када хоћемо нешто да разумемо, увек имамо такву интенционалност. У крајњој анализи, то показује и нашу позиционалност као разумевајућег субјекта, па све то доприноси, даље, да можемо рећи како је човек, заправо, биће окренуто ка разумевању, или *човек је биће које разумева*,<sup>[4]</sup> што би одговарало и духу Гадамеровог наука.

Додатно, Гадамер ће, осврћући се на то, истаћи да је задатак „херменеутике да разјасни ово чудо разумијевања, које није нека тајанствена комунија душа, већ удио у заједничком смислу“ (Gadamer, 1978, str. 325). Да поновимо, због значаја саме тематике, да је Шлајермахер херменеутичком кругу прилазио тако што је инсистирао на томе да се код разумевања „уживљавамо у аутора“, а да из текста елиминишемо оно што не би било у складу са очекиваним схватањем аутора. Хајдегер пак држи до тога да је разумевање увек одређено претходним разумевањем, предразумевањем, те да се тај круг целине и дела „не раствара у потпуном разумијевању, већ, напротив, тамо се најстварније спроводи“ (Gadamer, 1978, str. 327).

Код Гадамера наилазимо и на појам „антиципација потпуности“, за који говори да оно „руководи сваким нашим разумијевањем“, што изражава извесну садржајност и можемо то схватити као „иманентно смисаоно јединство које води читаоца“. А где га води? Води га, како он каже, на „трансцендентално очеки-

вање смисла“ (Gadamer, 1978, str. 327). Овде видимо да се смисао који прати разумевање гради на поменутој антиципацији потпуности, затим на смисаоном јединству, а једно и друго имају природу трансценденталности. Гадамер, дакле, држи до Хајдегеровог приступа разумевању, напомињући како он (Хајдегер) херменеутички круг доживљава тако да „разумијевање текста трајно остаје одређено претходним кретањем предразумијевања“, што је у суштини један од три основна услова за разумевање на којима и Гадамер заснива своју херменеутику као теорију разумевања. Могуће је да се *антиципација потпуности* протумачи тако да она, заједно са наведеним чиниоцима, представља основу предразумевања, односно она би могла бити онај чинилац који се може имати у виду када се постави питање будућег времена. То је оно што је означено и као очекивање смисла. Дакле, овде видимо, такође, онај наговештај смисла који се јавља у поступку тумачења, односно разумевања. Ако нам је традиција оно што можемо назвати и дух прошлости, очигледно да је наш хабитус, по својој конституцији такве природе, па онда можемо имати у виду и темпоралност његових својстава или атрибута, где се, природно очекује и „захтев“ ка одређењу будућности. Али онда, као што је одлика нашег бића прошлост, а крајност положена и у ставу *Sein zu Tode*, онда је, вероватно тај хабитус непотпун, ако се не би имао други пол у виду, а то је да смо

[4] Овај став у курзиву је наш, не Гадамеров.

и биће ка будућности, а будућност је живот, па онда има смисла тумачити ово и као *најо-вештај смисла*, који онда прати наше биће, а тиме осигурава и будућност. Када се, даље, ова мисао посматра, онда долазимо до закључка да се у разумевању догађа то да, с једне стране, имамо антиципацију потпуности, антиципацију очекиваног смисла, а с друге стране, имамо традицију у коју је наш разумевајући (али и сваки други) вид хабитуса урођен, па се, како Гадамер каже, налазимо између ове две тачке, туђине и блискости. Онда не изненађује то што Гадамер један део пасуса завршава ставом: „Истинско мјесто херменеутике је у овом Између“ (Gadamer, 1978, str. 329).<sup>[5]</sup>

Затим, у наставку он сасвим експлицитно наводи даље у вези са херменеутиком „да њезин задатак уопште није да развије поступак разумијевања, већ да разјасни услове под којима долази до разумијевања“, па ће у наставку тога, на истој страници књиге, додати следеће: „Предрасудама и предмњењима, који обузимају његову свијест, интерпрет не располаже слободно. Он није у стању да унапријед разлучи продуктивне предрасуде, које омогућавају разумијевање, од предрасуда које не омогућавају разумијевање, од предрасуда које разумијевање ометају и које доводе до неспоразума“ (Gadamer, 1978, str. 329).

Овде је делом одгонетнут онај став на почетку књиге *Истина и метод*, где Гадамер говори о томе да његов циљ и намера нису у томе да објасни или постави методе разумевања, већ

да установи шта се то са нама догађа док разумевамо. Једна од првих „анамнеза“ садржана је у претходном његовом ставу, а то је да смо ми, увек док разумевамо, у функцији традиције и антиципације очекиваног, да смо ми увек у оном *Између*.

О херменеутичком феномену Гадамер говори као о посебном виду разумевања света, а Ваези напомиње да су у категорије у том смислу „интуитивне појаве“ (Vaezi, 2014, str. 110). Тако, с једне стране, имамо језик који је нужан услов не само бивствовања човека у свету него је он исто што и свет, стварност, а с друге стране, постоји разумевање које се остварује у том свету. Значајан резултат тог односа стварност–свет–језик произишао је као једна традиција коју је утемељила, посебно, филозофска херменеутика.

Емил Ангерн истиче: „Разумјети значи схватати полазећи од инога, те у његовој свјетлости разврставати у његовом контексту, поимати полазећи од његових правила или закона, чинити разумљивим из његове генезе или у погледу његових узрока“ (Angern, 2014, str. 38).

То упућује, даље, на околност разумевања да је она таква уколико се увек у виду има и *онај други*, а то значи други стваралац, читалац, беседник, посматрач, проценитељ... Постојање „другог“ је услов такав да би њему било јасно оно што смо ми разумели. Једно од кључних одређења разумевања у односу на објашњење Ангерн постиже појмом „смисла“.

[5] Примећујемо да је сам Гадамер реч „Између“ написао великим словом „И“.



Тако он каже: „Постоји свијет смисла и свијет без смисла. Природни процеси не представљају нешто што бисмо могли да ’разумијемо’. Они подлијежу законитостима, а посједују одлике које систематизујемо и које, евентуално, можемо извести из општијих закона и процеса. Између ових двају начина зјапи хијатус“ (Angern, 2014, str. 40, 41). Реч је овде о два подручја истраживања света, па се Ангерн позива на интерпретацију Хермана Лоцеа „који се може сматрати представником схватања о подвојености сазнавања природе и културно-научне дескрипције, која је у 20. стољећу постала позната преко крилатице о двијема културама. Једно штиво или једно испољавање афекта у начелу, можемо разумјети, а структуру кристала или промјену климе можемо да анализирамо или каузално објаснимо, али њихов ’смисао’ не можемо на исти начин разумјети. Сliku разумијевамо, а не платно на којем је она насликана“ (Angern, 2014, str. 41). Питање „разумевања“ је, дакле, значајно не само код Витгенштајна него и код Хајдегера, али и Гадамера. Код Гадамера посебно, јер се код њега путем разумевања допире до бића.

Уочава се, наравно, да је разумевање тешко одредити појмовно, пошто би оно значило неку врсту оријентисања, начина бивања, припадности свету, а нема ону очекивану одредљивост својствену појмовности, *као код других дефиниција*.

Разумевање код Хајдегера је блиско *ејзис-џенцијалу*, оно је *онџичка одредба*, исто онако као што су брига, стрепња и биће ка смрти (Sein zu Tode). То је одредба која се тиче искључиво

тубића (човека), инхерентна је само њему, а никако природи.

Имамо овде у виду још и идеју да језик не представља средство изрицања света него разумевања тог света, у ком духу наилазимо на схватања Витгенштајна.

Код Гадамера једно одређења овог појма говори како се њиме надилази и сам историзам. Он каже: „Ја чак мислим да процес разумијевања, који на овај начин обухваћа и искуство умјетничког дјела, превазилази сав историзам у области естетског искуства. Изгледа, додуше, појмљиво да треба разликовати између првотног склопа свијета који заснива неко умјетничко дјело и његовог даљег живота у измијењеним условима живота будућих нараштаја“ (Gadamer, 1978, str. 12).

Специфичност оваквог промишљања видљива је и у схватањима које представља Ваези, а који Гадамера тумачи тако што верује да херменеутичко искуство традиције и историјске уметности треба посматрати у тоталитету, па у вези са тим истиче: „Гадамер сматра да се у умјетничком разумијевању и искуству, поимању историјских догађаја и такођер интерпретацији текста, догађа нешто што није могуће појмити и анализирати научном методом те стижање до истине овог херменеутичког искуства – значи разумијевања – захтијева филозофско промишљање и истраживање. Према томе, Гадамерова херменеутика је усмјерена на анализу природе разумијевања и елемената укључених у његово остваривање. Замисао коју модерне науке нуде о чину разумијевања није у складу са оним

што представља збиљу разумијевања“ (Vaezi, 2014, str. 168–169).

Разумевање, по свом унутрашњем хабитусу, пошто прожима и односе човека са светом, оно „има самостално важење“ и противи се намери да постане научни метод, што додатно показује посебну природу и аутономност.

Поставља се питање, затим, на шта се онда односи разумевање, у ширем смислу те речи, када се говори о уметности, историји, филозофији, духовним наукама или о ономе што чини човеков свет искуства. Рекли бисмо да је ту, између осталог, реч о херменеутичком феномену, који, рећи ће Гадамер, „почива, у мојим очима, на томе да само удубљивање у феномен разумијевања може донијети једну такву легитимацију“ (Gadamer, 1978, str. 22).

Наравно, овде се отвара и питање како је могуће у некаквим строжим обрисима ситуирати одговор који би обухватио прецизирање самог тог феномена, а који је предмет, рекли бисмо, превасходно, феноменологије. Ту, доиста, сада имамо „феномен“, да кажемо, „по себи“ и „феномен разумевања“, што је по нечему исто, али и различито. Овде посебно интригира Гадамеров део исказа који гласи „удубљивање у феномен разумијевања“. Када је о њему реч, онда је експликација унеколико једноставнија јер се ту можемо позвати и на услове „феномена разумијевања“. Имамо у виду *контекст*, затим, „стапање хоризоната“, а поред тога још и појмове *преграсуде*, *ауторитет* и *традиције*. То је део оног „елементаријума“ који налазимо у Гадамеровој филозофској херменеутици као теорији и који је, с обзиром на проток времена

и обимност литературе о томе, у значајној мери етаблиран.

Међутим, поставља се питање: Како разумети „феномен“ по себи? Најчешће се при томе прави аналогија с појмом интуиције, када намеравамо да дешифрујемо употребно значење тога израза, па то једним делом и покрива његово значење, премда већи део остаје нејасан. Помаже ли ту и како сам чин „удубљивања“ о којем говори Гадамер? Недовољно или непотпуно, што је у оба случаја знак нејасноће, а неизвесност остаје. Наравно, нас не интересује шта бисмо могли приписати све у вези с тим разјашњењем, не значи да интерпретације не би биле легитимне, али суштина разјашњења остаје недовољно одређена. Када имамо у виду исказ Гадамеров да је реч о удубљивању, онда се види како се и он с тим среће као са извесном тешкоћом, те употреба овог појма (удубљивање) описно и пристаје делом уз покушај раскривања потпуног значења.

Нама у поменутом случају може бити од помоћи појам из метаетике о „интринсично добром“, које се одређује тако, слично поступку који Гадамер означава као „удубљивање“ (а у духу Хусерловог и Хајдегеровог језика, рекли бисмо, „удубљивање-у“). Значило би, по аналогiji са „интринсично добрим“, то да, када се ментално усмеримо, удубимо на „то“, па ако немамо додатних атрибута који нас одвлаче на „оно што није феномен“, већ на нешто што има природна одређења, емпиријска, пре свих, значи реалистичка, па ако је у тој „ментализацији“ остало визуализовано „то“ без помених примеса, али показује интенцију према

нечему, тренутно празним, значило би да је то „феномен“. Ово износимо као хипотетички прилог покушаја разјашњења појма „феномен“ у Хусерловском значењу, имајући у виду, пре свега, Гадамеров подстицај у поменутом тексту. Реч је о моменту који би се односио на покушај ситуирања „феномена“ и начин његовог поимања. Па када је о томе реч, онда је занимљиво да Хусерл, расправљајући и о Кантовим категоријама, њих смешта у сферу интуитивног. Разумевање увек има шири домен и од суђења, пошто су у њему инволвирани и пропозиционални ставови, а код разумевања су доминантне *интуиција* и *дескрипција*.

За разумевање Гадамер, даље, каже да је оно „премоћно искуство“, које надилази историјску методу која почива на филозофско-повесном истраживању. Премда је филолошка и теолошка херменеутика својевремено настојала да разумевање преузме као „учење о умјешности разумијевања“, филозофска херменеутика то не чини нити прихвата, исто онако као што ни на херменеутичко искуство не „навлачи одежду“ метода. Разумијевање је „један догађај који се нама дешава, а не грађевина која је саздана на

неким начелима до којих се може стићи уз помоћ методе“ (Vaezi, 2014, str. 169). О могућности разумевања може се одговарати у упоређењу с Кантовим одређењем, према којем се Гадамерово одређење темељи на томе да се тиче општег и апсолутног разумевања (а не само оног што је услов за остваривање знања које се односи на модерну науку), при чему је то питање „о егзистенцијалним увјетима свих облика разумијевања и свих људских искустава о свијету и људском животу“ (Vaezi, 2014, str. 169). Гадамеров напор представља разјашњење које се тиче природе разумевања као и објашњавања егзистенцијалних услова и чиниоца који утичу на то остварење. Филозофски приступ је овде доминантан јер Гадамер верује да се само њиме, а не научним методом може остварити то разумевање. У целом том обиму њега интересује како се то може спровести, не на парцијалним, фрагментираним подручјима духа и културе, него на општем подручју филозофског „ареала“, имајући увек у виду искуство живота. Такав свеобухватни задатак може извршити једино филозофска херменеутика, а њена моћ почива на језичкој природи разумевања.

## References / Литература

- Angehrn, E. (2014). *Sense and Non-Sense: The Understanding of Man*. Novi Sad: Akademska knjiga. [In Serbian]  
Aristotle (1965). *Organon*. Beograd: Kultura. [In Serbian]  
Gadamer, H. G. (2002). *The Reader*. Zagreb: Matica Hrvatska. [In Croatian]  
Gadamer, H. G. (1978). *Truth and Method*. Sarajevo: Veselin Masleša. [In Croatian; Serbian]  
Plato (1978). *Letters*. Beograd: Rad. [In Serbian]  
Vaezi, A. (2014). *Introduction to Hermeneutics*. Sarajevo: Fondacija "Mulla Sadra". [In Croatian]

**Slobodan R. Kanjevac**

Serbian Philosophical Society  
Belgrade (Serbia)

## Language and understanding

### Summary

78 | The presentation begins with an overview of the language dealt with by the ancient philosophers at the time of considering the matters of logos. A special contribution to the topic of the “language” is recorded by the appearance of Plato and Aristotle, as well as by the broader and more profound interventions observed through verbum theology, rationalist and empiricist understanding of the language, analytical philosophy of the language, phenomenology as a postulation of philosophical hermeneutics. By entering that area, the language is further ontologically thematized as the “house of the being” or “the being that can be understood”.

**Keywords:** language, understanding, intentionality, being, logos, philosophy, Gadamer, hermeneutics, conversation