



UDK 81:1:811.163.6

Dean Komel

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

GOVORICA KOT PROSTOR FILOZOFIJE, FILOZOFIJA KOT KRAJ GOVORICE

Razmerje med govoricno in filozofijo se v več pogledih in merah zastira, kot pa odstira. To najprej zahteva, da po eni strani pojmovno opredelimo »govoricno« in »filozofijo«, po drugi strani pa »prostor« in »kraj« njunega sopogojevanja ter soomogočanja. Vendar pa tudi vprašanja v zvezi z oblikovanjem primerne filozofske pojmovnosti oziroma terminologije, ki so sama po sebi sicer lahko nadvse zanimiva in tehtna, ne zaobjamejo celotne problematike razmerja med filozofijo in govoricno. Spričo tega velja posebno pozornost nameniti načinu, da in kako se od govoricne do govoricne, od govorca do govorca porajajo vselej drugačne možnosti ubeseditve smisla, kar bistveno opredeljuje resničnost filozofske misli. To velja tudi za »slovenščino v filozofiji« in »filozofijo v slovenščini«.

Ključne besede: filozofija, slovenščina, govoricna, prostor, terminologija

The relationship between language and philosophy is in many ways being concealed rather than revealed. That fact necessitates a definition of “language” and “philosophy” on the one hand, and of “space” and “location” of their mutual conditioning and enabling, on the other. However, even the questions involved in formulation of an appropriate philosophical definition or, rather, terminology—which in themselves can be rather interesting and substantial—do not cover the entire question of the relationship between philosophy and language. Consequently, special attention needs to be paid to the manner in which various possibilities of verbalizing the meaning arise among different speakers, which ultimately defines the authenticity of philosophical thought. That is also true about “Slovene language in philosophy” and “philosophy in Slovene language”.

Keywords: philosophy, Slovene language, language, space, terminology

Filozofija jezika se je skozi svoj zgodovinski razvoj uveljavila ne le kot pomožna filozofska disciplina, marveč tudi kot samostojno polje refleksije odnosa mišljenja in jezika, ki izpolnjuje človekovo razmerje do sveta. V dvajsetem stoletju pa beležimo prav poseben zasuk filozofije k tematiki jezika, ki ga ni pogojeval le znameniti »linguistic turn« v humanističnih vedah; v prvi vrsti so ga narekovali notranji vidiki razvoja sodobne filozofije, ki so povezani s kritiko prvenstva logike in spoznavne teorije v filozofski obravnavi jezika ter še izraziteje s kritiko filozofske tradicije kot metafizičnega nihilizma. Že to, da se ta kritični premislek odvija v okvirih destrukcije filozofske pojmovnosti, napeljuje k ponovni osmislitvi filozofije kot kraja govoricne, s tem da filozofija najde svojo pot in smiselno napotilo ravno v načinu, kako pripušča k sebi *govoricno kot lasten prostor*. S tem pripuščanjem se hkrati zarisuje neka *kritična meja*, ki ni povezana zgolj z neposrednim izkustvom omejenosti kraja in posrednim izkustvom brezmejnosti prostora, marveč smiselno stopa *vmes* ter *razmejuje v sredini in meri* tistega, kar nas opredeljuje kot *bivanjski svet*.

Ta kritična meja je konkretno navzoča v pojmovnem razmejevanju, ki opredeljuje filozofsko misel v zmožnosti razsojanja in presojanja nečesa *kot* nečesa (*to on he on*).¹ Vendar pa se tvorjenje smisla v misli in govoric, ki si sopripadata v izrekanju resnice tega, kar »je« in nosi ime »biti«, ne izčrpa v pojmovnem sovpadanju. *Govorica filozofije* ni zgolj in le pojmovno izražanje. Upoštevajoč omenjeni zasuk sodobne filozofije k problematiki govoric, ki ga zaznamuje destrukcija in dekonstrukcija filozofske pojmovnosti, je potrebno opustiti filozofsko stališče, da je pojem privilegiran kraj govoric v filozofiji in sprejeti še kako drugo topologijo razprostiranja govoric v filozofiji. Mogoče jo še najbolj strnjeno povzame razglašeni Heideggerjev rek, da je govoric »hiša biti«.² Vendar pa Heidegger sam ob tem ne pozabi dodati, kako govoric, v kateri smo naseljeni, ni preprosto naša last.³ Govorica si prilašča naše bistvo, in sicer tako, da nas v miselnem pogledu pušča same na poti do nje. To pa hkrati pomeni, da pojma kot ekskluzivnega kraja govoric v filozofiji ni mogoče kar svojevoljno nadomestiti s kako nepojmovno izraznostjo; treba je sestopiti na mesto pojma, ne da bi pri tem zanemarili samo vprašanje po filozofiji kot kraju govoric. Pojem slej ko prej določa neko razmejevanje, za kar ima starogrški jezik na voljo oznako *horismos*, latinski jezik pa *terminus*.⁴

V našem prispevku sicer ne moremo podati vseh elementov in momentov preboja filozofske misli 20. st. k fenomenu govoric, saj bi to nujno vključevalo soočenje s celotnih filozofskim izročilom, upoštevamo pa oba omenjena vidika presejanja prvenstva logike in spoznavne teorije ter metafizičnega nihilizma v zgodovinskem razvoju filozofije. Če se v zvezi s prvim kot ključni referenčni okvir ponujata filozofska opusa Edmunda Husserla in Ludwiga Wittgensteina, je glede drugega potrebno omeniti predvsem Martina Heideggerja ter na njegovi sledi Hansa-Georga Gadamerja in Jacquesa Derrida.⁵ Vsi naštetih filozofi so bili znotraj slovenskega filozofskega, pa tudi literarno-teoretskega prostora že dovolj obširno interpretirani, tako da se kako posebno uvajanje v njihove miselne horizonte ne zdi potrebno. Toliko bolj po drugi strani sili v ospredje vprašanje, kaj je v kontekstu tega zasuka sodobne filozofije k tematiki jezika možno postaviti kot merodajno izhodišče zadevnega premisleka? Kaj nam iz tega konteksta *govori naprej* in v tem prihodnjem smislu narekuje naš miselni odnos do govoric?

¹ »Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivajoče, kolikor je bivajoče (*to on he on*)« (ARISTOTELES, 75)

² Gianni Vattimo v svoji refleksiji filozofije v 20. st. v zvezi s tem poudaril: »Tako se je strukturalizem opiral zlasti na jezikovni model, že prej so jezik za svojo prednostno temo vzele filozofije, ki so bile blizu znanstveni problematiki, kot neopozitivizem in različne oblike analitične filozofije. Pa tudi izven obeh omenjenih tradicij pripada jeziku osrednje mesto, tako da prenekateri filozofski tok našega stoletja problematično strnili v Heideggrov stavek 'jezik je hiša biti' iz *Pisma o humanizmu* (1947).« (VATTIMO 2004: 79)

³ »Človek govori, kolikor odgovarja govoric.« (HEIDEGGER 1995: 28)

⁴ »Latinski izraz *terminus* v pomeni v stari latinščini 'mejo', 'znamenje', 'cilj', 'konec' in označuje predvsem čvrsto in nespremenljivo, večno in nedoumljivostjo mejnike božansko razdeljene zemlje. *Terminus* je bilo tudi ime božanstva, ki je bdel nad to nedoumljivostjo.« (BARBARIĆ 2011: 11)

⁵ Poleg zdaj že klasičnega dela o transformaciji filozofije v 20. st., ki ga prispeval Apell (1973), velja opozoriti tudi na relevantno novejšo zastavitev te problematike pri Flatschar (2011).

Vprašanje smiselno zadeva naslovno konstelacijo »filozofija kot prostor govornice, govornica kot kraj govornice«. Od Kanta naprej veljata »kraj« in »prostor« za apriorni določili spoznavnega izkustva. Kant na podlagi tega določi tudi *meje* našega izkustva sploh, ki jih izenačuje s subjektivno predstavno zmožnostjo in objektivno možnostjo predmetne danosti. Sodobna fenomenologija, začenši s Husserlom, v tem pogledu stopa korak naprej oziroma, primerneje povedano, *korak nazaj*⁶ in sicer na podlagi uvida, da je to, kar tvori podlago fenomenkega izkušanja samo po sebi že *sled* nekega izkustva pred sleherno njegovo predstavnostjo. Danosti nečesa v *njegovem dajanju* zato ne gre izenačevati s katerokoli predstavno danostjo, kar je seveda odločilno, ko je v igri izkustvo govornice; še več: z njim se namreč naznanja neko spregovarjanje fenomenov, ki kot tako opredeljuje govornico v njeni fenomenosti, tj. v njenem bistvenem dajanju. V skladu s tem fenomenološkim izhodiščem puščamo določili kraja in prostora odprti ob predpostavki, da nam šele taka *fenomenska odprtost* ponuja *izkustvo* (fenomena) *govornice*, ki se ne vnaprej omejuje na tako ali drugačno *predstavo jezika*.⁷ Predstava jezika je možna šele iz predpostavljene izkustva govornice, ki je lahko izrecno ali neizrecno, nikoli pa ni zgolj predmetno dano, recimo na način znakovnosti. Znak sicer vzpostavlja relacijo do nečesa, vendar sam po sebi ne izraža ničesar. Husserl v drugi raziskavi drugega dela *Logičnih raziskav* z naslovom »Izraz in pomen« tako poudari:

»Termina 'izraz' in 'znak' se neredko obravnavata kot sinonima. Ni pa nekoristno biti pozoren na to, da se v običajnem govoru nikakor ne prekrivata v celoti. Vsak znak je znak za nekaj, toda nima vsak 'pomena', 'smisla', ki je 'izražen' z znakom. V številnih primerih ne moremo reči niti, da znak 'označuje' to, zaradi česar je poimenovan kot znak. Celo tam, kjer je tak način govora na mestu, je opaziti, da nočemo, da bi označevanje vedno veljalo za tisti 'pomen', ki karakterizira izraze. Znaki v smislu *naznak* [Anzeichen] (označbe, znamenja ipd.) namreč *nič ne izražajo*, razen v primeru, ko *poleg* funkcije naznačitve izpolnjujejo še funkcijo pomena.« (HUSSERL 2006: 18)

Bistvena značilnost izraznega fenomena govora je, da *kot fenomen* razkriva druge fenomene. Husserlovo intencionalno razumevanje izraznega govora je v osnovi po-

⁶ Mišljen je seveda Husserlov poziv »nazaj k fenomenom samim«: »Nikakor se nočemo zadovoljiti z 'golimi besedami', to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršnega imajo v naših refleksijah o smislu zakonov (ki so postavljeni v čisti logiki) o 'pojmihi', 'resnicah'. Pomeni, ki so oživiljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če sploh v kakšnih – nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k 'stvarim samim'.« (HUSSERL 2006: 12)

⁷ Fenomenološko razlikovanje med predstavo predmeta in izkustvom fenomena nazorno oriše Heidegger: »Vsakdanje izkustvo stvari v najširšem smislu ni ne objektivirajoče ne opredmetujoče. Če npr. sedimo v vrtu in se navdušujemo nad cvetočimi vrtnicami, ne delamo vrtnic za objekt, niti za predmet, tj. za nekaj tematično predstavljenega. Ko se v molčečem upovedovanju predajam sijoči rdečini vrtnice in premišljam o rdečnosti vrtnice, ni ta rdečnost niti objekt niti stvar niti predmet kot cvetoča vrtnica. Ta je v vrtu, morda jo veter ziblje sem in tja. Kljub temu jo mislim in izrekam v tem, ko jo imenujem.« (HEIDEGGER 1994: 91) Na to neposredno naveže fenomenološko izkustvo govornice: »Je govornica zgolj instrument, potreben za obdelavo objektov? Ali človek sploh razpolaga z govornico? Je človek tisto bitje, ki ima v posesti govornico? Ali pa je govornica ta, ki 'ima' človeka, kolikor on pripada govornici, ki nam razpira svet in hkrati s tem njegovo prebivanje v svetu.« (HEIDEGGER 1994: 92)

dano že v Platonovem uvidu, da je govor vedno govor o nečem (*logos tinos*)⁸ oziroma govornica nečesa. Reklo »govornica nečesa« ne zajema le tega, s čimer govorimo, kar govorimo in o čemer govorimo. Gre za bistveno možnost *spregovarjanja nečesa* sploh, po kateri, vse, kar je, nekako govori, tudi in morda še najbolj, ko molči. Govornica ni izrazno sredstvo, marveč se razprostira kot *izrazna sredina*. To razprostiranje opredeljuje prostor govornice še pred sleherno predstavo prostora in ga zato ni mogoče stlačiti v to ali ono prostornino. Prostornina sama po sebi ne izraža in tudi ne more izražati ničesar. *Izrazna sredina* ni geometrična, marveč *bivanjska sredina*, ki (nam) pomeni *svet* in jo dojemamo kot *kraj* našega prebivanja in sobivanja. Izkustvo govornice spričo tega ni katerokoli izkustvo, marveč *izkustvo biti sveta kot smiselne sredine* in s tem tudi izkustvo človeškega *prebivanja kot biti-v-svetu*.

Prostor govornice je v tej smeri opredelil utemeljitelj sodobne hermenevtike, Hans Georg Gadamer, ki je v delu *Resnica in metoda* (1960) zasnoval svojo hermenevtično ontologijo ob vodilu »sredine jezika/govornice«, iz katere se dogaja »naše celotno izkustvo sveta in še posebej hermenevtično izkustvo« (GADAMER 2000: 371). Iz citata je razvidno, da je prevajalec Gadamerjevega dela v slovenščino (Tomo Virk) nemško besedo »Sprache« prevajal kot »jezik/govornica«⁹, kar vsekakor ne pomeni zgolj kakega zasilnega izhoda iz prevajalske zagate, kolikor beseda »Sprache« v nemščini pomensko pokriva tako »jezik« kot »govornico«, marveč se sem vmeša tudi prej omenjeni premik od predstave jezika k izkustvu govornice.¹⁰ Pri tem se ni dovolj opirali na konceptualno razmejevanje med jezikom, govorom in govornico, ki ga je uveljavilo sodobno jezikoslovje ter ga je prevzela tudi strukturalistično in pragmatistično usmerjena filozofija. To razmejevanje je še vedno razvito na podlagi znakovnega razumevanja jezikovnega-govorjenega fenomena. Premik od predstave jezika k izkustvu govornice opredeljuje, kot poudari Gadamer, hermenevtično *prehajanje sredine kot odprtosti sveta*, ki nam govori, se pravi, nam *pomeni nekaj*. Kako vstopa v nas,

⁸ Tako Heidegger v obravnavi *logosa* iz *Biti in časa*, poudari: »Logos kot govor pove toliko kot *deloun*, razodevati to, o čemer je v govoru 'govor'. (HEIDEGGER 1997: 58) Določili *logos tinos* in *deloun* podaja Platon v *Sofist* (PLATON 1991a: 272). Heidegger v predavanjih o tem Platonovem dialogu leta 1924 izrecno napoti na poveza s Husserlovim pojmovanjem intencionalnosti zavesti kot »zavesti o nečem:«

Tega uvida, da je *logos logos tinos* se ni več upoštevalo. Šele Husserl ga je spet odkril s svojim pojmovanjem intencionalnosti.« (HEIDEGGER 1992: 598)

⁹ Tomo Virk tudi podrobneje pojasni ta prevajalski vozle v obsežni opombi, iz katere navajamo le izsek: »Mnoga mesta pri Gadamerju govorijo v prid 'govornice', zlasti tista, ki hermenevtični proces opisujejo kot pristni pogovor, kot spraševanje in odgovarjanje in poudarjajo dogodkovni značaj razumevanja in govornice. Po drugi strani pa ima beseda tudi negativne konotacije na govorjenje in govor, kar spet ni v skladu s pomenom, ki ji ga pripisuje Gadamer. Ta namreč poudarja kot izredno pomemben moment jezika (Sprache) tudi pisмено izročilo in opozarja, da jezik/govornica (Sprache) ni vezan(a) (izključno) na ustno izražanje. Osnovna težava je v tem, da sta v nemščini oba pomena hkrati navzoča, kar omogoča, gledano z našega vidika, celo določeno ohlapnost v izražanju. Na primer v naslednjem primeru, v katerem pride pri prevajanju do izraza pri Gadamerju nenehno poudarjana 'končnost razumevanja': 'Zieht nicht all unser Denken immer schon in den Bahnen einer bestimmten Sprache, und wissen wir nicht zu gut, dass man in einer Sprache denken muss, wenn man sie wirklich sprechen will?' Podčrtana beseda pomeni 'govoriti'; v kurziv postavljeno je bržkone mogoče prevajati kot 'jezik' ali 'govornica'; za okrepjeno pa se zdi, da bi jo bilo bolje prevesti kot 'jezik'. (Namreč: misliti v določenem jeziku, in ne: v določeni govornici.)« (GADAMER 2001: 316)

¹⁰ V tem pogledu je vsekakor pokazalna tudi Heideggerjeva pripomba: »Že dolgo le nerad uporabljam besedo *Sprache*, 'jezik/govornica', ko premišlujem bistvo govornice.« (HEIDEGGER 1995: 150)

da smo že vnaprej v njej? S prehajanjem te vmesnosti ne le da segamo čez omenjena konceptualna razmejevanja, marveč se znajdemo pred neko edinstveno *mejnostjo*, ki jo je podal Wittgenstein v znamenitem izreku iz *Filozofskega Traktata*: »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta.« (WITTGENSTEIN 1976: 131)

K temu velja pripomniti: »mi«, govorni subjekti, ne govorimo le *do* meja našega jezika, marveč skušamo z govorom in pravzaprav z vsem, kar ogovarjamo kot »naše«, priti čezse, se pravi *do sveta*, v katerem pa hkrati že zmeraj smo. Kako bi sicer sploh vedeli za nekaj takega kot je svet?¹¹ Svet je vselej že vsepovsod tu, obenem pa se zdi, kakor da ga nikjer ni. Z govornico (nam) spregovarja vse, a hkrati ostajamo z njo povsem sami, kar pomeni, da se izkustvo govornice, ki ni omejeno zgolj na govorjenje, marveč se brezmejno širi na govorjeno in izgovorjeno, na negovorjeno in negovorljivo, na zgovorno in pregovorno, vselej dogaja v nekem prehajanju, v hkratnosti kraja in brezkrainosti. Kraj govornice je zavoljo razprostiranja govornice gibljiv, premičen, prehoden, vmesen. To prehajanje izkazuje tisto, kar je dobesedno »pred nami«, in nam je bivanjsko pomembno kot svet, obenem pa se samo širi v neko brezmejnost, ki ji ne vemo pomena.¹² Zaradi svetne premičnosti kraja govornice bivanje za govorno bitje vselej prehaja v *pre*-bivanje, s tem pa tudi k drugemu v *so*-bivanje. Bivanjska širina sveta določa naše spoznavno izkustvo, ki nikakor ni omejeno zgolj na predstave predmetnosti, marveč je obsežno z načinom naše postavljenosti pred to, kako se nam v svetu nekaj »zastavlja«, nenazadnje vprašanje lastnega prebivanja v svetu. To, da govornica nikoli ni zgolj »naša«, da pa svet z njo »postaja naš« in mi »njegovik«, kaže posebno situacijo prehajanja jezikovnih meja, ki očitno kljub ali pa prav v svoji omejevalnosti vključujejo tudi neko brezmejnost. So potemtakem bistveno *vmesne*.

Ali prav ta *potisk* v bivanjsko vmesnost pogojuje tudi filozofijo kot možni kraj govornice? Hans-Georg Gadamer poda v svojem razpravljanju o pojmovni zgodovini in filozofskem tvorjenju pojmov pomenljiv namig, da se filozofija poraja iz neke stiske govornice.¹³ Tako padanje v stisko se sprva zdi paradokсно, kolikor upoštevamo, da je v filozofskem tvorjenju pojmov na delu ravno neko razprostiranje govornice, ki ga Gadamer sam vzame za ključno smernico v svojem delu *Resnica in metoda*. V tretjem poglavju mu posveti sistematično obravnavo v okviru izdelave ontologije jezika/govornice, kjer tudi kritično povzame celotno filozofsko obravnavo jezika/govornice od Platona naprej ob vodilu »logosa« kot mesta izrekanja biti in resnice. Svoj razmislek strne v formulaciji, ki ji sam pripisuje univerzalno hermenevitično veljavo: »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govornica.« (GADAMER 2000: 384)

Reklo je smiselno nedostopno, kolikor njegovo razlago opiramo na predstavo, da je bit predmet našega razumevanja in se kot taka izraža z jezikom/govornico. Govornica kot *govornica nečesa* namreč že vnaprej daje razumeti svet v neki potencialnosti pre-

¹¹ Wittgenstein sam sicer ocenjuje ta nagib kot brezupen: »Nekaj me sili, da bi se zagnal zoper meje jezika in to je, lahko menim, gon vseh ljudi, ki so se kdajkoli poskušali pisati ali govoriti o etiki in religiji. A to zaganjanje proti stenam naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno.« (WITTGENSTEIN 1994: 69)

¹² V zvezi s tem seveda velja omeniti že Anaksimandrovo določilo *apeirona*, »brezmejnosti«, »brezkončnosti« v najzgodnejši grški filozofiji. (DIELS, KRANZ 2013: 195)

¹³ »To se resnično zdi dih jemajoča drama filozofije, da si stalno prizadeva najti govornico, da, če naj povemo bolj patetično: stalno trpi stisko govornice.« (GADAMER 1986: 83)

hajanja v biti sami.¹⁴ Bit se kot prehod (sredina sveta) razprostira brezкраjno, hkrati pa ta njena brezkrainost tvori tisti edinstveni kraj, iz katerega spregovarja govorica, najbolj presunljivo v brezglasnem razleganju tišine, kakor ga, recimo, izpove Josip Murn v pesmi *Urok*:

Molk je to v vsem božjem nebesnem prostranstvu,
skoro duša v njem se izgubi,
skoro čuti tek svetov je in vesoljstva,
tajno govoricu vse dehti.
Jaz jo čul sem, divna, bajna je, brezglasna. (MURN 1967: 23)

Ko se govoricu prebudi v pesmi, se prehod biti skozi sredino sveta neposredno zjasni na način *poiesis*, ustvarjanja, ki ga Platon v *Simpoziju* opredeli kot »vzrok, ki kar koli vodi iz nebivajočega v bivajoče« (PLATON 2004: 515). Konkretno to za sleherno razmišljanje, ki se zave, kako se ne zgolj »izraža« v neki govoricu, marveč je tudi *narekovano* od nje, pomeni, da moramo tudi naš miselni odnos do govoricu v vsakem trenutku ustvariti, da ni dovolj, da ga že predpostavljamo in v tem pogledu postavljamo take ali drugačne ugotovitve. To je določilno ravno v primeru filozofskega tvorjenja pojmov, ki ni običajno oblikovanje znanstvene terminologije, marveč se, če naj spet opozorimo na Gadamerjev namig, poraja iz neke stiske govoricu. To stisko trpi na prehodu nebitnega v bitno, kjer se pesništvo zdi najbližje prostoru govoricu, se tako rekoč stiska vanj, medtem ko se za filozofiju nasprotno dozdeva, da jo njena pojmovnost potiska stran, tja v onostranstvo transcendentalnosti, ki ga že Platon v dialogu *Faidros* označi kot »hyperouranios topos«, »nadnebni kraj«, ki ga »ni še nikoli slavil noben tukajšnji pesnik, niti ga nikdar ne bo slavil tako, kot bi si zaslužil.« (PLATON 2004: 548)

Vendar pa se je sodobna filozofija, kakor smo uvodoma poudarili, izrecno okrenila k prostoru govoricu, kar je naznačeno tudi v Gadamerjevem reku »bit, ki jo je mogoče razumeti je govoricu/jezik«, ki poudarja *možnost razumevanja*. »Razumevanje« v tem kontekstu ne implicira tega, kako naj razumemo tisto, kar izrekamo kot bit, marveč to, da (se) bit daje razumeti kot prehod v govoricu. Že v običajnem govoru pomeni razumeti neki jezik: biti v možnosti, da nam ta jezik govori. Razumevanje poleg *dojemanja nečesa* vključuje tudi *dojemljivost za nekaj*, ki stopa pred sleherno pojmovnost in na njej zgrajeno arhitektoniko razuma. Prav zaradi te dojemljivosti razumevanje nujno »čuti« stisko, ki izhaja iz tega, da smo, ko se bit da razumeti, napoteni zgolj na govoricu in razen tega nič. Z vidikom »razumevanja« kot hermenevitične poslušnosti se v sodobni filozofiji zato neposredno najavlja zasuk h govoricu, ki je najtesneje povezan z vpeljavo t. i. »ontološke difference« pri Heideggerju, po kateri smisel biti kot take ne more prevzeti pomena nečesa bivajočega. Predvsem pod vplivom Jacquesa Derridaja, Gillesa Deleuzea in Giannija Vattima se je na tej sledi v filozofiji 20. st. uveljavilo t.i. »mišljenje difference« (Vattimo 1998). Gadamer izrecno povezuje »mišljenje difference« z dojetanjem različnosti govoricu oziroma govoricu, ki ne vodi stran od marveč k razumevanju in sporazumevanju v svetu, ki pa je očitno vse kaj drugega od kakega enotnega pojma sveta. (Gadamer 1993)

¹⁴ »Bit se mora, da bi sploh bila, sama od sebe razlikovati, postajati drugo, se kazati, predstavljati.« (BARBARIĆ 2000: 71)

Kaj to pove v zvezi s smiselno konstelacijo: kako govornica daje prostor filozofiji in kako je lahko filozofija kraj govornice? S tem ne podajamo kakršnekoli analogije med tem krajem in onim prostorom, marveč neko temeljno analogijo, ki je filozofski tradiciji znana kot *analogia entis*, »primera biti«. Prvi jo je podal Aristotel v *Metafiziki* z opredelitvijo: »Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov (*pollachos*), vendar z ozirom na neko eno in določeno naravo.« (ARISTOTELES 1999: 76) Če prej podano Gadamerjevo reklo »Bit, ki je lahko razumeta je jezik/govornica« smiselno povežemo s to Aristotelove opredelitvijo »analogije biti«, lahko precej ugotovimo, da implicira njen prevod, vendar ne v smeri potencialne enotnosti pojma, marveč iz odpiranja v prostor govornice oziroma *različnosti govornic*. Glede na to, da Aristotelov izrek lahko vzamemo kot temeljno načelo njegove »prve filozofije« in morda celo filozofije nasploh, lahko predpostavimo, da je ravno *mnogovrstnost spregovarjanja biti* to, kar daje misliti filozofom in vzpostavlja filozofijo kot kraj govornice. Spričevalo o tem nam ponuja Heraklitov rek, ki naj bi sploh kot prvi omenjal filozofe in po katerem morajo ti biti večji mnogih znanj. (DIELS, KRANZ 2013: 381) Vendar pa se ljubezen do modrosti za Heraklita ne zaustavi pri množtvu, marveč stremi k tistemu »enemu, v sebi razlikovanemu«, ki se v nadaljnjem razvoju filozofije uveljavi kot enotni in enoteči pojem kot ga merodajno domisli Hegel. A prav Hegel v svoji *Logiki znanosti* pokaže, da pojem ni vnaprej istoveten sam s seboj, temveč jo pridobi šele na podlagi *dialektične prevedljivosti* enega pojma v drug pojem, pa tudi same drugosti biti v pojem: »Glede na osnovni element, ki je v enotnosti pojma v samem sebi in s tem v neločljivosti njegovih določil, pa bi morala ta določila nadalje tudi (kolikor so *razlikovana*, kolikor je pojem postavljen v svoji *razliki*) vsaj stati v medsebojnem odnosu. Iz tega izhaja neka sfera *posredovanja*, pojem kot sistem *refleksijskih določil*, tj. sfera biti, prehajajoče k vsebnosti pojma, ki na ta način še ni postavljen *kot tak*, temveč je hkrati obremenjen z neposredno bitjo kot z nečim njemu zunanjim.« (HEGEL 1991: 45)

Tako nas ne sme presenetiti, da Stari Grki, ki veljajo za izumitelje pojmovnega mišljenja v strogem smislu ne poznajo pojmov poznajo pojmov v strogem smislu, marveč zgolj določila biti. Tako Janko Pajk, ki je leta 1880 v *Kresu* objavil prvo sistematično razpravo o slovenski filozofski terminologiji¹⁵, glede ustreznice za »pojem« v grški filozofiji pojasni:

»To, kar Nemci Begriff imenujejo, je neka raznim predstavam enovrstnih predmetov lastna občna (duševna) podoba. Kot osečina ali kot pojedina stvar se ta podoba v vnasnej prirodi ne pojavlja, ampak samo v človeškem predstavljanji. Ker se ne da dokazati, da bi ta občna duševna oblika stvarjem samim odgovarjala, ima se ona za nekakove znake stvari smatrati. Zato so Latinci za Begriff imeli besedo: notio (znamenje ali znak), Grki pak so ga s *to on, he ousia, to hyparchon* (bitje, bitnost, bistvo) izraževali.« (PAJK 2001: 217)

Fenomenološka hermenevtika postavlja pod vprašaj tudi prevajanje *logosa* s »pojemom«: »Logos 'prevajajo', se pravi zmeraj razlagajo kot um, sodbo, pojem, definicijo, razlog, razmerje. Kako pa bi mogli 'govor' tako modificirati, da bi logos pomenil vse prej naštetu in to znotraj znanstvene jezikovne rabe?« (HEIDEGGER 1997: 58)

¹⁵ O Pajkovih zaslugah za razvoj slovenske filozofske terminologije, pa tudi njegovem sporu glede rabe slovenščine v znanosti glej Komel 1996.

To, da avtoriteto pojma v filozofiji lahko temeljito omaje že prevod iz ene govornice v drugo, kaže, da govornica v primerjavi s pojmom ne obstaja po sebi kot enoteča enost.¹⁶ Ne obstaja govornica nasploh, marveč le govornice. Ne tako, da so zgolj postavljene ena ob drugo in se lahko poljubno sestavljajo. Govornice so, če so že kam, postavljene v medsebojni *pogovor* v katerega prehajajo. Meje moje govornice so meje mojega sveta, *vendar jih lahko delim z drugimi*. Pogovor je tisto, kar je skupno vsem govornicam in po čemer je tudi svet vsem skupen, kar pa seveda ne pomeni isto kot enoten. Tako lahko za govornico filozofije rečemo, da je kraj takega pogovora, ki spravlja skupaj različnost govornic; ne tako da se postavlja nadnje v smislu kake metagovornice, marveč s tem, da se postavi v položaj in razpoloženje *ene od njih* in se tako naseli v njenem prostoru, se spoji z njeno *pokrajino*.

Kaj glede na to lahko rečemo o slovenščini kot govornici filozofije? Potrebno je poudariti, da se je v zadnjih letih zaostriло vprašanje smiselnosti znanstvene, kulturne, pedagoške in politične rabe slovenščine, ki zaznamuje tudi filozofsko razmerje do slovenščine, in sicer v meri dogajanja filozofiranja kot takega iz nje in v njej. Potem ko se je slovenščina dodobra uveljavila kot enakopraven evropski in svetovni jezik, bi česa takega pravzaprav ne pričakovali. Slovenščino naj bi ogrožala predvsem globalni družbeno-ekonomski razvoj ter napredek informacijskih in komunikacijskih tehnologij, ki narekujeta univerzalno rabo angleščine. A oboje lahko prav tako podpira ali celo pospešuje rabo slovenščine. Zato menim, da se raba slovenščine zdi problematična predvsem zaradi redukcijskega razumevanja same »rabe jezika«, kolikor se jo vnaprej enači z *uporabnostjo nečesa*. Po tej vrednostni predstavi uporabljamo jezik tako kot vsa druga sredstva in priprave. Vsak pri sebi pa dobro ve, da s raba jezika razlikuje od uporabljanja stvari že po tem, da slednjih ni mogoče govoriti, pač pa je možno le govoriti o njih. Tudi ko se nam zastavlja vprašanje, čemu rabi slovenščina, nimamo v mislih, kako bi slovenščina morda koristila in služila pri tem ali onem opravilu. Raba jezika vključuje *celoto* tistega, s čimer si damo kakorkoli karkoli opraviti. Še več: vključuje horizont tega, kar nam *pravi* naše bivanje v celoti in je sosledno ključna za sleherno možno razumevanje sveta in sporazumevanje med ljudmi. Zato raba »lastnega jezika« ni nekaj, kar bi zgolj nekako upoštevali, marveč ji pripade neko spoštovanje, ki zadeva dostojanstvo človeškosti.

A tudi če poudarimo, da raba slovenščine v celoti opredeljuje naš bivanjski položaj in razpoloženje, še nimamo zadostne opore za to, da bi lahko, če ne že dokazali, pa vsaj pokazali relevantnost rabe slovenščine na vseh prej omenjenih družbeno-institucionalnih ravneh. Raba govornice namreč vključuje tudi našo *govorno dejavnost*. Zato se izkaže pomanjkljivo sleherno »zaščitništvo« rabe slovenščine, ki postavlja v ospredje potrebo njenega »ohranjanja« – kakor da bi se že vnaprej sprijaznili z njeno neuporabnostjo in nekoristnostjo ter jo mirno odložili v kako shrambo. Ob tem pozabljamo, da je morda slovenščina ta, ki »nas hrani« in »drži žive«, ne le v smislu kakega (spet) ohranjanja nacionalne identitete ali česa podobnega, marveč preprosto v tem, da lahko smo ljudje in dejavni v lastni človeškosti.

S to govorno dejavnostjo je povezan tudi tisti vidik rabe slovenščine, ki zadeva temo našega razpravljanja: kako upravičiti rabo slovenščine kot filozofske govornice? Glede na obilico avtorskih in prevodnih filozofskih del, ki so na voljo v slovenščini, se

¹⁶ Ta vidik sicer podrobneje razvijam v primeru slovenske besede »resnica« v Komel 2003.

tako pomišljanje sicer lahko upravičeno zdi odvečno in neumestno. Pa vendar je tu. Ne le zaradi tega, ker, recimo, vrednotenje raziskovalnih dosežkov favorizira objave v tujih jezikih. Prav tako tudi ne zaradi vedno bolj glasnih zahtev, da bi visokošolsko poučevanje potekalo v angleščini, kar naj bi domnevno povečalo njegovo »privlačnost, pospešilo »internacionalizacijo« slovenskega visokega šolstva in zagotavljajo večjo zaposljivost diplomiranih. Pred vse to stopa namreč vprašanje: kaj se pravi misliti v *lastnem jeziku*? Če se vanj zares poglobimo sproži neko nenavadno, neodpravljljivo in paradokсно *tvorno stisko* tistega *lastnega*, kolikor to *lastno* ni kaka lastnina, tako kot raba jezika ni le njegova uporaba.

Kaj sploh tvori smiselno vez med filozofsko mislijo in neko konkretno govornico, v tem primeru slovensko? Mar ni mišljenje v lastnem jeziku pogojeno s tem, da smo pravzaprav z vsem, s čemer smo dejavni kot ljudje, že vnaprej v lasti govornice in tako tudi v razliki lastne in tuje govornice? Mar se ne smisel tako v misli kot jeziku oblikuje v stičnosti lastnega in tujega?

»Smisel« je tako miselna kot jezikovna kategorija. Tako jezik kot misel se navezuje na smisel, pri čemer pa smisla samega ne moremo izpeljevati izključno iz miselne ali jezikovne dejavnosti, marveč edino iz medsebojnega nanašanja, v katerem se tvori s-misel. To pomeni, da nismo zgolj mi, z naše strani (miselno) dejavni v govornici, marveč je v sebi lastnem razprostiranju prav tako in še bolj dejavna tudi govornica sama. Tako ne čudi, da eden največjih jezikoslovcov sploh, Wilhelm von Humboldt, določi bistvo govornice kot dejavnost.¹⁷ Po Gadamerjevem uvidu izhaja dejavnost govornice kot tudi naše soudeležba v njej iz tega, da je *govornica sama v sebi pogovor* (GADAMER 2001: 316), kar ima vzvratno hermenevitično posledico za filozofijo, da se tudi sama dojema svojo miselno dejavnost kot razgovor duše same s seboj. To, da je filozofija *razgovor* že v najnotrišnjem *samogovoru* duše, izpričuje temeljni *dialoški* duh filozofije, ki ni omejen le na zunanjo dialoško formo, kakor je na primer razvidna pri Platonu. Filozofska dialoškost se neposredno prenaša v tvorjenje pojmov, ki ga začeni s Platonom obravnavamo kot *dialektiko*. Ob dialoškosti in dialektiki, ki zamejujeta filozofijo kot kraj govornice, nastopi tu še tretje krajevno razsežje, ki se morda zdi manj pomembno, je pa gotovo najpomembnejše v kontekstu našega razpravljanja: to je izkušnja govornice kot *dialekta*. Omogočila je *prevajanje* filozofije iz ene govornice v drugo, ki je v osnovi določilo njen zgodovinski razvoj in v tem pogledu tudi konstituiranje slovenščine kot filozofskega jezika.

To določilnost dialekta za filozofijo, kolikor že se dozdeva glede na podano dialoško in dialektično določilo manj vredna in veljavna, potrjuje prav zasuk sodobne filozofije od predstave jezika k izkušnji govornice, ki sama v sebi nosi bistveno možnost pogovora in jo tudi lepo podaja slovenska beseda za »dialekt«: *narečje*. Narečje ni kak stranski proizvod govornice, marveč njeno *bistveno poreklo*. Tako Heidegger, na

¹⁷ »Jezik, dojet v svojem resničnem bistvu, je nekaj stalnega, obstojnega in v slehernem trenutku prehajajočega. Celó njegovo zadržanje s pomočjo pisave je vedno nepopolno, mumiji podobno ohranjanje, ki je pač samo spet potrebno tega, da v njem skušamo ponavzočiti živo izvajanje. Jezik ni delo (*ergon*), temveč dejavnost (*energeia*).« (HUMBOLDT 2006: 45) Tze-Wan Kwan se v tehtnem članku o filozofskih prvinah kitajščine navezuje na Humboldtovo obravnavo različnosti govornic in posebej poudari: »Humboldt zagovarja zvrst univerzalizma, ki dovoljuje vsakemu jeziku, da najde svoj lastni vzorec notranje rasti tako, da se vsi njegovi lingvistični elementi in viri lahko optimalno mobilizirajo in privedejo do sinergije. Za Humboldta jezik deluje in se razvija podobno kot 'notranje povezan organizem'.« (KWAN 2013: 7)

rob svojih razmišljanj o govoricu pripiše: »Govorica je po svojem bistvenem poreklu dialekt. To ostane celo, če postane svetovni jezik« (HEIDEGGER 2002: 156)

S tem ko odpiramo vidik slovenščine kot dialekta filozofije jo nikakor nočemo ponižati na kako postransko jezikovno rabo. V resnici jo šele prav povišamo in sicer na tisto raven, ki ne zgolj zunanje vzpostavlja jezikovne range. To je ravnina bitnega prehajanja sveta v govoricu, ki je vselej končno, se pravi na nekem kraju, ki ga zastopamo kot govoreči, po drugi strani pa se venomer razprostira v neskončnost in je tako rekoč brez slehernega zastopstva. Našo udeležbo pri govoricu tako venomer pogojuje način, kako smo deležni govoricu.

France Veber, ki mu gotovo pripada osrednja vloga v procesu oblikovanja slovenske filozofije, se je ob prevzemu novoustanovljene stolice za filozofijo na ljubljanski univerzi leta 1919 znašel pred nalogo, svoje filozofsko misel, ki jo je do tedaj razvijal izključno v nemščini pod vodstvom svojega učitelja Alexiosa Meinonga na graški univerzi naprej razvija v slovenščini - ki je tedaj štela za komajda razvit filozofski dialekt.¹⁸ Zato nas ne začudi, da ena njegovih prvih razprav po prihodu v Ljubljano z naslovom *O fenomenologiji jezika* iz leta 1920 zadeva prav filozofsko umestitev jezika kot izraznega fenomena, ki kot fenomen kaže druge fenomene. V zaključku te razprave poudari, da je »'jezik' zasidran v sredini med duševnostjo in neduševnim svetom«, vendar ne podrobneje pojasni, kaj naj bi pomenila ta vmesnosti in sredina, marveč domneva, da » zakoni te duševnosti morali vreči neko luč na zakone jezika«. (VEBER 1920: 68)

Mar se v tej sredini – onstran subjektivnosti in objektivnosti nastopanja jezikovnega fenomena – ne ponuja vmesna krajina dialekta, na-rečja, kolikor ga dojamemo v bistvenem smislu govoricu, ki je v sebi odprta za pogovor? Iz dialekta veje duh govoricu kot pokrajina pogovora: *da beseda da besedo*. Dialekt tako ni nekaj, kar bi bilo preprosto na voljo, temveč je predvsem neko volilo: *izročilo, ki nosi v sebi sporočilo*, in ga zato najdemo šele, če ga iščemo, morda na način, ki ga opiše Paul Celan v primeru pesniške govoricu:

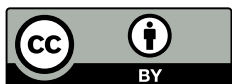
Odkrivam nekaj – kakor govoricu – nesnovnega, toda zemeljskega, terestričnega, nekaj krožnega, kar se prek obeh polov vrača samo vase in pri tem – s še večjo jasnino – prevalovi celo trope: odkrivam ... *meridian*. (CELAN 1981/82: 792)

¹⁸ O tem podrobneje v KOMEL 2004: 7–12.



VIRI IN LITERATURA

- Karl-Otto APPEL, 1973: *Transformation der Philosophie* 1–2. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- ARISTOTELES, 1999: *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Damir BARBARIĆ, 2000: Geschehen als Übergang. *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Ur. G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmitt. Tübingen: Mohr Siebeck.
- , 2011: *Die Sprache der Philosophie*. Tübingen: Attempo.
- Paul CELAN 1982/83: Meridian. *Nova revija* 1/7-8. 786–92.
- Hermann DIELS, Walther KRANZ, 2013: *Fragmenti predsokratikov*. Ljubljana: Študentska založba.
- Matthias FLATSCHAR, 2011: *Logos und Lethe: Zur phänomenologischen Sprachauf-fassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*. Freiburg, München: Alber Verlag.
- Martin HEIDEGGER, 1983: Sprache und Heimat. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- , 1992: *Platon: Sophistes*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- , 1994: Fenomenologija in teologija. *Phainomena* 3/9–10. 70–96.
- , 1995: *Na poti do govornice*. Ljubljana: SM.
- , 1997: *Bit in čas*. Ljubljana: SM.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, 1991: *Znanost logike I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko pshihoanalizo.
- Wilhelm von HUMBOLDT, 2006: *O različnosti človeške jezikovne zgradbe*. Ljubljana: Nova revija.
- Edmund HUSSERL, 2006: *Izraz in pomen*. Ljubljana: Nova revija.
- Hans-Georg GADAMER, 1986: Begriffsgeschichte als Philosophie. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- , 1993: Die Vielheit der Sprachen und das Verstehen der Welt. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- , 2001: *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura.
- Dean KOMEL, 1996: Janko Pajk i počeci slovenskog filozofskog nazivlja. *Prilozi za izraživanje hrvatske filozofske baštine* 22/1–2. 309–23.
- , 2003: »Resnica« als slawische Wort für die Wahrheit. *Archiv für Begriffsgeschichte* 45. 45–60.
- (ur.) , 2004: *Kunst und Sein: Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Al-theiologie*. Würzburg: Koenigshausen & Neumann.



- Tze-Wan KWAN, 2013: Tvorba abstraktnih pojmov v arhaičnih kitajskih pisavah: Nekaj Humboldtovskih perspektiv. *Phainomena* 22/85–86. 5–91.
- Josip MURN, 1967: *Topol samujoč*. Ljubljana: MK.
- Janko PAJK, 2001: Doneski k filozofične terminologiji (ponatis). *Phainomena* 10/37–38. 213–27.
- PLATON, 1991a: *Sophistes. Sämtliche Werke* (Griechisch und Deutsch). Frankfurt ob Majni, Leipzig: Insel Verlag. 125–294.
- , 2004: *Zbrana dela*. Celje: MD.
- Gianni VATTIMO, 1988: Dogodivščine razlike. *Literatura* 89/90. 51–67.
- , 2004: *Filozofska karta 20. stoletja*. Ljubljana: Sophia.
- France VEBER, 1920: O fenomenologiji jezika. *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino* 2/1–46. 137–87.
- Ludwig WITTGENSTEIN, 1976: *Logično-filozofski traktat*, Ljubljana: MK.
- , 1994: Predavanje o etiki. *Phainomena* 3/9–10. 61–70.

SUMMARY

The author first presents some relevant sources and approaches implemented by philosophy and philosophical hermeneutics in particular, with the intention of defining the phenomenon of language. Language as a spoken phenomenon exhibits other phenomena; Plato already found that speech is always speech about something (*logos tinos*). This intentionality of the spoken phenomenon, together with the co-pertinent horizon of worldness, forms the topology of language, which defines the abstractness of philosophy. A philosophical notion is *a priori* topologically marked, i.e., by being receptive for what is being verbalized with language and to what the speaker is responding. At the same time, the atopic and utopic nature of the notion that, according to Gadamer, follows from the special “distress of language”, language on the verge of silence. This dividing line is particularly clearly drawn with the language of each individual, which has philosophy adopted, starting with Plato, as the “inner conversation of the soul with itself”.

The paper takes into account some key sources in the formation of Slovene philosophical terminology (e.g., Janko Pajk) and philosophical treatment of language (France Veber), in order to outline the main viewpoints involved in opening the space for philosophy in language. Language, which thus “comes in between”, opens philosophical thinking in dialogical space, so that it can transition from its own location to philosophical dialects, which provides an insight into dialectics of the relationship between philosophy and language.