
Ante Periša

Uvod u filozofiju jezika

PRIRUČNIK ZA STUDENTE FILOZOFIJE,
KROATISTIKE I SVIH FILOLOŠKIH SMJEROVA



SVEUČILIŠTE U ZADRU

Zadar, 2016.

Ante Periša

UVOD U FILOZOFIJU JEZIKA

Nakladnik

Sveučilište u Zadru

www.unizd.hr

Za nakladnika

Dijana Vican, rektorica

Povjerenstvo za izdavačku djelatnost

Josip Faričić, predsjednik

Recenzenti

Mile Mamić

Ante Vučković

Lektura

autorska

Računalna obrada i prijelom

Grafikart d.o.o., Zadar

ISBN

978-953-331-134-0

Sadržaj

PREDGOVOR	5
UVOD	6
Definicija i područja istraživanja	7
Jezik kao epistemološki problem	7
Jezik kao bitna odrednica čovjeka	8
TEMATSKA PODRUČJA FILOZOFIJE JEZIKA	9
TEORIJE ZNAČENJA	9
Ideacijska ili mentalistička teorija značenja	10
Referencijska teorija značenja	10
Pragmatička teorija značenja	11
POČETCI SUSTAVNOGA PROMIŠLJANJA JEZIKA U STAROJ GRČKOJ:	
PLATON I ARISTOTEL	12
PLATON	12
Kritika „thesei“ teze	13
Kritika „physei“ teze	14
ARISTOTEL	15
Središnje mjesto iz „Peri Hermeneias“	16
Triadički model znaka	17
EMPIRIZAM I RACIONALIZAM	18
JOHN LOCKE	18
WILHELM LEIBNIZ	23
NASTANAK JEZIKA	25
JOHANN GOTTFRIED HERDER	25
JEZIČNOST MIŠLJENJA I SLIKE SVIJETA	28
WILHELM VON HUMBOLDT	28
Jezik i mišljenje	29
Problem razumijevanja	30
Mnoštvenost jezika	31
Dodatak 1	32
Američki „humboldtovci“	32
Dodatak 2	33
Što gubimo kad izumire neki jezik?	33
FRIEDRICH NIETZSCHE	34

GOTTLÖB FREGE	37
WITTGENSTEINOVA FILOZOFIJA JEZIKA	40
Filozofija jezika u Tractatusu	40
Svijet	41
Jezik	41
„Kasni“ Wittgenstein	43
Životna forma	46
JOHN LANGSHAW AUSTIN	50
Konstativi i performativi	51
Lokucija, ilokucija, perlokucija	54
WILLARD VAN ORMAN QUINE	58
HEIDEGGEROVO POIMANJE JEZIKA	62
LINGVISTIČKI (STRUKTURALISTIČKI) PRISTUP K JEZIKU	66
FERDINAND DE SAUSSURE	67
Langue / parole (jezik / govor)	68
Znak: signifikat/signifikant (Označeno / označitelj)	68
Interna / eksterna lingvistika	70
Sinkronija / dijakronija	70
Sintagmatski / paradigmatski odnosi	70
Jezik i mišljenje	71
Jezična vrijednost	72
METAFORIČKA STRUKTURA JEZIKA	73
Metafora u kognitivnoj lingvistici	76
Kognitivna lingvistika	77
Konceptualna metafora	78
Obilježja konceptualne metafore	82
Kulturološka uvjetovanost	83
ZNATI JE VIDJETI	84
Zaključne misli	86
LITERATURA	90
Literatura	90
Mrežni izvori	92

Predgovor

Iako je filozofija jezika kao znanstvena filozofska disciplina nastala tek u 20. stoljeću (sam termin „filozofija jezika“ pojavljuje se doduše već sredinom 18. st.)¹, svjedočanstva o promišljanju i važnosti jezika zatičemo već s prvim pisanim tragovima čovječanstva. Najpoznatiji je dakako mitski prikaz nastanka svijeta pomoću riječi (jezika) iz Knjige postanka na početku Biblije, ali važnost riječi i jezika posvjedočena je i kod brojnih drugih starih naroda diljem svijeta: od Indije, Kine, Egipta pa do Srednje i Južne Amerike. Filozofsko promišljanje jezika pak započinje u staroj Grčkoj, osobito kod Platona, potom kod Aristotela i stoika, gdje se ujedno definira i, danas uobičajeno, gramatičko pojmovlje. Jezikom su se barem donekle bavili zapravo manje-više svi značajniji filozofi kroz stoljeća, a znakovit razlog za to vidi se primjerice kod J. Lockeja u njegovom slavnom „Ogledu o ljudskom razumu“ (na kraju druge knjige) gdje nakon pomnog izučavanja temelja i mogućnosti ljudske spoznaje dolazi do uvida kako je nužno okrenuti se jeziku te ga temeljito istražiti, budući da je i ljudska spoznaja nerazdvojiva od toga medija.

U ovom priručniku donijet ćemo ponajprije kratak problemski uvod u filozofiju jezika. Tu ćemo prikazati temeljne probleme i područja kojima se bavi ova znanstvena disciplina. A potom ćemo izložiti shvaćanja jezika kod ključnih filozofa počevši od Platona do danas, naravno, s osobitim naglaskom na 20. st. u kojemu je filozofija jezika i službeno postala znanstvena disciplina, ali u kojemu se zapravo dogodila i kulminacija jezičnih istraživanja u filozofiji (a i u lingvistici, na koju ćemo se barem malo također osvrnuti tamo gdje to bude potrebno).

Što se tiče korištene literature, uz izvorna djela pojedinih filozofa ponajviše sam se služio uredničkom knjigom T. Borsche, *Klassiker der Sprachphilosophie* (Klasici filozofije jezika), potom tematski razvrstanim izborom tekstova iz područja filozofije jezika s kratkim uvodima J. Schulteja, zatim sažecima s predavanja o filozofiji jezika na Sveučilištu u Beču kolege M. Flatschera i G. Posselta, knjigom W. G. Lycana: *Filozofija jezika*, skriptom kolegice Elisabeth M. Reichera sa Sveučilišta u Grazu, te skriptom o filozofiji jezika kolege A. Šoljića s Filozofskoga fakulteta u Mostaru. Osobito zahvaljujem kolegi Flatscheru na ustupanju svojih materijala koji su mi zbog preglednosti i jasno formuliranih teza bili iznimno korisni.²

U tekstu, gdje god mi se to činilo potrebnim, donio sam poduže citate izvornih tekstova dotičnih filozofa, kako bi stvari bile što jasnije, a i čitateljima još bliže.

¹ Smatra se da je najraniji dokument u kojem se pojavljuje termin „filozofija jezika“ zapravo Maupertiusov spis „Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots“ (1748.). Uskoro taj termin ulazi u opću uporabu, a osobito kod Herdera i Humboldta, iako još uvijek ne u posve istom smislu kao danas. (Usp. *Sprachphilosophie*, u: HWPh sv. 9, str. 1514.-1517.)

² Detaljan popis bibliografskih jedinica vidjeti na kraju u popisu literature. Materijali kolege Flatschera u nešto kraćem obliku od ovih koje ja imam dostupni su na mrežnim stranicama: https://skriptenforum.net/wiki/Skriptum:Einf%C3%BChrung_in_die_Sprachphilosophie_%28Posselt_Gerald,_Flatscher_Matthias%29#.C3.9Cberblick_1_Vorlesung (od 27. travnja 2016.)

Uvod

Znakovito je kako je jedna od najpoznatijih definicija čovjeka upravo ona Aristotelova da je on (živo) biće koje „ima logos“ (*zoon logon echon*). Semantičko bogatstvo riječi logos izgubljeno je, nažalost, u uvriježenom latinskom prijevodu tog iskaza kao „*animal rationale*“. Logos je ipak značenjski puno širi i bogatiji termin od pukog razuma (*ratio*). No, ovdje nas uz brojna značenja, poput *smisao, intelekt, razum, um, sabiranje*... riječ *logos* ponajviše zanima u značenju *jezika*. Svakako je vidljivo već u nazivu brojnih znanstvenih disciplina koje u drugom dijelu nose taj korijen „-logija“ da je riječ o govoru, odnosno o jeziku u širem smislu. Tako se ova Aristotelova definicija čovjeka često prevodi i kao „biće koje ima jezik“ (a ne samo kao gore, kao *racionalna, razumska životinja*). I tu je sadržana također čovjekova *differentia specifica*, jer nijedno drugo živo biće nema jezik (doduše, kao što nema niti razum), barem ne u ovom smislu kako čovjek ima jezik.³ Po jeziku se čovjek, dakle, ističe od svih drugih živih bića. No, ako bi se tomu značenju riječi *logos*, pridodalo i uvriježeno značenje *razuma*, odnosno *inteleкта*, primaknuli bismo se već Herderovoj argumentaciji o nastanku jezika nerazdvojivo upravo od intelekta, tj. da ne postoji um bez jezika, niti jezik bez uma, što na koncu znači da su um i jezik („*ratio et oratio*“) jedno, odnosno da se u riječi „logos“ s pravom sabiru ta dva, ali i mnoga druga značenja u kojima se riječ rabila od samih početaka. Dakle, čovjekov usud se od samog početka zapravo veže uz jezik. Aristotel to očito dobro koristi za najpoznatiju definiciju čovjeka, a Herder na tomu gradi svoje nagrađeno promišljanje o podrijetlu jezika.

Mitološka shvaćanja čovjeka također od početka povezuju uz jezik. Osobito snažne slike nalazimo u Bibliji, poglavito u Knjizi Postanka, gdje se i samo stvaranje svijeta događa po riječi. Potom se čovjeku daje da imenuje svijet oko sebe. A jezični dio kulminira upečatljivom pričom o Babilonskoj kuli i stvaranju mnoštvenosti jezika. Kao što Eco s pravom primjećuje – priča o jeziku ima tu prednost da, za razliku od svih drugih, zapravo može početi od samoga početka (Eco: 19). Od nastanka svijeta, odnosno od nastanka čovjeka, odnosno od nastanka svijeta za čovjeka (bitak-za-nas) može se svakako govoriti i o jeziku, a prva promišljanja jezika nalazimo već među prvim pisanim tragovima uopće. Iz svega ovoga već je jasno koliko je jezik silno važan te kako je čovjek u svojem čovještvu fundamentalno nerazdvojiv od njega.

Ipak, jezik kao objekt neke zasebne znanstvene discipline, pojavljuje se zapravo tek nedavno. Jezična istraživanja kulminiraju u 19. i osobito u 20. st. kad se posve kristalizira govor o jeziku kao znanstvenom objektu. Tako je i filozofija jezika kao znanstvena (filozofska) *disciplina* konstituirana tek u 20. st. („linguistic turn“). No, promišljanja o jeziku može se naći koliko god se ode u povijest. Prve tragove u zapadnoj civilizaciji svakako većemo uz mitska usputna promišljanja o

³ Često se zna raspravljati o tomu mogu li se barem poneki razvijeniji životinjski sustavi komunikacije s pravom nazvati „jezik“, odnosno usporediti se s ljudskim jezikom. Većina stručnjaka ipak smatra da je ljudski jezik neusporediv s bilo kakvim životinjskim sustavima komunikacije i to iz više razloga: Životinjski sustavi komunikacije su uvijek konkretni, i odnose se na nešto ovdje i sada; nemaju mogućnosti apstrakcije; a kao najvažnije razlike navodi se nedostatak *komunikacijske* namjere te pogotovo činjenica da životinje nemaju tzv. „teoriju uma“, odnosno nemaju „sposobnost promatranja drugih pojedinaca iste vrste kao osoba s vlastitim mentalnim sadržajima (uključujući vjerovanja, namjere i ciljeve)“. (R. Matasović, *Jezična raznolikost svijeta*, Algoritam, 2. izd., Zagreb 2011., str. 42. Više o ovim razlikama vidi, isto: str. 37-48.)

jeziku, a nešto više i detaljnije u Grčkoj kod predsokratika. Osobito kod Demokrita i Heraklita. Platon uskoro postavlja već dosta sustavna mnoga važna jezično-filozofska pitanja od kojih su brojna ostala aktualna i do danas. Nakon njega slijedimo povijesno-problemski razvoj sve do danas.

Definicija i područja istraživanja

Filozofija jezika je (znanstvena) filozofska disciplina koja istražuje jezik i govor iz filozofske perspektive. Kao takva osobito se bavi porijeklom, biti, značenjem i funkcijama jezika. Osim toga filozofija jezika promišlja uvjete mogućnosti kao i doseg i granice čovjekovoga razumijevanja sebe i svijeta u jeziku.

U tradicionalnom promišljanju jezika uz pitanja koja se izričito tiču jezika nameću se i dvije važne filozofske teme:

- a) Jezik kao epistemološki problem
- b) Jezik kao bitna odrednica čovjeka

Jezik kao epistemološki problem

Što se tiče promatranja jezika pod epistemološkim vidom, riječ je o osnovnim pitanjima odnosa jezika i spoznaje na koja ćemo se s raznih strana vraćati tijekom cijeloga ovoga istraživanja jezika.

Tu se ponajprije nameće pitanje: Označavaju li riječi stvari u skladu s njihovom naravi ili prema konvenciji i običaju?

Ovo je pitanje osobito jasno postavio Platon u dijalogu „Kratil“ (o čemu ćemo više kasnije), a na njega će se vraćati brojni mislioci sve do danas (npr. Leibniz, Saussure i dr.). Ako riječi označavaju stvari po prirodi, tj. u skladu s njihovom naravi, onda bi poznavanje riječi nužno značilo i poznavanje same stvari. Platon zanimljivim etimologiziranjem pokušava ukazati na određenu prirodnu svezu riječi i predmeta, ali na koncu ipak čini se da iznosi snažnije argumente u prilog tomu da se imena i riječi stvarima pridaju zapravo jednim složenim dugotrajnim procesom, dok – recimo tako – „početnu inicijativu“⁴ ne može činiti baš svatko nego samo vrsni poznavatelji i jezika, ali i same stvari. No, već iz toga je jasno kako je poznavanje stvari pretpostavka za njezino ispravno imenovanje, iz čega opet slijedi da je put spoznaje ipak pouzdaniji ako se ide neposredno „k samim stvarima“, bez posredovanja jezika (inače bi se polazeći od ovih postavaka zapalo u „začarani krug“, čega je svjestan bio i Platon).

Drugo važno epistemološko pitanje moglo bi se ovako formulirati: Može li jezik adekvatno prikazati zbilju i adekvatno izreći naše misli? Odnosno: Je li rečenica (istiniti) izraz misli?

Problem je, dakle, koliko je zapravo jezik prikladan biti prikaz zbilje i koliko je jezik „istinit“ izraz misli, odnosno zbilje o kojoj govorimo. Nietzsche je osobito snažno uvidio ovu problematiku (što ćemo također kasnije pobliže obraditi). Svi se slažu u tome da su jezik i zbilja dva odvojena područja. Pitanje je dijelom povezano i s gore već postavljenim pitanjem u kojem odnosu stoje imena prema predmetima na koja se referiraju (a što je i ključno pitanje semantike, – teorije o značenju). Platon u „Kratilu“ područje istine promatra pod vidom pojedinačnih riječi/imena, da bi se kasnije (u „Sofistu“) okrenuo prema traženju istine na razini iskaza, odnosno u rečenicama (što je potom razvio Aristotel). No, ovo pitanje se zapravo najviše tiče teorije istine

.....

⁴ Ono što bi Kripke nazvao „čin krštenja“, tj. prvi početak uporabe neke riječi, imena ili termina kao znaka za određeni sadržaj (predmet, ideju ili sl.).

kao „adequatio rei et intellectus“, kao „podudarnosti stvari i intelekta“. S jedne strane ono promatra podudarnost „intellectus ad rem“, što pretpostavlja da je stvar unaprijed jasno zadana, da je svijet definiran i bez intelekta (ovdje: jezika), odnosno da su nam samo potrebne „prave riječi“ za opisati već posve definirani svijet, a što su mnogi filozofi i lingvisti osporavali, prepoznajući to zapravo kao tzv. „deskriptivnu pogriješku“. S druge strane, u igri je „adequatio rei ad intellectum“, odnosno podudaranje stvari s intelektom, što u određenoj mjeri pretpostavlja „prilagodbu“ svijeta jezičnim, odnosno umskim kategorijama (usp. Kant). U svakom slučaju, čini se da jezik utječe barem donekle i na naše poimanje zbilje. To se osobito snažno vidi kad se u obzir uzme kategorizacija svijeta kako se pokazuje u (genetički i tipološki) krajnje različitim jezicima (usp. Humboldt, i osobito Whorf; danas se tim pitanjima dosta bavi među ostalima Lera Boroditsky, a zapravo i cijela kognitivna lingvistika, o čemu ćemo malo više reći pred kraj ove skripte kad bude riječ o metafori).

Sažeto, odnos jezika, zbilje i mišljenja mogao bi se prikazati pitanjem: Repräsentiraju li jezični izrazi samo nejezična stanja stvari ili su oni konstitutivni za nešto što nam kao mišljenje i govor tek postaje inteligibilno?

U epistemološkom kontekstu razmatranja jezika svakako treba uzeti u obzir i problem koji su osobito obrađivali analitički filozofi jezika, a riječ je o pitanju zavodi li jezik naš um i mišljenje? Poznat je stav analitičkih filozofa koji su odreda zastupali kako jezik zaista zavodi naše mišljenje. Wittgenstein čak govori o „začaranosti“ mišljenja jezikom, te kako jezik općenito nekada čini da stvari diferenciramo i pravimo od njih zasebne entitete (nepotrebnim substantiviranjem ili sl. postupcima) gdje to nije potrebno niti opravdano u zbilji, a drugi put unosi premalo razlikovanja tamo gdje su ona nužna. Cijeli pokret analitičke filozofije jezika mogao bi se dapače promatrati upravo pod ovim vidom pokušaja oslobađanja mišljenja od začaranosti jezikom. To će se jasno vidjeti i kod filozofa koji su zastupali idealni jezik, kao i kod onih koji su se zalagali za istraživanje običnoga jezika („*ordinary language philosophy*“).

Jezik kao bitna odrednica čovjeka

Valja se još jednom prisjetiti kako se najranije definicije čovjeka pozivaju na njegovu jezičnu sposobnost, kao gore spomenuta Aristotelova da je „čovjek biće koje ima logos“ („*ho anthropos zoon logon echon*“). Uvodno smo već spomenuli važnost jezika za čovjeka kao takvog, te se upravo jezik (uz um) često navodi kao čovjekova „*differentia specifica*“. Heidegger to snažno izriče svojim stavom da jezik nije nešto što čovjek ima poput drugih sposobnosti ili oruđa, nego nešto što formira i određuje čovjeka njegovom „biti tu“ i „biti u svijetu“. Osim toga, jezik igra također bitnu ulogu u čovjekovoj društvenosti, u realizaciji čovjeka „kao društvenoga bića“, jer on je glavna „poveznica“ ljudskoga društva, najprikladniji medij za povezivanje s drugim ljudskim bićima. A do danas je otvoreno i pitanje odnosa subjekta, svijesti i jezika. S obzirom da je jezik intencionalan kao i svijest, i on je zapravo jedan od konstitutivnih elemenata ljudske svijesti kao takve. Jezik i svijet, jezik i svijest, kao i jezik i zajednica ne mogu se shvatiti neovisno jedni od drugih. U tom kontekstu ponovno se nameće i pitanje porijekla jezika, odnosno može li se govoriti uopće o jeziku bez čovjeka i o čovjeku bez jezika, ili se u istom trenutku, nerazdvojno pojavljuju i čovjek i jezik, kao što to sugerira Herder argumentirajući kako ne postoji um bez jezika niti jezik bez uma, odnosno Humboldt svojom tvrdnjom da koliko se god vratili unatrag nikad ne zatječemo čovjeka bez jezika, nego uvijek samo različite oblike i preoblikovanja primarne ljudske jezičnosti.

U ovom kontekstu još se javljaju pitanja, što je kod jezika urođeno, a što učimo, odnosno problem univerzalnosti jezičnih kategorija, – što ćemo također dotaknuti pri obradi pojedinih filozofa.

Tematska područja filozofije jezika

Dakle, središnja tematska područja filozofije jezika kao takve kreću se oko odnosa **jezika i čovjeka, jezika i mišljenja te osobito jezika i nejezične zbilje (značenja)**.

Osim ovih već kratko prikazanih bitnih odrednica i tematskih područja filozofije jezika, ovdje ćemo uvodno – kako bi se lakše moglo slijediti bitnu problematiku u prikazivanju određenih problema i rješenja kroz povijesni razvoj – prikazati još samo skicu odnosa jezika i značenja, s obzirom da je to možda i središnje pitanje filozofije jezika, dok ćemo preostala važna pitanja i tematska područja iz našega predmeta поблише obraditi isključivo prilikom prikaza pojedinih mislilaca koji su značajno doprinijeli i nekomu od tih pitanja.

Teorije značenja

Semantička pitanja po mnogima su zapravo bila izvorno mjesto filozofije jezika. To su pitanja poput: Kako je moguće da se pomoću jezičnih izraza odnosimo (referiramo) na nejezična stanja stvari (konkretne predmete, mentalna stanja, sadržaje)? Zašto neka riječ ili iskaz (sveza riječi, rečenica) ima značenje (a druga nema) i zašto ima baš to značenje koje ima? Ili: Što je zapravo značenje nekoga jezičnog izraza? Je li značenje nekog izraza nešto što nalazimo u svijetu ili pak nešto što postoji samo u duhu govornika? S tim je povezano i pitanje međusobnog razumijevanja i komunikacije. Jer samo intersubjektivnost (odnosno „objektivnost“) i stalnost značenja može jamčiti međusobno razumijevanje.

Postavlja se, dakle, osnovno pitanje što je zapravo značenje neke riječi ili sveze riječi (rečenice, iskaza), u kojem odnosu to značenje stoji prema samim iskazima i kako nam je ono dostupno?

U odgovoru na ovo ključno pitanje razlikuje se nekoliko temeljnih teorija značenja:

- 1) Ideacijska ili mentalistička teorija značenja;
- 2) Referencijska teorija značenja;
- 3) Pragmatička teorija značenja (semantička pragmatika).

Ideacijska ili mentalistička teorija značenja

Ova teorija značenja jasno je prezentirana kod Johna Lockeja. Prema njoj, značenja su nešto mentalno, ideje u umu govornika (i slušatelja), nešto poput mentalnih slika, predodžaba, odnosno mentalnih sadržaja svijesti na koje se odnosimo u svakom jezičnom činu. To što postoji u našoj svijesti („ideje“) različito je od našega jezika. Ideje su, za Lockeja, ugrubo rečeno, mentalne reprezentacije predmeta i njihovih osobina. Ako na umu imamo da je Locke zastupao empirizam na Aristotelovu tragu, onda se i ideje u umu mogu predočiti poput Aristotelovih „otisaka u duši“, otisaka koje u našem umu ostavljaju predmeti iz svijeta (poput otiska u vosku ili tragova u pijesku, i sl.). Tako, ako gledamo psa, u svijesti imamo ideju psa. Ako gledamo nešto crveno, imamo ideju (predodžbu) crvenoga, itd. Neke ideje su izravni otisci u umu, druge su više sjećanja, a o nekima Locke govori kao o predodžbama. Jednako tako Locke razlikuje jednostavne ideje, koje su jednostavni (izravni) otisci konkretnih predmeta, od složenih ideja koje nastaju kombinacijom više jednostavnih ideja. Ove (jednostavne) ideje posve su neovisne od jezika. Stoga, da bih imao ideju psa ne trebam znati riječ „pas“, ili „dog“, „Hund“ ili kako se već ta ideja naziva u kojem god jeziku. Takve su ideje onda primarne u odnosu na jezik. Dakle, nekakav logički slijed bi bio: postoje konkretni predmeti u svijetu koji se preslikavaju u naš um. Tu se stvaraju ideje, bilo jednostavnim preslikavanjem (kao „otisci u duši“) bilo kombinacijom više jednostavnih ideja. I na koncu stoje znakovi, tj. riječi i imena koji reprezentiraju (zastupaju) ideje koje imamo u svojim umovima.

Ovu teoriju ne zastupa samo Locke. Ona dapače ima vrlo dugu tradiciju. Donosimo jedan Aristotelov citat:

„Ono [što je dano] u izričaju jesu znamenja (*sýmbola*) dojmova u duši (*tē psychē pathématon*), a zapisi [su znamenja (*sýmbola*) onoga što je dano] u izričaju. / A kao što ni pismena [tj. slova i pisma] nisu u svih [naroda] istovjetna, tako nisu ni izričaji istovjetni. Međutim to [oboje] znaci su prvotnih, no u svih [ljudi] istovjetnih dojmova duše, a istovjetne su već i činjenice čije su preslike ti [dojmovi].“
(*O tumačenju*, 16a /3-8)

Aristotel, dakle, očito smatra ne samo da postoji neki mentalni jezik, nego donosi još jaču tvrdnju da je taj mentalni jezik isti svim ljudima (za razliku od Lockeja koji drži da su samo predmeti istovjetni svim ljudima, dok su same ideje privatne, vlastite svakom govorniku).

Kasnije ćemo se malo поближе vratiti na ovu teoriju, a sad spomenimo još samo kako i tzv. „propozicijske teorije značenja“ zapravo u širem smislu spadaju također pod ove mentalističke (ideacijske) teorije značenja, jer su i „propozicije“ – apstraktne činjenice na koje se odnose naši iskazi (rečenice) – također nešto mentalno, apstraktno. Jedino je pitanje kad se na umu ima apstraktni sadržaj u duhu pojedinca, a kad nekakav opći apstraktni sadržaj koji bi bio dostupan (zajednički) svim ljudima (ili barem svim govornicima dotičnoga jezika).

Referencijska teorija značenja

Druga značajna teorija značenja jest zapravo primarna, „zdravorazumska“ teorija prema kojoj su značenja riječi sami predmeti na koje se dotična riječ/ime odnosi. Odnosno, značenje cijelih rečenica su „stanja stvari“, ili „činjenice“ na koje se dotične rečenice odnose. Dakle, po toj teoriji „jezični izrazi imaju upravo ona značenja koja imaju zato što predstavljaju stvari; izrazi znače ono što predstavljaju. S te točke gledišta riječi su poput etiketa. Riječi su simboli koji reprezen-

tiraju, označavaju, imenuju, denotiraju ili referiraju na predmete u svijetu.“ (Lycan, 17) Ta se teorija naziva „referencijskom teorijom“ i čini se vrlo razumnom (zdravorazumskom). A jedan od najpoznatijih njezinih zagovornika svakako je rani Wittgenstein (*Traktat*). No, i ta se teorija suočava s brojnim prigovorima, dapače s toliko snažnima da je se nakon pomne analize mora odbaciti, a mnoge prigovore zapravo je snažno artikulirao upravo sam Wittgenstein u svojoj kasnijoj fazi (*Filozofijska istraživanja*). O tomu ćemo također nešto kasnije (kod prikaza Wittgensteinove teorije jezika).

Pragmatička teorija značenja

I na koncu, posljednja teorija značenja koju ovdje uvodno želimo spomenuti jest pragmatička teorija značenja, koju je zapravo najsnažnije zastupao „kasni“ Wittgenstein (u djelu *Filozofijska istraživanja*). Ključna misao te teorije jest da se značenja riječi i iskaza utvrđuju tek u kontekstu, u uporabi. Prije toga značenja su poprilično neodređena, a što se vidi već i na jednostavnoj činjenici postojanja brojnih značenja uz gotovo bilo koju riječ u rječnicima. A koje je stvarno značenje, to se određuje kontekstom, uporabom u konkretnoj situaciji. S druge pak strane, znati ispravno upotrijebiti dotičnu riječ u određenom kontekstu znači zapravo poznavati samo značenje dotične riječi.

O svakoj od ovih teorija govorit ćemo više prilikom obrade onih mislilaca koji su značajno doprinijeli dotičnoj tematici.

A sad se usmjeravamo na povijesno-problemski pregled filozofsko-jezičnih pitanja vodeći se glavnim predstavnicima u ovom području.

Počeci sustavnoga promišljanja jezika u staroj Grčkoj: Platon i Aristotel

Promišljanje o jeziku u Grčkoj se pojavilo već i prije Platona. Tako su se čak i najraniji pjesnici Homer i Heziod doticali pitanja izražajnosti i etimologije vlastitih imena.⁵ No, ozbiljnije bavljenje jezikom pojavljuje se oko 500. pr. Kr. kod Parmenida iz Eleje koji za bazu svoje filozofije postavlja strogu paralelnost i međuovisnost bitka, mišljenja i jezika, a zablude i proturječja u svijetu tumači kao posljedice pogrješnog, u sebi nužno proturječnog imenovanja stvari. S druge strane stoji Heraklit iz Efeza sa svojim idejama o skrivenom jedinstvu svih suprotnosti, što prepoznaje i u strukturama jezika i njegovog odnosa prema objektima. (Usp. Borsche, 18)

Tu se već javlja određena skepsa prema jeziku, i tomu koliko se njime adekvatno izriču stvari, skepsa koja kulminira u jezgrovito formuliranom Gorgijinom stajalištu sumnje u sve: u svijet, u spoznaju i u jezik (komunikaciju): „Ništa ne postoji. Čak i da nešto postoji, mi to ne bismo mogli spoznati. A i kad bismo to uspjeli spoznati, ne bismo to mogli nikomu priopćiti.“

PLATON

No, sustavno se **PLATON** (428/27. – 348/47. pr. Kr.) prvi bavi pitanjem jezika, prvenstveno u „Kratilu“, dijalogu koji je ujedno i prva filozofska cjelovita rasprava o jeziku. Osim toga Platon promišlja jezik također u „Teetetu“, „Sofistu“ i u „Sedmom pismu“ (te donekle također u „Fedru“ gdje iznosi kritiku pisma).

Dijalog *Kratil* najstariji je potpuno očuvani dokument europske filozofije jezika. On se neposredno nadovezuje na tada aktualna pitanja i kontroverze.

Platon u „Kratilu“ raspravlja, dakle, o ispravnosti riječi (*orthótes tōn onomáton*) kao uvjetu za spoznaju stvari. U prvom planu stoji epistemološko (i kao posljedica ontološko) postavljanje pitanja. A polazišnu točku čini pitanje, kako nastaje odnos između riječi/imena (*ónoma*) i stvari (*práigma*) te na čemu se bazira ispravnost toga odnosa.

Stoga je temeljno pitanje dijaloga zapravo epistemološko-ontološke naravi: Odgovaraju li imena (nazivi) bitku stvari ili ne?

Pri tom treba obratiti pažnju da „ime“ (*ónoma*) u grčkom ne znači samo vlastita imena, nego sve nazive, čak i adjektive i participe te da konačno može značiti općenito „riječ“, „naziv“ „jezičnu oznaku“.

Platon je ovdje povezo više gledišta svojih suvremenika te ih sažeo u dvije *ekstremne* pozicije:

- 1) Postoji prirodna i nužna povezanost između imena i stvari (**physei** teza, odnosno **naturalistička** teza);
- 2) Postoji proizvoljna povezanost između imena i stvari bazirana na konvenciji (**thesei** teza, odnosno **konvencionalistička** teza).

⁵ Osobito etimološke igre značenjima nekih imena kod Homera sukladno sudbini dotičnih osoba, ili već skeptičnost spram usklađenosti imena sa stvarima kod Hezioda. (Vidi: *Sprache*, u: HWPh Bd. 9)

Kratil na Heraklitovoj liniji (inače po Aristotelovu spomenu u *Metafizici* navodno Platonov prvi učitelj) prema riječima njegovog oponenta zastupa tezu „da za svako biće postoji sasvim prirodno, ispravno ime, a da ime nije ono što neki po sporazumu doznačuju stvarima izražavajući ih jednim dijelom svoga govora. Postoji, prema njemu, za sve — i za Grke i za barbare — ista prirodna ispravnost imena.“ (383, a-b)

Njegov oponent Hermogen naprotiv smatra: „[N]ikako da se uvjerim da bi ispravnost imena bila nešto drugo do sporazuma i dogovora. Meni bar izgleda da ime dato nečemu jest ono pravo. Zatim, ako ga mijenjamo u neko drugo, jer prvo ne dolazi više u obzir, drugo nije netočnije od prvoga. Tako mi mijenjamo imena našim slugama, ali stoga promijenjeno ime nije manje ispravno od predašnjega. Naime, nikojem predmetu ne pridaje se neko prirodno ime, nego se to radi zakonom i običajem onih koji su vikli da postavljaju i upotrebljavaju imena.“ (384d-e)

Prvi (i glavni) problem koji se pojavljuje u ekstremnom (radikalnom) obliku ovih obiju pozicija jest da i kod jedne i kod druge zapravo mogu postojati samo *ispravna* imena: za konvencionalističku zato što je svako svojevoljno određeno ime automatski ispravno (jer je *svaki* čovjek mjera stvari – sukladno Protagorinoj postavci *homo mensura*); a za naturalističku zato što se broji samo ono jedino pravo ime, dok se drugi nazivi ne broje nego su prazna ljuška. No, traži se teorija po kojoj mogu postojati i ispravna i neispravna (pogrešna) imena, budući da postoje i ispravni i neispravni iskazi. A da bi postojali takvi iskazi, Platon smatra da bi i njihovi dijelovi morali biti ispravni ili neispravni (čime on već anticipira načelo *kompozicionalnosti* koje će se u filozofiji jezika u izričitom obliku pojaviti tek s analitičkom filozofijom).

Tijekom razgovora Sokratu uspijeva obje početne pozicije u njihovom radikalnom obliku argumentima dovesti „ad absurdum“.

Kritika „thesei“ teze

Ako je imenovanje svojevoljno i može ga provesti bilo koji pojedinac (sukladno Protagorinu stavu da je – prema jednom tumačenju – *svaki* „čovjek mjerilo stvari“), onda je *svako* imenovanje ispravno (radikalno-konvencionalistička teza). U tom slučaju ne mogu postojati pogrešna imena. No, činjenica je da postoji istiniti i neistiniti govor, pa onda i istiniti i neistiniti (pogrješni) logos. Kod istinitog logosa moraju svi – čak i najmanji – dijelovi biti istiniti. A najmanji dio logosa je ime / riječ (*ónoma*). Dakle, u istinitom logosu mora i svaka riječ biti istinita. No, budući da postoje i pogrešni *logoi* (iskazi, rečenice), onda moraju postojati i pogrešne, a ne samo ispravne riječi.

Sokrat opovrgavanje *thesei* teze nastavlja navodeći kako ne može baš svaki pojedinac valjano prosuđivati ispravnost riječi (kao niti bilo čega drugoga), nego samo onaj tko je u tomu stručan. Stoga uspoređuje riječi s određenim proizvodima i alatima te pokazuje kako i riječi poput određenih alata mogu biti manje ili više uspješno (ili neuspješno) načinjene kako bi mogle izvršiti svoju funkciju. I kao što jahač najbolje prosuđuje je li sedlo napravljeno dobro, ili kormilar je li brod načinjen dobro, tako dijalektičar (kao stručnjak za jezik) jedini može mjerodavno prosuditi jesu li i riječi napravljene dobro. A prikladan imenotvorac (*onomatourgós*) stoga nipošto ne može biti bilo koji pojedinac, nego samo stručnjak koji raspolaže tim rijetkim umijećem (*téchne*). On se mora voditi naravi same stvari, poznavanjem njezine biti (*eidós*) te poznavanjem materijala (slova i slogova) od kojih se riječi grade kako bi načinio ispravnu riječ. Stoga Sokrat zaključuje: „Sva je prilika, Hermogene, da nije mala stvar, kako ti misliš, pridavati imena, niti da je to posao nesposobnjakovića i bilo koga. I Kratil istinu veli kad kaže da su imena dana stvarima prema njihovoj prirodi i da ne može svatko biti tvorac imena; samo onaj tko ima oči uprte u prirodno ime svake stvari može pridati ideju i slovima i slogovima.“ (390d-e)

No, s druge strane, Sokrat odbacuje i Kratilovu, naturalističku tezu, u njezinom radikalnom obliku. I po toj su tezi, naime, sva imena (po prirodi) ispravna. Pogrješna imena i nisu prava imena, nego samo zvuk/šum (npr. pogrješno pripisivanje imena).

Kritika „physei“ teze

Sokrat u dijalogu pokazuje kako nisu sve riječi na isti način ispravne, tj. da su neke načinjene dobro, a neke lošije. Nadalje, riječ se ne treba izjednačiti s označenom stvari, budući da je ona samo preslikava (oponaša). A preslike mogu biti više ili manje korektne (usp. 430d). Dakle, Kratil i sam u drugom dijelu dijaloga tvrdi da je čak i u slučaju kad se riječ shvaća kao oponašanje ili preslika predmeta opet moguće da ime bude pogrješno, barem u slučaju kad bi ga govornik primijenio na neki drugi predmet, a ne na onaj kojem se treba pripisati. I, budući da je načelno isključena mogućnost potpunog prikaza (preslike) predmeta u imenu, jer bi to onda bila dva predmeta, a ne prikaz (usp. 432b-d), Kratil na koncu mora povući ovaj zahtjev za većom ili manjom sličnošću i pripustiti razliku između dobro i loše napravljenih imena. Tako on na kraju mora priznati da se uspješna jezična komunikacija pod ovim pretpostavkama ne može objasniti bez nekog većeg ili manje doprinosa dogovora i konvencije (usp. 434e-435).

U središnjem dijelu dijaloga Platon analizira brojne etimologije ne bi li potvrdio prirodnu (ikoničku) povezanost imena i stvari. No, tu prepoznaje brojne poteškoće i proturječja te i s te strane mora odbaciti svaku sličnost (ikonički karakter) slova i slogova (kao dijelova imena) sa stvarima na koje se odnose.

Veliki je problem također što „physei“ teza (pretpostavka prirodne podudarnosti stvari i riječi) ne može objasniti različitost jezika i dijalekata. Jasno je, kad bi riječi po prirodi bile takve kakve jesu, onda ne bi postojalo više jezika. Jednako tako, u tom slučaju ne bi se mogao objasniti ni jezični razvoj, jezične promjene kroz povijest, kao ni homonimije, sinonimije ni polinimije.

Načelna slaba točka obaju ekstremnih shvaćanja čini se da leži zapravo u tome da i jedno i drugo uzimaju u obzir samo jednu ili drugu središnju funkciju jezika: Tako je Hermogenova konvencionalistička teza prikladnija za objašnjenje komunikativne funkcije jezika, ali ona ne zahvaća onu ontološki fundiranu i spoznajno-teoretski važnu povezanost između imena i imenovanoga. Dok naturalistička teorija prikaza, koju zastupa Kratil, jednostrano naglašava čvrstu vezu imena i stvari, ali ne može dovoljno osigurati komunikativnu funkciju jezika. Još i više: Obje teorije radikalizacijom stavova čak i svoja vlastita postignuća ponovno dovode u pitanje: Hermogen, time što dopušta mogućnost posve izoliranih privatnih jezika; a Kratil time što podudaranje imena sa stvarima previše traži u glasovima i imena referira na heraklitovski univerzum koji je neprestano u pokretu, a stvari u mijeni, tako da se i značenja moraju trajno mijenjati pa i neka pouzdana spoznaja postaje nemoguća. (I zbilja, navodno je povijesni Kratil na koncu upravo stoga izbjegavao govor i sporazumijevao se samo pokazivanjem prstima. – Tako navodi Aristotel u *Metafizici*). (Usp. Borsche, 24.)

Izlaz iz ove aporije Platon opet nalazi u učenju o idejama, čime na koncu razvija pouzdani semiotički model: Riječi se prema tom modelu ne odnose na osjetilne stvari, nego primarno na ideje. Budući da su ideje (a ne osjetilne stvari) za Platona pravi bitak, onda u skladu s tim postoji odnos jezika prema bitku i također kriterij istinitosti. U skladu s naukom o prisjećanju (*anamnesis*) jezična komunikacija se također može graditi na intersubjektivnom identitetu predodžbe ideja kod svih ljudi. I budući da osjetilne stvari sudjeluju u bitku ideja, zatvoren je semiotički relacijski lanac od imena preko ideja pa do osjetilnih predmeta. Osim toga, obostranom polivalentnošću relacije sudjelovanja (više stvari može sudjelovati u jednoj ideji, jedna stvar može sudjelovati u više ideja) onda ni najmanje nije narušena jednoznačnost odnosa između imena i onoga imenovanoga (ide-

je). Ne može se previdjeti kako ovaj model već razlikuje značenje riječi od njezinog referentnog odnosa i time prethodi nekim kretanjima u modernoj semiotici. (Usp. Borsche, 25.)

Što se tiče same spoznaje stvari pomoću imena, Platon pokazuje kako prihvaćanje naturalističke teze vodi u začarani krug, jer da bi se stvari moglo dati pravo ime, već moramo znati bit stvari, što znači da za poznavanje biti stvari onda nam ime nije niti potrebno. Stoga Sokrat (Platon) zaključuje da se trebamo okrenuti „k samim stvarima“:

„Jasno je da treba tražiti izvan imena ono što će nam objasniti bez imena koja od dvije vrste (pokušaja tumačenja) je istinit, dašto, ukoliko očito pokazuju istinu o stvarnosti. [...] Moguće je, Kratile, izgleda upoznati stvarnost bez imena, ako je to tako! [...] da ne treba krenuti od imenâ, nego da moramo proučavati i ispitivati stvari krenuvši radije od njih samih nego od imenâ.“ (438d-439b)

Kasnije u dijalozima „Theetet“ i „Sofist“ Platon pitanje istine, odnosno spoznaje bitka traži u rečenicama, a ne više u pojedinačnim riječima (imenima). Logos se očituje u povezivanju imenice i glagola (*ónoma* i *rhêma*). Logos je sad uvijek logos nečega (*lógos tinós*) i kao takav ima mogućnost biti istinit ili neistinit (logika, istinitost sudova).⁶

ARISTOTEL

Aristotel (384. – 321. pr. Kr.) nije napisao nijednu raspravu isključivo o jeziku, nego o toj temi govori tu i tamo gotovo u svim svojim djelima. No, dva manja spisa na poseban način se osvrću na jezik: *Kategorije* i „*O tumačenju*“ (*Perì hermeneías*, lat. *De interpretatione*). U prvomu Aristotel razvija pojmovnu okosnicu našega mišljenja o zbilji, a u drugome istražuje strukturu izjavne rečenice (*lógos apophantikós*). Mnoge od ovih tema pojavljuju se i u *Topici* i u *Sofističkim opovrgavanjima*, a osobito u *Poetici* i u *Retorici*.

Jezik, shvaćen u širem smislu (*diálektos*), prema Aristotelu nije čovjekova navlastitost. I životinje djelomično proizvode artikulirane glasove (*phonaí*) i međusobno se razumiju. No postoji i značajna razlika. Životinjsko glasanje ostaje na afektivnoj razini, dok čovjekov jezik artikulira danosti logosa. Osim toga, ljudski jezik je fonetski strukturiran i ima mogućnost stvaranja kompleksnih kombinacija. Aristotel smatra da životinjski jezik nosi oznake prirodnosti (*phýsei*), dok ljudski jezik u bitnome nosi konvencionalne crte. (Usp. Borsche, 36.) Tako se on – s obzirom na Platonovu suzdržanost između naturalizma ili konvencionalizma – kratko i jasno odlučuje za tezu o konvencionalnosti jezika.

Po njemu, dakle, nijedan glas nije *sýmbolon* prema svojoj prirodi nego samo *katà synthéken*:

„A (rabi se izraz) ‘po dogovoru’ jer po naravi nijedna imenica nije (značenjska), nego ukoliko postane znamen. [...] Jer svaki izraz (*lógos*) ima doduše neko značenje – dakako, ne prema vrsti nekog oruđa (*órganon*), nego kao što je već rečeno, sukladno konvenciji (*katà synthéken*).“ (*O tumačenju*, 16 a, 26ss.)

⁶ Očito se i u ovom području može s pravom reći da je „filozofska tradicija Europe u bitnim stvarima samo fusnota na Platona“ (Whitehead), jer su svi kasniji problemi filozofije jezika već ovdje dotaknuti: značenje, referencija, analogija, univerzalije, kasnija istraživanja etimologije... A model rečenice kakav je razvijen u *Sofistu* postao je temelj sve kasnije gramatike.

Treba ipak imati na umu da ovo *katà synthéken* ne upućuje na neki akt kojim se određuje značenje u smislu kontraktualizma (konkretnog dogovora, sporazuma), nego se time zapravo više želi istaknuti važnost (dugotrajne) uporabe, odnosno činjenica da je jezik društveni fenomen te da nastaje, razvija se i mijenja u interakciji subjekata koji ga rabe kako bi međusobno komunicirali, u najširem smislu te riječi.

Katà synthéken se prema tomu može razumjeti kao „prema drevnom običaju“ ili „sukladno tradiciji“, a može se također tumačiti u smislu mogućnosti podudarnosti (suglasnosti/suglasja) uopće između ljudi. Biti čovjek znači, već oduvijek biti suglasan u jeziku i moći govoriti.⁷

Za razliku od Platona Aristotel više ne pita o spoznajnoj vrijednosti imena, nego pitanje istinitosti istražuje u području rečenice, odnosno cjelovitoga iskaza. Istinitost i neistinitost nisu osobine riječi, nego (izjavne) rečenice (*lógos apophantikós*): npr. „Krov je crven“. Glagoli i imenice tek u povezanosti u rečenicu pokazuju nešto pod određenim vidom. Uzeti sami za sebe (npr. „krov“ – „crven“) oni se ne mogu odrediti ni kao istiniti ni kao neistiniti.

Samo se u nekoj „izjavnoj“ rečenici (*lógos apophantikós*) neke osobine predmetu mogu prireći ili poreći (*sýnthesis* i *diáíresis*). Samo izjavna rečenica (sudovi) pokazuje istinitost ili neistinitost bića, odnosno stanja stvari. A postoje i iskazi (osim izjavne rečenice) koji znače nešto, ali ne mogu biti „istiniti“ ili „neistiniti“. Kao takav primjer Aristotel navodi molitvu:⁸ „Nije u svakom [iskazu] sadržano [jedno od toga], primjerice molitva je iskaz, ali niti je istinit niti lažan.“ (*O tumačenju*, 17 a 3-4.)

Središnje mjesto iz „Peri Hermeneias“

Već smo uvodno spomenuli ovaj Aristotelov koncept jezika i stvaranja predodžaba u našoj duši na temelju empirijskih podražaja (zapažanja):

„Ono [što je dano] u izričaju jesu znamenja (*sýmbola*) dojmova u duši (*tē psychē pathématon*), a zapisi [su znamenja (*sýmbola*) onoga što je dano] u izričaju. / A kao što ni pismena [tj. slova i pisma] nisu u svih [naroda] istovjetna, tako nisu ni izričaji istovjetni. Međutim to [oboje] znaci su prvotnih, no u svih [ljudi] istovjetnih dojmova duše, a istovjetne su već i činjenice čije su preslike ti [dojmovi].“ (*O tumačenju*, 16a /3-8)

Dakle, postoje tri odvojena područja (usp. semiotički trokut): a) zbilja po sebi (predmeti, svijet); b) otisci u duši, predodžbe, u smislu sadržaja svijesti (ova dva područja su, prema Aristotelu, ista kod svih ljudi); c) povijesno i kulturološki kontingentni znakovni sustavi jezika (glasovna artikulacija i pisma).

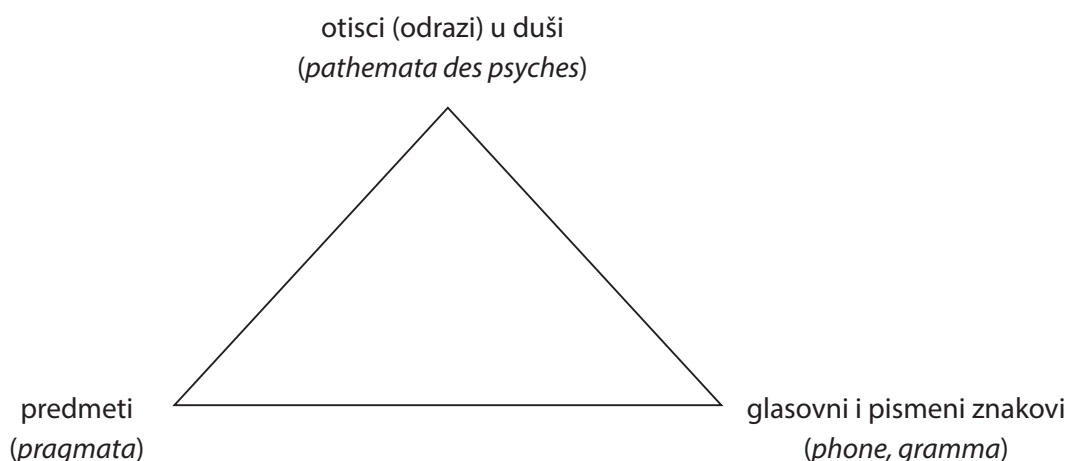
Područja svijet – svijest – jezik povezana su višestrukim odnosom znaka, odnosno preslike:

Pismo služi kao znak za glasovnu artikulaciju, glasovi su znakovi za predodžbe (dojmove, otiske) u duši, a ovi su opet znakovi za stvari (i stanja stvari) koje realno postoje u svijetu.

⁷ Ovdje bi bilo zgodno prisjetiti se zanimljive Wittgensteinove misli iz „Filozofijskih istraživanja“, §241: „Kažeš ti, dakle, da suglasnost među ljudima odlučuje što je istinito, a što neistinito?“ – Istinito i neistinito je ono što ljudi kažu; a u jeziku se ljudi slažu. To nije slaganje u mišljenju, nego u životnoj formi.“

⁸ Usp. kasnije Austina i teoriju jezičnih akata/čina.

Triadički model znaka



Svoju valjanost znakovi dobivaju u odnosu na ono što kao inteligibilni sadržaj reprezentiraju u materijalnom obliku u skladu s tradicijom i običajem.

Intersubjektivnost smisla temelji se na (kod svih ljudi istim) duhovnim predodžbama kao preslikama (*homoiómata*) zbilje.

Aristotel, sukladno svojem učenju o materiji i formi, zastupa određenu izomorfnost između jezika, mišljenja i zbilje. Duša zamjedbom i spoznajom zahvaća (inteligibilne) forme, a kako su one bitan konstituent predmeta (materija + forma), time onda Aristotel zastupa da se tako postiže spoznaja realne strukture stvari. (Upravo zbog toga on također smatra da su sadržaji svijesti, odnosno predodžbe iste kod svih ljudi.) Time je on realist, i to u višestrukome smislu: metafizički realist, – postoji zbilja neovisna o našem mišljenju; spoznajno-teoretski realist, – možemo spoznati pravu zbilju kakva je po sebi; semantički realist, – jer smatra da jezik u određenoj mjeri doseže zbilju i artikulira njezina glavna obilježja. (Usp. Borsche, 37s.)

Tako se može reći da prema Aristotelu, budući da jezik kao forma reprezentira inteligibilne sadržaje, odnosno zbilju, on zapravo zastupa neku inačicu teorije odraza (preslike). A on prvenstveno promatra izjavnu rečenicu (*lógos apophantikós*) koja može biti istinita (ili neistinita), dok svi drugi oblici govora su u drugom planu (ponešto o njima u *Poetici* i u *Retorici*).

Aristotel je razradio pojmovni instrumentarij koji je služio dalje kao baza i u razradi (danas) uobičajenih gramatičkih pojmova. A zanimljivi su i njegovi osvrti na homonime, sinonime i paronime, o čemu ćemo nešto više kasnije kad bude riječ o metafori, s obzirom da je on ujedno i prvi postavio teoriju metafore, a koja je također iznimno važan jezični fenomen te zavrjeđuje pobjedu promišljanje.

Istraživanju jezika nakon Aristotela značajno doprinose osobito stoici, te kasnije Aurelije Augustin, koji vrlo diferencirano promišlja i sam (jezični) znak. No, značajniji pomaci događaju se tek u razdoblju prosvjetiteljstva, odnosno u empirizmu i racionalizmu.

Empirizam i racionalizam

Empirizam prvenstveno zastupa prirodo-znanstveni ideal, baziran na promatranju i eksperimentu (indukcija), dok je racionalizam više matematički ideal, baziran na strogo logičkoj mogućnosti izvođenja (dedukcija).

S obzirom na jezik, empirističko polazište („običnoga jezika“) smatra da se jezični izrazi moraju rabiti u njihovom uobičajenom značenju ili, ako to nije moguće, onda bi ih se barem moralo točno definirati.

Racionalističko polazište („idealnoga jezika“) (npr. Leibniz) zalaže se za projekt idealnoga jezika, koji je lišen svih nesavršenosti i višeznačnosti prirodnih jezika.

Kao dva glavna predstavnika ovih velikih pravaca ovdje uzimamo J. Lockeja i G. W. Leibniza.

JOHN LOCKE

LOCKE (1632. – 1704.)⁹ svoja promišljanja o jeziku iznio je u svojem glavnom i najpoznatijem djelu „Ogled o ljudskom razumu“ (*An Essay concerning Human Understanding*, 1690.; izmijenjeno izdanje 1694., potom 1695., 1700. i s konačnim izmjenama /posthumno/ objavljeno 1706. godine). Tim djelom Locke uopće zauzima središnje mjesto u engleskoj empirističkoj teoriji spoznaje.

Kao glavni cilj i zadaću *Ogleda* Locke navodi „istražiti porijeklo, pouzdanost i opseg ljudske spoznaje“ (Locke, 2007., I.i.1). Locke pri tom zastupa empirističko načelo da nema ničega u našem umu, a što ne bi došlo preko osjetila („Nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu.“). Točnije, dva su izvora ideja u našem umu: 1) osjetilna zamjedba (*sensation*) i 2) nutarnja, duhovna refleksija (*reflexion*) (Locke, 2007., II.i.4).

Locke razlikuje jednostavne od složenih (kompleksnih) ideja. I dok prve nastaju neposredno (preslikavanjem) u naš um, druge nastaju kombinacijom ovih jednostavnih ideja pri čemu se duh zapravo može ponašati sasvim svojevóljno. Sve će se to reflektirati i u njegovu poimanju jezika.

Dakle, nakon što se u prve dvije knjige *Ogleda* bavio isključivo pitanjima spoznaje, na kraju druge knjige Locke dolazi do uvida kako se zapravo mora okrenuti pitanju jezika te njega pomno istražiti da bi se potom još jednom s drugih pozicija vratio na pitanja same spoznaje:

„Nakon pomnijeg promišljanja, otkrio sam da postoji toliko bliska veza između *ideja* i riječi, a naše apstraktne *ideje* i opće riječi pokazuju toliko trajnu relaciju jedne s drugima, da je nemoguće jasno i razgovijetno govoriti o našoj spoznaji, koja se sva sastoji od tvrdnji, a da se prethodno ne razmotri narav, uporaba i značenje jezika.“ (Locke, 2007., II, xxxiii, 19)

⁹ Lockeova promišljanja o jeziku imala su i snažnu praktičnu podlogu, budući da je vrlo rano naučio hebrejski, arapski, grčki i latinski, a nešto kasnije također nizozemski i francuski. K tomu, neko je vrijeme bio i lektor za grčki i za retoriku.

Tako Locke jasno ukazuje na povezanost jezika i spoznaje, odnosno kako jezik može ometati spoznaju, ali također može služiti i kao sredstvo za pomoć spoznaji (Locke, III.x.13).

Uvodno smo već spomenuli kako je Locke svoju teoriju jezika razvio oslanjajući se na tradiciju koja polazi od Aristotela (*O tumačenju*, pogl. 1). Kao što je već spomenuto, kod Aristotela (konvencijom stvorene) riječi ne imenuju neposredno stanja stvari ili predmete, nego su znakovi (*symbola*) predodžaba („otisaka“ / *pathemata*) koje su kao takve rezultati prirodnih procesa te su znakovi predmeta. Dok su kod Aristotela predodžbe „(*pathemata*)“, kao „otisci u duši, kod svih jednake“, Locke u njima vidi jednostavne ili složene ideje („simple ideas“ ili „complex ideas“) određenoga individualnog govornika. Već ovdje je jasno da su osobito kompleksne ideje posve privatni konstrukti i stvar su svakoga pojedinca, pa je potrebno naći neki način za njihovo posredovanje među ljudima. Dakle, budući da čovjekov nutarnji svijet kroz nikakav prozor nije dostupan drugima, onda se on može posredovati samo preko jezika. (Usp. Borsche, 137.) Komunikacija privatnih predodžaba bez ikakvih zapreka glavna je svrha jezika. (III 5,7; III 9,4); jezik je „zajednička poveznica društva“ (III 1,1) za koju je Bog odredio čovjeka. „Stoga su ljudski organi po prirodi tako uređeni da imaju sposobnost stvaranja artikuliranih glasova, koje nazivamo riječi“ (III 1,1). Međutim, upravo zato što riječi nisu prirodni odrazi predmeta i stanja stvari koje zastupaju, nego tek ideja u umu svakoga govornika (pogotovo kad je riječ o složenim, tj. kompleksnim idejama), pojavljuje se i ozbiljan problem mogućnosti komunikacije i međusobnoga razumijevanja.

Locke jasno navodi kako za njega riječi, dakle, ne označavaju predmete, nego ideje u svijesti svakoga individualnoga govornika.

„Budući da se udobnosti i prednosti društva ne mogu imati bez priopćavanja misli, bilo je nužno da čovjek iznađe neke izvanjske osjetilne znakove putem kojih bi se te nevidljive *ideje*, od kojih su sačinjene njegove misli, mogle obznani drugima. Za tu svrhu ništa nije bilo toliko prikladno, bilo radi broja bilo radi brzine, kao oni artikulirani glasovi za koje je s tolikom lakoćom i raznolikošću otkrio da ih može tvoriti. Na taj način možemo shvatiti kako su se *riječi*, koje su po svojoj naravi tako dobro prilagođene toj svrsi, počele upotrebljavati među ljudima kao *oznake* njihovih *ideja*. I to ne uz pomoć nekakve prirodne poveznice koja postoji između određenih artikuliranih glasova i određenih *ideja*, jer tada bi postojao samo jedan jezik među svim ljudima, nego putem voljnog određenja kojim se jedna takva riječ proizvoljno pretvara u oznaku jedne takve *ideje*. Upotreba riječi, dakle, sastoji se od osjetilnih znakova za *ideje*, a te *ideje* koje one označavaju njihovo su ispravno i neposredno značenje.

Način na koji ljudi rabe te znakove ili je njihovo bilježenje kako bi svoje misli sačuvali u pamćenju ili, takoreći, kako bi iznijeli svoje *ideje* i izložili ih pogledu drugih: *riječi*, u njihovom prvobitnom ili neposrednom značenju, označavaju samo *ideje* u umu onoga koji ih koristi.“ (Locke, 2007., III,ii,1-2.)

Iz ovoga je očito Lockeovo shvaćanje kako se kod ljudi ne podudaraju sadržaji svijesti (tj. predodžbe ili ideje) povezani s istom riječju, tj. da su sadržaji svijesti uvijek snažno obilježeni određenim individualnim razlikama, situacijama, predznanjem, predrasudama, preduvjetima itd. Locke za primjer uzima riječ „zlato“. Tako svatko ima različiti sadržaj u duhu, kad primjerice kaže riječ „zlato“, što on opisuje na sljedeći način:

„Dijete koje na metalu za koji je čulo da se naziva zlatom nije zamijetilo ništa drugo osim svjetlucave svijetložute boje primjenjuje riječ zlato samo na svoju vlastitu *ideju* o toj boji i ni na što drugo, pa tu istu boju na paunovom repu naziva zlatnom. Netko drugi tko je to bolje promotrio dodaje svijetložutome veliku težinu, pa onda skup glasova zlato, kada ga upotrijebi, označava jednu kompleksnu *ideju* o jednoj svijetložutoj i vrlo teškoj supstanciji. Netko drugi pak tim kvaliteta dodaje taljivost, pa onda riječ zlato njemu označava tijelo koje je svjetlucavo, žuto, taljivo i vrlo teško. Netko drugi tome dodaje još i kovnost. Svatko od njih na jednak način rabi riječ zlato kada se nađu u prilici da izraze *ideju* na koju su je primijenili, no očevidno je da ju svatko može primijeniti samo na svoju vlastitu *ideju*.“ (Locke, 2007.: III, ii, 3)

Pema Lockeu, dakle, riječi, u njihovom prvobitnom ili neposrednom značenju, označavaju samo ideje u umu onoga koji ih koristi (Locke, 2007.: III, ii, 2), a njihovo značenje (ideja, predodžba u umu na koju se dotična riječ referira) varira ovisno o znanju i iskustvu dotičnih subjekata.

No, ako riječi neposredno zastupaju samo privatne ideje u duhu pojedinca, time se istodobno isključuje i mogućnost bilo kakve intersubjektivnosti, odnosno otpada mogućnost **komunikacije**. Jer svatko ima svoje vlastite, individualne, specifično obilježene ideje u svojem duhu, koje on povezuje s riječima, a koje svima drugima ostaju skrivene i nepoznate. Locke štoviše zaključuje kako „nitko ne može druge prisiliti da imaju *ideje* u svojim umovima koje su istovjetne onima koje on sam ima, kada oni rabe iste riječi kao i on“ (Locke 2007.: III, ii, 8). Čak ako bi netko to i htio učiniti, nikakvim sredstvima – smatra on – ne bi mogao druge prisiliti da imaju u duhu istu ideju (predodžbu) kao on.

No, Locke je očito bio svjestan da bi na taj način isključio mogućnost za bilo kakvu komunikaciju i bilo kakvo razumijevanje, pa odmah nakon gore navedenih napomena da se sve riječi odnose isključivo na ideje u duhu govornika te da svaki govornik ima svoje vlastite, individualne ideje, odmah ide korak dalje te govori o već spomenutoj razlici između jednostavnih i kompleksnih ideja. Jednostavne ideje trebale bi nastajati neposredno kao izravni (objektivni) otisak predmeta u duši. A to zapravo znači da one uvijek zadržavaju i jednu objektivnu (intersubjektivnu) stranu (osobinu), jednako kao što je predmet objektivan, izvanjski, svima jednako dostupan. Kad bi bilo drugačije, nikad ne bismo mogli imati one ideje koje imaju drugi ljudi, čak i kad bi se drugi koliko god trudili da nam ih prenesu:

„Jednostavne ideje, kako smo to već pokazali, zadobivaju se samo putem onih otisaka koje sami predmeti ostave na naše umove, onim prilazom koji ispravno odgovara svakoj njihovoj vrsti. Ako ne budu primljene na taj način, onda sve riječi ovoga svijeta, upotrijebljene kako bi se objasnilo ili definiralo bilo koje od njihovih imena, nikada neće u nama moći proizvesti ideju koju ono označava.“
(Locke, 2007.: III, iv, 11)

Na ovaj način preko neposrednog odslikavanja u igri ostaje i predmet koji je intersubjektivno dostupan, pa stoga on može služiti kao baza za razumijevanje, kao objektivni oslonac i temelj za ideje kod svih ljudi, iako kod svakoga donekle različito. I unatoč različitoj obojenosti pojedinačnoga doživljaja nekog predmeta koji je objekt govora, ipak uvijek se zadržavaju i objektivna obilježja koja su dostatna za međusobno razumijevanje. A glavni razlog za to jest činjenica da su sve jednostavne ideje zapravo neposredni otisci predmeta u našem duhu. I doduše, ako se jednostavne

ideje odnose na tzv. primarne kvalitete (čvrstoća, oblik, protežnost, kretanje, broj) objekata, onda ih one izomorfno odražavaju, te su stoga kod svih ljudi na prirodan način jednake.¹⁰

Stoga je bez ikakvih poteškoća moguća komunikacija naših jednostavnih ideja (a na njihovoj podlozi onda načelno i kompleksnih ideja, jer kompleksne ideje zapravo nastaju kombinacijom ovih jednostavnih ideja, iz čega slijedi da je očuvana neposrednost prema svijetu): Kod primarnih kvaliteta one jesu doduše privatne, ali kod svih ljudi identične, a kod sekundarnih kvaliteta privatna i vjerojatno različita reakcija na doživljaje za komunikaciju je manje važna, jer za iste fenomene u području stvari rabimo iste riječi.¹¹

No, osim ovoga kod Lockea bi se dalo naći i nešto poput „društvene provjere“ riječi, jer kad se naše riječi ne bi zaista podudarale s oznakama ideja također u duhu drugih ljudi s kojima razgovaramo, ne bismo se uopće razumjeli. Kad bi glasove, koje mi primjenjujemo na jednu ideju, slušatelj primjenjivao na neku drugu ideju, to bi značilo da zapravo govorima dva različita jezika, te da se onda niti ne razumijemo (usp. Locke, 2007.: III, iv, 4). Time bi jezik izgubio svoju vrlo važnu funkciju i ponajvažniju svrhu, a što očito nije tako. Stoga i sama činjenica da postoji komunikacija i razumijevanje može služiti također kao argument da je komunikacija moguća, te da onda i logički moramo obrazložiti kako bi trebalo premostiti spomenute poteškoće s obzirom na razlike sadržaja svijesti. Komunikacija je, dakle, tu. Mi razumijemo jedni druge. A ova društvena interakcija jezika daje objektivnost također našoj subjektivnoj jezičnoj uporabi i našim subjektivnim predodžbama koje su izazvane (asocirane, potaknute) pojedinim riječima.

Individualna značenja učvršćuju se općom jezičnom uporabom. Povezanost između riječi i ideje jest, doduše, proizvoljna, ali time što jezik tvori društvenu instituciju, čvrsta i samo uvjetno promjenjiva (usp. Locke, 2007., III.ii.8).

Dakle, Lockeov koncept jezika polazi od ranije spomenutog Aristotelova shvaćanja. Prema tomu, glasovi služe čovjeku kao osjetilno zamjetljivi i priopćivi znakovi za „ideje koje se nalaze u njegovom duhu“. Riječi označavaju samo ideje u duhu onoga koji govori (III.ii.1). Kao takve one su znakovi koji zastupaju ideje. A ideje su i same znakovi za izvanjezičnu zbilju, odnosno za predmete koje one zastupaju (reprezentiraju same predmete, kao njihove preslike u čovjekovoj svijesti). Na koncu ovoga niza zastupanja mogli bi stajati i pisani znakovi koji zastupaju (sekundarni su u odnosu na) izgovorene znakove, riječi (kao što to uostalom primjećuje i Aristotel u uvodno navedenoj rečenici koja je baza ove teorije značenja). Jasno je da se jezični izrazi ovdje tretiraju isključivo kao imena, dok se druge vrste riječi, koje bi se teško moglo predočiti poput imena (prijedlozi, glagoli i sl.) jednostavno ignoriraju.

Važan element za govor o jeziku još je svakako nakana govornika. Stoga jezični izraz dobiva značenje samo time što ga neki govornik povezuje s određenom predodžbom i time ga pretvara u znak za izricanje svojih nutarnjih sadržaja (intencionalizam). (To je i glavni razlog zbog kojega Locke osporava mogućnost jezika primjerice papagaju koji bi čak znao izgovarati riječi, jer bi nedostajala ova poveznica s voljnim činom, s nakanom da te riječi poveže sa svojim idejama.)

Valja još svakako spomenuti da osim ovog reprezentacijskog shvaćanja jezika kod Lockea postoji i jedna druga, također vrlo bitna funkcija jezika. A riječ je o tomu da jezik ima i određenu konstitutivnu moć, tj. ne samo (jezičnog) reprezentiranja (zastupanja) pojedinih predmeta (tj. ideja), nego i „stvaranja“ određenih sadržaja koji zapravo niti ne postoje (kao zasebni entiteti) sve dok nisu jezično artikulirani. U tu svrhu Locke razlikuje realnu od nominalne bitnosti.¹² Realna bit(nost) nekog predmeta, tj. njegovo nutarnje ustrojstvo ne može se spoznati. Dostupna nam je

¹⁰ Usp. Brandt / Klemme, *John Locke*, u: Borsche, 1996.: 138 s.

¹¹ Usp. Isto: 139.

¹² Realna bitnost bi odgovarala Kantovu pojmu „stvari po sebi“ (*Ding an sich*).

jedino nominalna bit(nost). To je (kompleksna) ideja koju stvara razum i daje joj ime. Npr.: riječ „mir“, „brakolomstvo“ i sl. ne označava realnu bit(nost), nego „nesigurni i promjenjivi skup jednostavnih ideja“, koje su (individualno, povijesno i kulturološki) promjenjive. Stoga ideja više nije jednostavno odraz ili slika predmeta (kao kod Aristotela), nego selektivni čovjekov konstrukt, koji se fiksira pomoću imena. U takvim slučajevima ime je „u određenoj mjeri čvorište“ kojim se „drže“ pojedinačne ideje (Locke, III.v.10). Dakle, u takvim slučajevima teško je više zadržati ono primarno Lockeovo stajalište kako riječi zapravo reprezentiraju ideje, a ideje su preslike predmeta iz svijeta. Ovdje se stvari događaju zapravo obratnim slijedom. A iz svega toga slijedi među ostalim i neprevodivost mnogih termina iz jednoga jezika (jedne kulture i tradicije) u drugi.

Značenja su, dakle, prema Lockeu, nešto mentalno, sadržaji svijesti, odnosno ideje. Stoga se ova teorija značenja najčešće naziva „mentalističkom“ ili „ideacijskom“ teorijom značenja. Riječi zastupaju ideje, a ideje odražavaju (reprezentiraju, zastupaju) predmete (u svijetu). Ovdje se stoga čini zgodnim osvrnuti se na nekoliko osnovnih problema s kojima se susreće ova ideacijska teorija značenja. W. Lycan (2011, 91.-92.) donosi nekoliko prigovora protiv ideacijske teorije, pa ćemo ga u tome slijediti.

Prvi prigovor svakako se odnosi na problematičnost pojma „ideje“, odnosno „predodžbe“ u umu. Kako bi trebalo zamisliti tu ideju? Mentalne *slike* neće zadovoljiti, jer su slike uvijek konkretne i puno detaljnije od značenja. Ako je, pak, predočimo slikovito, poput određene slike predmeta koji zastupa, problem je kakva slika odgovara općim terminima, kao što su „čovjek“, „pas“ ili sl.? Jer, slika je uvijek manje ili više određena. Slika psa je uvijek slika nekog konkretnog psa, konkretne sorte, visine, oblika... I kako bi ta slika onda mogla zastupati sve pse? Ili, ako dopustimo da nekakva poprilično određena slika psa u našem umu zastupa sve pse (kod nekoga to može biti pudlica, kod drugoga tornjak ili sl.), opet se javlja problem koja će onda slika odgovarati toj konkretnoj vrsti, odnosno konkretnom psu kad želimo razumjeti (ili govoriti) značenje upravo te vrste, odnosno konkretnoga psa? Itd.

Drugi prigovor kaže da jednostavno postoji „previše riječi za koje nema konkretnih mentalnih slika ili s njima povezanih sadržaja: ‘jest’, ‘i’, ‘od’. Štoviše, ako su *slike* ono što se nudi, zasigurno postoje riječi koje psihološki gledano *ne mogu* imati sa sobom povezane slike, primjerice ‘tisućokutnik’ ili ‘ne-entitet’.“ (Lycan, 2011, 92.)

Treći prigovor tiče se toga da su značenja javni, intersubjektivni, društveni fenomen, dok su ideje, osjećaji i slike u umu privatne i subjektivne. Neka riječ ima značenje koje je poznato svim govornicima dotičnoga jezika. Stoga značenja ne mogu biti samo nešto privatno, u umu pojedinca.

Sljedeći prigovor ticao bi se čitavih rečenica (kao odraza propozicijskog sadržaja u nečijem umu), a problem je što se stalno mogu stvarati nove, do sada nikada neizrečene, a ipak smislene rečenice, koje ne reprezentiraju nikakav (postojeći) propozicijski sadržaj, a ipak se mogu razumjeti i imati vrlo jasan smisao (značenje). A to bi potvrdilo zapravo suprotnu činjenicu: tj. da pomoću riječi stvaramo određeni sadržaj.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

LEIBNIZ (1646. – 1716.) kao predstavnik racionalizma, za razliku od Lockeova empirističkoga pristupa jeziku, više ukazuje na logičku strukturu jezika te na važnost jezika za mišljenje i zaključivanje. Njegove misli o jeziku rasute su po čitavom njegovom djelu. No, svakako valja istaknuti njegov dijalog o povezanosti riječi i stvari (1677.), potom spis o „Poboljšanju njemačkoga jezika“ (*Unvorgreifliche Gedancken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Deutschen Sprache*, iz 1697.) te osobito njegov odgovor Lockeu: „Novi esej o ljudskom razumu“ („Nouveaux essais sur l’entendement humain“, pisan 1703.-05., ali objavljen tek posthumno 1756. stoga što je Locke u međuvremenu bio preminuo, pa ga Leibniz iz poštovanja nije htio objaviti).¹³

Kao racionalist, Leibniz je zastupao primat općega pred konkretnim. Stoga se i pojedinačni jezici mogu promatrati kao povijesno uvjetovane realizacije jedne logičko-univerzalne strukture (koja je svima zajednička). Na temelju te univerzalne logičke strukture Leibniz je nastojao oko stvaranja idealnoga jezika koji bi svi ljudi mogli vrlo lako i brzo naučiti, a koji bi svojim spoznajnim mogućnostima doprinio također brzom širenju istine i znanja po cijelom svijetu.¹⁴ Već kao dvadesetogodišnjak napisao je raspravu o kombinatoričkom umijeću (*Dissertatio de arte combinatoria*) inspiriranu, dakako, Lullovom kombinatorikom, te ga te ideje proširivanja znanja logičkom kombinatorikom opsjedaju cijeloga života.¹⁵ U tu svrhu stvaranja određenih sustava bazičnih znanja, organiziranih u „alfabet misli“ ili u opću enciklopediju Leibniz je istraživao razne mogućnosti kombinatorike i razvoja formalnoga znakovnoga sustava čime je zasigurno značajno doprinio i razvoju logike uopće. No, njegova je namjera bila „stvoriti logički jezik koji bi nas, poput algebre, mogao voditi od poznatog k nepoznatom uz pomoć obične primjene operativnih pravila na uobičajene simbole.“ (Eco, 245.)

Prema Leibnizu, jezik nam je potreban ne samo kako bismo drugima mogli prenijeti vlastite misli, nego i za samo uobličavanje naših misli. Bez jezika ne bismo mogli jasno misliti ni zaključivati, a neke znanosti bi bez jezičnih znakova štoviše bile i posve nemoguće (npr. logika, matematika, književnost i sl.).

Čitavo ljudsko mišljenje snažno je usmjereno na znakove (*signa* i *characteres*). *Signa* su znakovi posve općenito, kao primjerice riječi, slova, kemijski, astronomski, kineski oblici, hijeroglifi, glazbene note, bilješke na nekom tajnom pismu, aritmetičke i algebarske bilješke, ukratko, sve ono što „u mišljenju primjenjujemo za stvari“. Leibniz ističe da bi mišljenje moglo i postojati „bez riječi, ali ne i bez bilo kakvih drugih znakova“. (Usp. Borsche, 153.)

U dihotomiji između naturalizma i konvencionalizma Leibniz odbacuje naturalizam (nužnost) jezičnih znakova jednostavnim (također Platonovim) argumentom, da bi u tom slučaju postojao samo jedan jezik. No, iako su riječi kao takve proizvoljne (arbitrarne), njihova uporaba

¹³ Vrlo zgodnu rekonstrukciju dijaloga o jeziku između Lockeja i Leibniza, a na temelju Lockeova „Ogleda“ i Leibnizova „Novog ogleda...“ načinio je Joachim Schulte u izboru tekstova za filozofiju jezika (J. Schulte, *Philosophie und Sprache. Arbeitstexte für den Unterricht*, Reclam, Stuttgart 1994., str. 57-85.).

¹⁴ Tako Leibniz u jednom pismu tražeći potporu za stvaranje svoga univerzalnog jezika piše: „Kad bi Bog Presvjetloj Vašoj Visosti još udahnuo misao da mi odobri samo to da onih 1200 škuda, koje je imao toliko dobrote odrediti, postanu trajna renta, bio bih sretan kao Ramón Lull, a možda i s većom zaslugom... Jer, moj izum sadrži upotrebu cjelokupnoga razuma, jednoga suca za sporna pitanja, jednog tumača pojmova, jednu vagu za vjerojatnosti, jedan kompas koji će nas voditi po oceanu iskustava, jedan inventar stvari, jednu tabelu misli, jedan mikroskop za proučavanje prisutnih stvari, jedan teleskop za dokučivanje dalekih, jedan Opći račun, jednu bezazlenu magiju, jednu nehimeričnu kabalu, jedno pismo koje će svatko čitati na svojem jeziku; i čak jedan jezik koji će se moći naučiti za svega nekoliko tjedana i koji bi uskoro mogao kružiti u cijelome svijetu.“ (Leibniz, Pismo, 1697.; navod prema: Eco, str. 12.)

¹⁵ Usp. Eco, str. 237.

i povezanost to nije (usp. npr. „tri“ i „deset“ su proizvoljni nazivi za brojeve, ali „trideset“ je već određeno stanovitim pravilima povezivanja i kombiniranja).

Leibniz također, slično „ranom“ Wittgensteinu, govori o izomorfnoj (analoškoj, sličnoj) strukturi između poretka znakova i poretka predmeta, između jezika i svijeta, tj. kako forma rečenica odražava određenu sličnost sa stvarima (činjenicama) na koje se odnosi. I upravo taj odnos, ta izomorfna struktura jezika i svijeta jest podloga za svaki govor o istini. Ta izomorfnost jest temelj na kojemu je zapravo i moguće nastojanje oko stvaranja jednoga univerzalnoga jezika, neovisno od bilo kakve kontingencije pojedinačnih jezika.¹⁶

Dakle, i Locke i Leibniz jezik promatraju pod vidom spoznaje. I dok ga Locke nastoji pročitati i paziti da njegova uporaba ostane korektna i prikladna, Leibniz više ukazuje na odnos preslikavanja svijeta u jeziku, te na univerzalnu jezičnu strukturu koja bi mogla služiti kao temelj za stvaranje logičkoga (savršenijega) univerzalnoga (i idealnoga) jezika.

.....
¹⁶ Usp. https://skriptenforum.net/wiki/Skriptum:Ein%C3%BChrung_in_die_Sprachphilosophie_%28Posselt_Gerald,_Flatscher_Matthias%29#Wittgenstein_6._Vorlesung (28. travnja 2016.)

Nastanak jezika

Johann Gottfried Herder (1744. – 1803.) još kao mladić proslavio se svojom „Raspravom o podrijetlu jezika“, čiju vrijednost mnogi priznaju čak i danas.¹⁷ Uvidi i zakonitosti koje tu prepoznaje i izlaže Herder, naime, i danas vrijede kao vrlo aktualni. I to ne samo u jezikoslovlju u pitanju nastanka jezika, nego također u antropologiji koja je određeni vrhunac dosegla u 20. st., a gdje su zapravo razrađeni i potvrđeni temeljni Herderovi stavovi o čovjeku kao takvom i njegovim specifičnostima.

Dakle, Berlinska Akademija znanosti postavila je 1769. natječajno pitanje na temu nastanka jezika. Povod je bio što je zapravo i među uglednim članovima Akademije bilo suprotstavljenih mišljenja (Maupertius i Süßmilch), ali i mimo toga u to vrijeme se dosta raspravljalo o tom pitanju podrijetla jezika.

Pitanje je mladom Herderu došlo kao naručeno, budući da se već neko vrijeme intenzivno bavio jezikom i jezičnom sposobnošću, pa se rado uključio u natječaj. Tako se koncem 1769. uhvatio pisanja spomenute rasprave o podrijetlu jezika. Njegova je rasprava pobijedila na natječaju i objavljena je 1772.

Suprotno očekivanjima Herder u Raspravi nije ponudio neku novu tezu, nego se usmjerio na novu interpretaciju čovjeka i jezičnosti uopće, opovrgavajući pritom argumente obiju suprotstavljenih teza.

Dakle, u igri su bile dvije ekstremne pozicije:

- a) teorija božanskoga podrijetla jezika (racionalističke tendencije),
- b) teorija životinjskoga podrijetla (senzualističko-empirijske tendencije).

Glavni predstavnik teorije **božanskoga podrijetla jezika** bio je Johann Peter Süßmilch (1707. – 1767.). On je naglašavao gramatičku strukturu jezika i njegovu savršenost, iz čega je zaključivao da tako savršen jezik ne može biti ljudsko iznašašće, nego da ga je Bog morao kao cjelovito, dovršeno djelo dati ljudima.

Herderov glavni **prigovor** protiv te teorije „božanskoga“ podrijetla jezika bazira se na međuovisnosti uma i jezika. Prema teoriji božanskoga podrijetla jezika već se prešutno pretpostavlja sposobnost razuma (i jezika). A Bog samo u određenom trenutku podučava ljude jeziku. Herder, međutim, ukazuje na snažnu međuovisnost intelekta o jeziku, prema čemu ne može postojati niti um bez jezika, kao ni jezik bez uma, pa je njihov nastanak zapravo istodoban, međuovisan:

„[...] smatram da sam dokazao kako se čak ni prva, najjednostavnija upotreba uma nije mogla dogoditi bez jezika. No ako on [Süßmilch] pak zaključuje: nijedan čovjek nije sâm mogao pronaći jezik, jer je i za pronalazak jezika već potreban um, pa je prema tome jezik morao postojati prije nego što je postojao, ja zaustavljam taj vječiti krug, sagledam ga ispravno i on sada govori nešto posve drugo: ratio et oratio! Ako čovjek nije mogao imati um bez jezika: dobro! Onda je pronalazak jezika čovjeku tako prirodan, tako star, tako izvoran, tako karakterističan kao i njegova upotreba.

¹⁷ Usp. primjerice: R. Matasović, *Jezična raznolikost svijeta*, Algoritam, 2. izd., Zagreb, 2011., osobito str. 36-37.

Süßmilchov način zaključivanja nazvao sam vječnim zvrkom: jer ga mogu jednako tako okretati protiv njega kao i on protiv mene; i stvar se nastavlja vrtjeti. Bez jezika čovjek ne posjeduje um, a bez uma ne posjeduje jezik. Bez jezika i uma on nije sposoban ni za kakvu božansku poduku – i kamo ćemo tako dospjeti?“ (Str. 33.)

Glede suprotne teorije, tj. pretpostavke **životinjskoga podrijetla jezika** Herder koristi opet sličnu argumentaciju čiji je ključni dio međuovisnost jezika i uma.

Kao glavni predstavnici ove teorije slovali su Étienne Bonnot de Condillac (1715. – 1780.) i Jean-Jacques Rousseau (1712. – 1778.).

Po njihovu mišljenju, (ljudski) jezik nastaje na podlozi životinjske sposobnosti artikulacije. Prema tomu bi i „pustinjska djeca“, polazeći od prirodnih glasova, mogla razviti sustavne jezične kombinacije i komunikacijski odnos.

U svojim prigovorima ovoj teoriji Herder konstatira kako se u Condillacovoj teoriji jezik na neki način već pretpostavlja, odnosno implicite se prihvaća neko „nejezično“ mišljenje, a Herder upravo opovrgava takvu mogućnost. U prilog njegovom stavu ide i činjenica kako u mnogim jezicima postoji samo jedna riječ za um i jezik (npr. *logos*).

Herder smatra da se svako mišljenje odvija jezično, pa da um, odnosno uporaba uma nije mogla postojati bez jezika. Svako usmjeravanje na svijet realizira se jezično. Stoga je besmisleno govoriti o čovjeku bez jezika.

Da bi se izbjegle ove dvije ekstremne pozicije Herder nastoji razjasniti ulogu jezika u našem odnosu prema svijetu, te povezanost mišljenja i jezika.

Herder postavlja tezu kako je jezik specifičan za čovjeka, tj. njegovo porijeklo nije ni božansko ni životinjsko, nego jedino ljudsko.

Stoga se on usmjerava na analizu čisto ljudskoga načina postojanja.

Za razliku od životinja koje su snažno obilježene nagonom i žive u jednome uskom krugu (navezane na okolinu), ljudi žive slobodno, izvan bilo kakvog kruga i posve otvoreni prema svijetu. To im je i prednost i nedostatak. Nedostatak, ukoliko nisu prirodno prilagođeni uvjetima u konkretnim okolnostima. Ali i prednost, jer onda svoja osjetila mogu prilagoditi i orijentirati se u različitim krugovima i/ili situacijama.

Čovjek je, dakle, „biće nedostatka“, jer nema posebnih osjetilnih predispozicija ili iznimnih instinkata. No, upravo stoga on svoju osjetilnu poziciju mora sam odrediti i sam je dovesti u neku svezu (sloboda).

Čovjek se ističe time da se s izgradnjom njegove osjetilne zamjedbe istodobno odvija i razvoj uma, promišljenosti, odnosno refleksije.

Ključna razlika prema životinjama, po njemu, sastoji se u osjetilnoj razumnosti (uključena su oba elementa).

Za razliku od životinje kod koje se sve odvija nagonski, prirodno, automatski (ugrubo rečeno, po načelu podražaj – reakcija), kod čovjeka sve prolazi kroz filter svijesti, odnosno promišljenosti, refleksije (*Besonnenheit*). To je kod Herdera ključan pojam.

Kad je riječ o jeziku, Herder njezine ključne elemente opisuje ovako:

„Čovjek očituje refleksiju kad snaga njegove duše djeluje tako slobodno da u cijelom oceanu osjeta koji je prožimaju može izdvojiti *jedan val*, zadržati ga i usmjeriti pozornost na nj te biti svjesna da opaža. On dokazuje refleksiju kad se iz cijelog lelujavog sna slika koje prolaze pored njegovih čula pribere u jednom trenutku budnosti, dragovoljno ostane na *jednoj slici* i jasno i mirnije uzmogne promatrati i izdvojiti značajke svojstvene tom predmetu i ni kojemu drugom.“ (str. 28)

Ova obilježja koja čovjek izdvaja kao određeni specifikum neke pojave (predmeta ili sl.) mogu se **a) utvrditi**, **b) jasno razlikovati** od drugih i **c) promatrati se kao takva**, tj. s obzirom na odnos prema sebi samima.

Herder to pojašnjava na primjeru ovce, koju čovjek promatra bez ikakvog nagona (za razliku npr. od vuka):

„Kad [čovjek] osjeti potrebu da upozna ovcu, ne ometa ga nikakav instinkt, ne vuče ga nijedno čulo u njezinu blizinu i ne odvlači od nje: ona stoji tu posve onako kako se očituje njegovim čulima. Bijela, blaga, runjava – njegova duša koja promišljeno djeluje traži neku značajku – ovca *bleji!* duša je pronašla značajku. Djeluje unutarnje čulo. Ovo blejanje koje najjače doima ljudsku dušu, a koje se pri promatranju i opipavanju otrglo od svih drugih svojstava i koje je iskočilo i najdublje prodrlo u nju, ostaje u njoj. Ovca se vraća. Bijela, blaga, runjava – duša je vidi, opipava, prisjeća je se, traži značajku – ovca *bleji!* I ona je sada ponovno prepoznaje! ‘Ha! Ti si ono što *bleji!*’ Osjeća u nutrini, spoznala ju je ljudski, jer ju je prepoznala jasno, to jest s jednom značajkom, i imenovala je.“ (Str. 29.s.)

Ovo određivanje bitnog obilježja po Herderu može biti samo jezične naravi.

Sloboda od instinkata omogućila je čovjeku da s promišljenošću izdvoji neku osobitu značajku. A taj učinak prepoznavanja glavne značajke može se ponavljati neovisno o kontekstu, odnosno neovisno o tomu je li ovca trenutno tu prisutna ili se nje tek sjećamo ili o njoj razmišljamo... Ove nutarnje natuknice kao takve već su jezično formulirane. Jasno se već distingviraju od drugih podražaja i kao takve mogu se identificirati te ih bilo kada možemo ponovno prizvati u svijest.

Herder smatra da se tako odvija postupak imenovanja, a da su riječi poput nutarnjih naljepnica, ponajprije vezanih uz nutarnje osjetilo sluha (naspram izvanjskih osjetila vida koji je hladan i dalek, te opipa koji je taman i preblizu, dok je sluh upravo po sredini i kao takav mjesto jezika /usp. str. 55./).

Taj trenutak stvaranja nutarnjih natuknica prepoznavajući specifične značajke pojedinih predmeta i fenomena Herder upravo prepoznaje kao trenutak nastanka jezika, a koji se mogao odviti i bez ikakve (ljudske) zajednice, jer ga je pojedinac utvrdio kao sporazum vlastite duše sa samom sobom. (Usp. str. 31.)¹⁸ Razvojem „izvanjskoga jezika“ za Herdera se ne događa ništa što bi u bitnome nadišlo „nutarnju natuknicu“.

Herder (i također Humboldt), dakle, slično kasnije hermeneutičkoj filozofiji, smatra da nam se svijet otvara preko jezika te da se jezik, s druge strane, razvija u uporabi i interakciji sa svijetom. Jezik, mišljenje i svijet međusobno su isprepleteni i nalaze se u ko-konstitutivnoj svezi te se nijedno od njih ne može svesti samo na jedan moment.¹⁹

U drugom dijelu svoje studije Herder donosi nekoliko prirodnih zakona za koje smatra da su presudni za promišljanje nastanka jezika (i njegove današnje pojavnosti). Ranko Matasović, istražujući jezičnu raznolikost svijeta, osvrće se i na ove ključne Herderove zakone te utvrđuje da je – nakon brojnih također interdisciplinarnih, suvremenih istraživanja – dokazano kako je Herder zapravo itekako u svemu bio u pravu. (Usp. Matasović, str. 36.-37., 51.)

Međutim, jedan od prigovora Herderovoj teoriji jezika svakako se prije svega odnosi na shvaćanje riječi poput natuknica (naljepnica) koje bi se jednostavno pridijevale određenim predmetima, odnosno fenomenima u svijetu oko nas. A taj je stav doista problematičan, kao što smo već natuknuli, a i još ćemo se kasnije toga dotaknuti.

¹⁸ „Divljak, samotnik u šumi sam za sebe bi bio morao pronaći jezik, pa makar ga nikada i ne govorio. Jezik je bio sporazum njegove duše sa samim sobom, i to tako nužan sporazum kao što je čovjek bio čovjek. Ako je drugima bilo nepojmljivo kako je ljudska duša mogla pronaći jezik, tako je meni nepojmljivo kako je ljudska duša mogla biti to što jest, a da upravo takva, bez usta i društva već nije pronašla jezik.“ (Str. 31.)

¹⁹ (Usp. https://skriptenforum.net/wiki/Skriptum:Einf%C3%BChrung_in_die_Sprachphilosophie_%28Posselt_Gerald,_Flatscher_Matthias%29#.C3.9Cberblick_1_Vorlesung od 27. travnja 2016.)

Jezičnost mišljenja i slike svijeta

Wilhelm von Humboldt (1767. – 1835.), kao što je poznato, slovi za jednoga od najvažnijih i lingvisti i filozofa jezika uopće. On je, s jedne strane, poznao brojne jezike, a s druge, neprestano se trudio razumjeti bit jezika, za što mu je od velike koristi zasigurno bilo i poznavanje tako brojnih i vrlo različitih jezika: od baskijskoga do indijanskih, od kineskoga do malajskih jezika.

Jezičnost je središte Humboldtove filozofije. Jezičnost se pokazuje kao forma čovjekovoga duha uopće. Humboldtov interes za jezik nije podređen nijednom drugom interesu; jezik se promatra po sebi i za sebe. S druge strane, mišljenje i bitak se promatraju polazeći od jezika, jer se pokazuje da su oni uvjetovani jezikom. (Borsche, 278.)

I zaista Humboldtov doprinos razumijevanju jezika je nemjerljiv.

Humboldt jezik promatra pod tri vida, manje-više u gotovo istom smislu kao što se to pojavljuje kasnije kod Saussurea u terminima *langage*, *langue* i *parole*. I Humboldt, naime, jednako tako jasno razlučuje univerzalnu jezičnu sposobnost (*langage*), bilo koji konkretni nacionalni, povijesni ili sl. jezik kao sustav (*langue*) te svaki individualni čin govorenja (*parole*).

Humboldt jezik ne promatra kao *instrument* nego kao *organ*. Promatrati jezik kao instrument značilo bi promatrati ga kao nešto čovjeku izvanjsko, pomoćno sredstvo koje treba pomoći nekoj izvanjskoj potrebi, potrebi za društvenom komunikacijom. Nasuprot ovomu shvaćanju Humboldt se služi metaforom organa (koju već rabi Platon). Humboldtova metafora organa ukazuje na Kantov pojam organa, shvaćenoga kao dio živoga organizma. Upravo zato što se kod jezika radi o nutarnjem „organu“, on je čovjeku izvoran i prirodan; on nastaje iz instinkta, iz nutarnje potrebe koja se nalazi u čovjekovoj naravi i ne može se dalje objasniti: naime u podudaranju s drugima pomoću glasova oblikovati sebe samoga i svijet. (Usp. Borsche, 278s.) Kao organ jezik je onda neodjeljiv od čovjeka, tako da se čak i svako mišljenje uvijek odvija u jeziku. Zato Humboldt smatra kako biti čovjek zapravo znači „moći ojezičiti misli“. Jezična sposobnost njemu je poput „nenamjerne emanacije duha“ (Humboldt, Reclam, 1995., str. 37. bilj.1.) **uvijek već dana** (odbacivanje pitanja porijekla). Čovjek ne otkriva (ne izmišlja) jezik, nego samo **preoblikuje naslijeđeni jezik**, tj. koliko god se vraćali unatrag, otkad postoji čovjek, uvijek nalazimo i nekakav jezik nerazdvojno vezan uz njega, koji se onda samo ovako ili onako preoblikuje (usp. Isto, str. 38.).

Sam jezik Humboldt vidi kao govor, kao dinamični fenomen (*energeia*), kao aktivnost, kao vječno ponavljajući rad duha kako bi se artikulirani glas osposobio da bude izraz misli. I pri tom mu je jasno kako to zapravo nije definicija jezika (saussureovskom terminologijom rečeno: *langue*) nego individualnoga čina govorenja (saussureovski: *parole*), koji prezentira dinamiku u svakome trenutku jedinstvene uporabe jezika, ali i kako se sam jezik u pravom i bitnom smislu ne može drukčije niti promatrati doli samo kao totalitet svega toga pojedinačnoga govorenja. (Usp. Humboldt, 2010.: 47.)

Ovu definiciju treba ubrojiti među mnoge nedostatne pokušaje da se shvati „bit jezika“, kao što se vidi u prijelazu u njemu *od jezika ka govoru*. Čini se da pokušaj da se jezik točnije shvati nužno završava u definiciji pojedinoga čina govora, „stanovitoga govorenja“. (Usp. Borsche, 285.)

Jezičnost kao *energeia* znači da on nije dovršeno djelo (*ergon*), nego ukazuje na proces proizvodnje, na aktivnost, da je jezik shvaćen u svojoj biti zapravo *postajanje*, kako Humboldt navodi „trajni rad duha kako bi se artikulirani glas osposobio da bude izraz misli“.

Iz ovog pokušaja definicije već je vidljivo kako svaki subjektivni (individualni) element igra važnu ulogu za jezik u cjelini, jer ono što zapravo postoji jest samo konkretni, individualni čin govorenja. S druge pak strane, ovaj pojedinačni element jezika ne može postojati (i ništa ne bi značio) bez snažne povezanosti s univerzalnim elementom, tj. s jezikom kao produktom (ljudskoga) duha i poveznicom jedne nacije (pojedinačnim jezikom) te – još šire – čitavoga ljudskoga roda.²⁰

Jezik i mišljenje

Jezik nije nikakav puki izraz duha, nego mišljenje se artikulira samo jezično, budući da su mu potrebni glasovi da bi misli mogle dobiti osjetilni oblik i da bi mišljenje moglo dobiti čvrsti oslonac:

„Jezik je organ tvorbe misli. Intelektualna djelatnost, posve duhovna, posve unutarnja i u određenoj mjeri prolazna bez traga, pomoću glasa u govoru postaje izvanjska i osjetilima zamjetljiva. Stoga su ona i jezik jedno i međusobno nerazdvojni. No, ona je i u sebi vezana uz nužnost da se spoji s jezičnim glasom; mišljenje inače ne može postići jasnoću, a predodžba ne može postati pojam. Nerazdvojna povezanost misli, glasovnih oruđa i sluha u jezik neopozivo leži u izvornom, neobjašnjivom ustrojstvu ljudske naravi.“ (Humboldt, 2010., 45s.)

Subjektivno mišljenje pokazuje se na vani objektivno u govoru glasovima i tad ga duh može zahvatiti kao nešto određeno (pojam). Pomoću jezika subjektivni postupak mišljenja postaje objektivni, i djeluje natrag na mišljenje mijenjajući ga. Govor i mišljenje su stoga ko-konstitutivni: međusobno se potpomažu i utječu jedno na drugo.

Jezik je organ tvorbe misli. To treba značiti da bez riječi ne postoji pojam i točno uzeti ni predmet, jer predmet objektivnu određenost za čovjeka dobiva samo kao pojam. Tako se stvaranje predmeta uvijek ostvaruje subjektivnom djelatnošću. (Usp. Borsche, 280.) – Naravno, riječ je o predmetu „za nas“, a ne „po sebi“.

Kao prirodno biće čovjek je, naime, izvorno sjedinjen sa svijetom u kojemu živi. Činom refleksije puca to jedinstvo, i to time da čovjek predmete određuje kao objekte, a sebe kao subjekt. Taj čin je, po Humboldt, jezične naravi. Više nego puki instrument komunikacije jezik je, dakle, sredstvo kojim čovjek stvara samoga sebe i svijet, ili – bolje rečeno – sebe postaje svjestan time što od sebe odjeljuje svijet. Iz toga slijedi da je čovjek „samo pomoću jezika čovjek“, te da on svijet shvaća samo kao svijet ukoliko je on jezično konstituiran. (Usp. Borsche, 279.)

Međutim, Humboldt ne ostaje samo na jeziku kao univerzalnoj jezičnoj ljudskoj sposobnosti, nego pokazuje kako svaki pojedinačni jezik (nacionalni, povijesni i sl.), ali čak i jezik svakoga pojedinca (idiolet), utječe na njegovu vlastitu sliku svijeta. Stoga se nijedan jezik ne može reducirati na neki drugi. Jer svi uključuju i određene specifičnosti u vlastitom viđenju svijeta, koje se često kod drugih ne pojavljuju. A zbog toga nastaje također ozbiljan problem mogućnosti razumijevanja.

²⁰ „Svekoliki je govor, počam od onoga najjednostavnijeg, vezivanje osjetilnih pojedinosti uz opću narav čovječanstva. Ni s razumijevanjem nije drugačije.“ (Humboldt, 2010., str. 57.) Humboldt smatra da u raznolikosti pojedinaca leži jedna ljudska narav koja se cijepa tek u pojedinačne individualnosti. (Usp. Isto: 57.) A u skladu s tim također u području jezika da se jedna jedina ljudska jezična snaga cijepa u individualne nacionalne jezike, i na koncu u pojedinačne govorne čine, da se kroz sve provlači te da je temelj svima. (Vidi također: Isto: 18 s.)

Problem razumijevanja

„Prava zagonetka“, za Humboldta, stoga nije govor, nego *razumijevanje*. I zbilja, iz uvida u nemogućnost reduciranja individualnosti govora proizlazi problem razumijevanja. Svaki jezik, i to ne samo nacionalni nego čak i jezik svakog pojedinca obilježen je određenim vlastitim specifičnostima, vlastitom slikom svijeta.

A razumijevanje se događa u susretu dviju individualnih perspektiva u obuhvatnom horizontu jezika. Tu se pokazuje jedno izvorno (ljudsko) suglasje. Jezik nije sredstvo po kojemu suglasje (slaganje, podudaranje) tek mora nastati; u njegovom jedinstvu, koje doživljavamo kao iskonsko, objavljuje se zbilja jednog „prethodnog“ suglasja.²¹ U činu govora i slušanja uvijek već pretpostavljen kao opći organ razumijevanja, on gradi „mostove od jedne individualnosti do druge i posreduje uzajamno razumijevanje“. (Usp. Borsche, 287.)

Uvid u nemogućnost reduciranja individualnosti govora omogućava spoznavanje granica razumijevanja, granica kojih tek razumijevajući subjekt postaje jasno svjestan kad više ne može izbjeći iskustvo stranoga, naime u susretu s nekim „stranim“ jezikom. U zbilji nerazumijevanje stranog i razumijevanje vlastitog jezika zapravo nije apsolutno, nego relativno, tj. nikoga ne razumijemo posve, niti koga posve ne razumijemo, nego se uvijek radi samo o različitim stupnjevima (ne-)razumijevanja. „Uvijek postoji samo jedno Više ili Manje“ razumijevanja. (Usp. Isto, 287.)

I upravo u ovoj komunikacijskoj dinamici između više subjekata nastaje određena intersubjektivnost (objektivnost) jezika te time i mogućnost uzajamnoga razumijevanja. Jezik se u svojoj pojavnosti „ipak razvija samo u društvu i putem društva, i čovjek sam sebe razumije samo ukoliko je razumljivost svojih riječi ispitao i provjerio na drugima. Jer objektivnost se povećava ako vlastita nam riječ zazvuči ponovno iz tuđih usta.“ (Humboldt, 2010.: 56.) Svako govorenje, pa onda i svako razumijevanje realiziraju se u ovoj igri između individualnoga i kolektivnoga. Stoga, iako svi pojedinci imaju svoju vlastitu, subjektivnu perspektivu, ipak se one djelomice u horizontu jezika stapaju u jedno iskonsko suglasje. To suglasje ne postiže se jezikom, nego se radi o jednom iskonskom suglasju ljudskoga roda, o jedinstvu u kojemu se objavljuje zbiljnost jednoga prvotnoga suglasja. (Usp. Di Cesare, 1996.: 287.) Ovo prethodno suglasje zapravo je suglasje sveukupne ljudske naravi, u kojoj svi imamo udioništva²² i na temelju čega uvijek imamo također duboko iskonsko razumijevanje za sve ono specifično ljudsko (sukladno staroj Terencijevoj izreci: „Homo enim sum, et nihil humanum mihi alienum!“), i to unatoč brojnim individualnim razlikama. I upravo u jeziku Humboldt vidi ono „u pogledu čega svaki pojedinac najživlje osjeća da nije ništa drugo doli izdanak čitava ljudskog roda“ (Humboldt 2010., 64)²³.

A naravno da postoje razlike. Razlike u predodžbama i idejama su neupitno tu. „Nitko pod jednom riječju ne misli baš točno na ono što i tko drugi.“ (Humboldt, 2010.: 64 s) I stoga, kao i zbog subjektivnosti iskustva, predznanja, preduvjeta itd. (hermeneutika), svako je razumijevanje „ujedno istodobno i određeno nerazumijevanje, svaka usuglašenost glede mišljenja i osjećanja istodobno i razilaženje“ (Humboldt, 2010.: 65.).

I unatoč ovom (djelomičnom) „nerazumijevanju“ i „razilaženju“, jezik je ipak jedna od najsnažnijih poveznica ljudskoga roda, on „gradi mostove od jedne osobnosti do druge te posreduje

²¹ Vidjeti o tomu još kasnije kod Wittgensteina kad je riječ o životnim formama.

²² Humboldt je bio vrlo svjestan zajedničke ljudske naravi koja može služiti i kao podloga za govor i razumijevanje. Humboldt smatra da u raznolikosti pojedinaca leži jedna ljudska narav koja se cijepa tek u pojedinačne individualnosti. (Usp. Isto: 57) A u skladu s tim također u području jezika da se jedna jedina ljudska jezična snaga cijepa u individualne nacionalne jezike, i na koncu u pojedinačne govorne čine, da se kroz sve provlači te da je temelj svima. (Vidi također: Isto: 18 s.)

²³ Modifikacija prijevoda A.P.

uzajamno razumijevanje“ (usp. Di Cesare, 1996.: 287.). Po jeziku stupamo u komunikaciju ponajprije s ljudima našega vremena, ali također s vrlo bogatom i živom tradicijom naše i općeljudske jezične zajednice, postajemo njezinim dijelom, a da pri tom ne žrtvujemo ništa od vlastite individualnosti. (Usp. Humboldt, 2010.: 64.) Tako se može reći da upravo preko jezika izlazimo iz vlastite privatne sfere (solipsizam) u intersubjektivni (objektivni) ljudski svijet: u svijet ljudi uopće, kao i u svijet svih onih koji govore naš jezik (nacionalni jezik, dijalekt, regiolekt, sociolekt...). Rečeno u Wittgensteinovoj terminologiji, stupamo u zajednički svijet sa svima onima koji dijele našu životnu formu (kako u užem tako i u najširem smislu) i s kojima igramo zajedničke jezične igre.²⁴ I jedni druge razumijemo upravo na temelju toga, iako nikada posve i nikada cjelovito, nego uvijek samo u određenoj mjeri, tj. „više ili manje“. A po sebi je jasno da ćemo bolje razumjeti upravo one s kojima dijelimo istu životnu formu, odnosno one koji pripadaju našem kulturnom krugu i našoj tradiciji.

Mišljenje i mnoštvenost jezika

Da jezik u svojoj univerzalnosti kao svim ljudima zajednička jezična sposobnost ne bi ostao puka mogućnost jedne aktivnosti i da bi se konkretno realizirao, on se mora individualizirati. Stoga se on pojavljuje u mnoštvu individualnih forma, koje poznamo kao *povijesni jezici*. „Mišljenje“ onda „nije samo ovisno o jeziku uopće, nego do određenog stupnja također o svakom ovom pojedinačno određenom“ jeziku. (Usp. Borsche, 282.)

Ovo priznavanje pojedinačnog jezika kao povijesnog uvjeta mišljenja jest mjesto na kojem se ostvaruje Humboldtov kopernikanski obrat. Ako se prihvati „da jezici nisu zapravo sredstvo za prikazivanje već spoznate istine, nego daleko više za otkrivanje onoga ranije nepoznatoga“ onda njihova različitost „nije različitost ljuske i znakova, nego *različitost samih pogleda na svijet*. Jer, ako se svijet tvori samo u jeziku i s jezikom i dan nam je u raznim jezicima, onda nemamo *jedan svijet*, nego mnoštvo svjetova sukladno mnoštvu perspektiva koje svaki jezik otvara. (Usp. Borsche 282.)

Stoga se nijedan pojedinačni jezik ne može reducirati na neki drugi, jer svaki artikulira upravo jedan specifičan pogled na svijet (koji se također ne može reducirati).

Jezik ne reprezentira samo zbilju, nego je i formira. I svaki jezik to čini na svoj način. Jedan više ističe jednu dimenziju, drugi drugu itd.

Čak i kod izravne percepcije realnost se ne preslikava izravno, nego se kao subjektivna slika stvara u duši, ovisno o brojnim drugim faktorima. Ovo stvaranje mentalnih slika/predodžaba navezano je na perspektivistički pristup percepciji i na stanoviti (nacionalni, ali i pojedinačni) jezik: „tako u svakom jeziku leži specifičan **pogled na svijet**“ (Humboldt, 53).

Kao što je gore već rečeno, ne postoji neki pristup svijetu po sebi koji bi bio slobodan od sve povijesne i kulturne određenosti, a koja nam je prvenstveno prisutna u jeziku.

Humboldt stoga mnoštvenost jezika zapravo vidi kao veliko bogatstvo! S obzirom da svaki jezik na svoj način artikulira iskustvo svijeta, odnosno da svaki jezik predstavlja i određenu sliku svijeta, određenu perspektivu i pristup k svijetu, poznavanje različitih jezika doprinosi i što vjernijem (približavanju) upoznavanju (istine) svijeta. Učenjem drugih jezika učimo i druge poglede na svijet. A nijedan jezik nema prednost pred nekim drugim, nego se svaki u dugotrajnoj povijesnoj interakciji prilagođava konkretnim iskustvima i potrebama naroda koji ga rabi.

Nešto na ovu temu dotaknut ćemo na kraju i kod pitanja konceptualne (kognitivne) metafore, tj. kod pitanja kako uporaba određenih slika i metafora usmjerava (i utječe na) naš način mišljenja. A ovdje spomenimo usput još dvije zanimljivosti.

.....
²⁴ Više o tomu dolje.

Dodatak 1

Američki „humboldtovci“

Shvaćanja slična Humboldtovima kasnije su (uglavnom neovisno o njemu, tj. bez pobližeg poznavanja ovih njegovih ideja) zastupali američki lingvisti Eduard Sapir (1884.-1939.) i osobito Benjamin Lee Whorf (1897.-1941.). Sapir, kod kojega je Whorf – inače po obrazovanju inženjer kemije – kasnije učio lingvistiku, iznosi očito humboldtovsku misao da “ljudska bića ne žive samo u objektivnom svijetu niti samo u svijetu društvene aktivnosti kako se ona redovito shvaća nego su uvelike izručeni ‘na milost’ pojedinom jeziku koji je postao izražajnim medijem njihova društva”.²⁵

No, ove ideje još je snažnije (gotovo ekstremno) kasnije formulirao Whorf te je čak govorio o načelu „jezične relativnosti“ (*linguistic relativity principle*) (očito pod utjecajem Einsteinove teorije relativnosti u fizici). Whorf je istražujući indijanske jezike, osobito jezik Hopi indijanaca (iz plemena Navaho) utvrdio da postoje značajne razlike i u gramatici, ali i u doživljaju vremena i prostora, odnosno u doživljaju svijeta uopće kad se uspoređi njihov jezik (i posljedično čitav konceptualni sustav) s prosječnim indoeuropskim jezicima (kako ih on naziva „SAE“, tj. *Standard average european /language/*). Smatrao je stoga da svaki jezik ima svoje različito viđenje svijeta. Jedan više vidi (ističe) jednu dimenziju, drugi drugu itd. Odnosno, vrijedi i obrnuto: jedni više prikrivaju jednu dimenziju, drugi drugu itd. Uspoređivanjem različitih jezika proširuje se horizont, stječe se bogatiji uvid u stvarnost svijeta i u jezičnu uvjetovanost (obilježnost) spoznaje svijeta.

Kad se uzmu u obzir Whorfova istraživanja, svakako upada u oči da različiti jezici različito kategoriziraju svijet, po svoj prilici ovisno o vlastitim potrebama i iskustvima, tj. tamo gdje je postojala veća potreba za diferenciranim vokabularom, tu on postoji; a ona područja svijeta gdje su određene razlike bile nevažne, tu nije stvoren niti prikladan leksik, niti se stvari razlučuju kao u nekim drugim jezicima. Razlika ima i na drugim područjima, ali su svakako najuočljivije te razlike u kategorizaciji iskustva i diferenciranosti vokabulara ovisno o interakciji sa stvarnim okolnostima u kojima dotični narod živi.

Kao i Humboldt, i Whorf računa na dvosmjerno djelovanje jezika na viđenje svijeta ali i djelovanje svijeta kao konkretnog okruženja na jezik određene narodne zajednice. Nootka Indijanci na sjeverozapadu SAD-a imaju npr. obilje riječi za morske životinje, dok kontinentalna plemena imaju detaljno razrađeno nazivlje za razne jestive biljke s bobicama. Paiute Indijanci žive u ravničarskom predjelu pa radi uspješne orijentacije imaju osobito precizno nazivlje za topografske pojedinosti. Mi smo skloni apsolutizirati jezične kategorije: imamo imenice, pridjeve, glagole itd. Whorf upozorava na to da Hopi Indijanci *nemaju imenica* za grom, oblak, plamen, meteor i sl. nego za te fenomene *rabe glagole*.²⁶

Whorf, dakle, kod naroda Hopi vidi podosta drugačiju sliku svijeta od naše, indoeuropske.

Kognitivna je lingvistika danas dotaknula i ova pitanja, koja su uključila i eksperimentalnu sastavnicu. Rezultati tih istraživanja već se mogu naći i na internetskim stranicama. A osobito je zanimljiv primjerice članak Lere Boroditsky, profesorice na sveučilištu Stanford u Kaliforniji *How Does Our Language Shape the Way We Think? (Kako naš jezik oblikuje način našega mišljenja?)*, koji bogato ilustrira argumente pristaša teorije jezične relativnosti.²⁷

²⁵ A. Šoljić, *Filozofija jezika* (skripta), str. 91.

²⁶ Usp. Šoljić, 91.-92.

²⁷ Usp. Šoljić, 92.

Dodatak 2

Što gubimo kad izumire neki jezik?

Ova specifičnost slike svijeta koja je artikulirana u svakom pojedinom jeziku (a, naravno, što su jezici raznolikiji, to su razlike te slike i njezina specifičnost lakše uočljivi) osobito se jasno pokazuje i na jednom drugom pitanju: Što zapravo gubimo kad izumire neki jezik? Izvrstan tekst na tu temu jest Dietera Wunderlicha, s istim pitanjem u samom naslovu.²⁸ Odgovarajući na ovo pitanje, navest ćemo samo prvi odgovor D. Wunderlicha (iako su i ostali vrlo zanimljivi), s obzirom da se on ponajviše tiče upravo ove dimenzije jezičnosti o kojoj je ovdje riječ: „*Potomci nekog naroda, čiji jezik nestaje, gube kulturu svojih predaka. Čovječanstvo gubi jedan dio svoje kulturne raznolikosti.*“

„Mnogi vidovi kulture vezani su na jezik: obredi, poezija, stvaranje pravednosti, očuvanje sjećanja, mnoštvenost jezika predstavlja rezervoar za intelektualne sposobnosti ljudi: Oblikovanje društvenih obreda, poetske forme, taksonomski sustavi za podjelu i imenovanje prirode, posebni oblici za izricanje i uočavanje malih razlika, za uspostavljanje zanimljivih logičkih odnosa, za izricanje finih društvenih i emocionalnih osjećaja. S tim je povezana i fascinacija Europejaca ‘egzotičnim’ jezicima: intelektualne mogućnosti koje su kodirane u tim jezicima nama su, s jedne strane, nešto strano, a s druge pak strane, one odražavaju nešto do čega i mi također načelno imamo pristup. Gubitak jezične raznolikosti znači gubitak intelektualnih mogućnosti. Stoga se može reći: Mnoštvenost jezika je jedan ekološki resurs ljudi na području intelekta, ljudskoga duha i uma.“ (Wunderlich)

Međusobnim uspoređivanjem različitih jezika vide se vrlo raznoliki i kreativni načini usustavljivanja iskustva i rješavanja komunikacijskih, spoznajnih i drugih potreba.

²⁸ Wunderlich, Dieter. 2002. *Was verlieren wir, wenn Sprachen sterben?* (Dostupno na: <http://www.studgen.uni-mainz.de/manuskripte/wunderlich.pdf> 23. veljače 2015.)

Friedrich Nietzsche

Nietzsche (1844. – 1900.) kao profesor klasične filologije na Sveučilištu u Baselu jezična promišljanja provodi u dijalogu s antičkom retorikom (1869. – 1874. drži predavanja o antičkoj retorici i literaturi). Jezična refleksija kod njega nije sama sebi svrha, nego smjera na destrukciju metafizičkih pojmova i rečenica vjerovanja.

Jezič je za njega u bitnome metaforičkoga karaktera, zbog čega se govori o „tropološkom izvoristu jezika“. Središnje misli o jeziku Nietzsche (djelomice i doslovno) preuzima iz raznih izvora, a osobito iz: Gustav Gerber, *Die sprache als Kunst (Jezik kao umjetnost)*, objavljeno 1871.

Nietzsche u kontekstu destrukcije korespondencijske teorije istine, prema kojoj bi se istina dakle sastojala u podudaranju/poklapanju imena sa stvarima (*adequatio rei et intellectus*), govori kako ne postoji neposredan prijelaz iz sfere bitka u sferu jezika, nego da se svaki put radi o određenom preskakanju sfera, tj. o određenom prenošenju iz jedne sfere u drugu, zbog čega je već čitav jezik u svojoj srži metaforičan. Na tragu Gustava Gerbera Nietzsche smatra kako su sve riječi i jezik u cjelini metaforični. Jer mi nikada ne dosežemo „stvari po sebi“, tj. svijet kakav jest po sebi, nego samo kakav je za nas, tj. stvaramo sustav odnosa pomoću našeg vlastitog doživljaja svijeta. Time izričemo kako se nama svijet pokazuje, iznosimo svoju percepciju nastalu u našoj interakciji sa svijetom, a ne pravu, čistu istinu svijeta kakav jest.

I retorika kao i jezik žele ostvariti određeni učinak na sugovornika (publiku), a ne idu za samim dosezanjem biti stvari.

S obzirom da Nietzsche smatra kako su sve riječi od početka po sebi tropi (pjesničke slike), time zapravo otpada strogo razlikovanje između doslovnog, običnog načina govora s jedne strane i prenesenog, figurativnog načina govora, s druge strane.

Glavno Nietzscheovo djelo u kojemu iznosi svoje ideje o jeziku jest mali, ali vrlo sadržajan spis „O istini i laži u izvanmoralnom smislu“ (nastao 1873., a gdje – kako to navodi Donatella di Cesare – Nietzsche ugrađuje i čitave dijelove iz spomenute knjige Gustava Gerbera). To je Nietzscheovo djelo, kao što je spomenuto, nastalo u kontekstu njegovih predavanja o (antičkoj) retorici. On ga nije objavio, a postalo je poznato tek stotinjak godina kasnije uglavnom preko Francuske. I unatoč kratkoći, to djelo slovi kao ključni tekst za razumijevanje Nietzscheovih kasnih spisa.

Nietzsche taj spis započinje izrugivanjem ljudskoga intelekta, koji svoje glavne moći razvija u prijevari i obmani, a zapravo mu je jedina svrha održanje vrste. Intelekt nije presudni trenutak, nego poput sjene prolazna pojava. On je puko pomoćno sredstvo da omogući održavanje čovjeka kao najugroženije od svih životinja nešto duže na životu.

Tako i nagon za istinom ne potječe od uma ili intelekta, nego od nagona za samoodržanjem. Iz nužde da mora postojati kao društveno biće, čovjek sebe vidi prisiljenog na sklapanje mira, odnosno na suglasnost s drugima također oko svih osnovnih istina. Tako i kolektivna laž postaje istina. Važno je da se laže kolektivno. To je u redu. Tad se govori o istini. Samo se ne smije lagati pojedinačno. „Čuli smo o obvezi da se laže prema čvrstoj konvenciji, da se laže grupno, u stilu koji je obvezujući za sve.“ (Str. 12.)

Istina je stoga društveni, jezični i time moralni, retorički fenomen. Ljudi daju prednost ugodnim, život-održavajućim posljedicama istine (laži), dok odbacuju štetne istine (laži). Spram čiste, besposljedične, tj. objektivne istine, čovjek je uglavnom ravnodušan. (Usp. str. 9.)

Jezič ne doseže svijet. On se nalazi između čovjeka i svijeta. On označava samo odnose, interese, a ne same stvari. A za izražavanje tih odnosa u pomoć uzima „najsmjelije metafore“

(prenošenja, slike) (str. 10.). Jezik, odnosno riječi ne označavaju, dakle, „stvar po sebi“ (to bi bila upravo čista istina, bez posljedica), nego „samo odnose stvari spram čovjeka“. Nietzsche se pita: „Kako stoji s tim konvencijama jezika? [...] Podudaraju li se oznake sa stvarima? Je li jezik adekvatni izraz svih realnosti?“ (Str. 10.) I odgovara: „Čovjek može svagda samo zaboravljivošću doći do toga da umišlja kako posjeduje istinu. [...] Što je riječ? Odslikavanje živčanog podražaja u glasovima. Ali od živčanog podražaja zaključavati dalje na uzrok izvan nas već je rezultat krive i neopravdane primjene načela uzročnosti.“ (Str. 10.)

Nietzsche, dakle, smatra kako se ne može na temelju osjetilnoga podražaja zaključivati na vjerno preslikavanje (korelaciju) svijeta izvan nas. Jer jezik nastaje jedino svojevolumnim prenošenjima (metaforama) i projiciranjem vlastitih, antropomorfnih kategorija u svijet izvan nas. „Stvari dijelimo prema rodovima, hrast označavamo kao muški, bukvu kao žensku. Koja samovoljna prenošenja! [...] Različiti jezici stavljeni jedan kraj drugoga pokazuju da se kod riječi nikad ne radi o istini, nikad o adekvatnom izrazu. Jer inače i ne bi bilo tako mnogo jezika.“ (Str. 10.)

Nietzsche pokazuje kako jezik zapravo nastaje preskakanjem sfera, prenošenjem iz posve različitih (nekompatibilnih sfera) u druge, odnosno *metaforom* (u izvornom smislu te riječi: *prenošenjem*).

„Živčani podražaj najprije preveden u sliku! Prva metafora. Slika ponovno preoblikovana u glasu! Druga metafora. I svaki put potpuno preskakanje sfere, ravno posred posve druge i nove.“ (Str. 11.) Dakle, to je, po njemu, put kojim nastaje jezik. Putem osjetila dobivamo podražaje (iz svijeta) koje u umu pretvaramo u slike (usp. Aristotelov model). Međutim, nemamo nikakvo jamstvo da ta slika u našem umu zaista i odgovara stvari koju reprezentira. Jednako tako, druga metafora, tj. drugo prenošenje, odvija se između posve različitih sfera. Ovaj puta radi se o mentalnoj slici (ideji, predodžbi) pretočenoj u glas, u riječ. Opet je u igri preskakanje sfera. Jer što ima mentalna slika s riječima i glasovima u koje je pretvaramo?

Nastanak jezika nije neki proces usmjeren na spoznaju zbilje, nego „potpuno preskakanje“ raznih psiho-fizičkih područja. Istodobno pojam metafore ističe fundamentalni jezični karakter ovih procesa.

Metafora ovdje nije retorički događaj u jeziku, nego antropološki događaj orijentacije u kojemu subjekt nastoji ovladati (živčanim) podražajima koje u njemu izaziva svijet. Živčani podražaj potiče subjekta da obradi primljene podatke. Tako subjekt ovladava podražajem iz svijeta da bi ga preoblikovao u nešto što onda može izreći. Prvi korak u tom procesu jest obrada osjetilnih podataka pomoću sposobnosti mašte subjekta. Čovjek stvara slike (predodžbe) u kojima onda misli ono što je dovelo do podražaja njegovih osjetila. JA stvara sebi sliku svijeta. Ta slika stvara privid zbilje. JA ostaje ipak sam za sebe, kao što i stvar po sebi ostaje to što jest. Učinak subjekta sastoji se u promjeni subjekta koji sad ima određenu sliku zbilje. Pri tom se događa skok iz jedne sfere u posve drugu sferu. Novo preskakanje sfera događa se kad čovjek tu mentalnu sliku preoblikuje u glas. Čovjek stvara glas i daje mu semantički sadržaj ove slike stvorene u mašti na temelju živčanoga podražaja iz izvanjskoga svijeta. Tako se čini da on izriče zbilju koja je podražila njegova osjetila. No, i to je samo privid. Ono što čovjek tako izriče samo su prerađeni podražaji svijeta, a ne sam svijet stvari po sebi. „Vjerujemo da znamo nešto od stvari samih onda kad zborimo o drveću, o bojama, o snijegu i cvijeću, a ipak ne posjedujemo ništa do metafore stvari, koje baš nimalo ne odgovaraju izvornim bitnostima. Kao što se ton doima poput pješćane figure, tako se ono zagonetno X stvari o sebi doima jednom poput živčanoga podražaja, zatim pak poput slike, a naposljetku poput glasa. Ni u jednom se dakle slučaju pri nastanku jezika to ne zbiva logički [...]“ (Str. 11.) Iako se može činiti da uporaba riječi *metafora* u ovoj gore rečenici odgovara retoričkoj uporabi te riječi, očito je da N. posve napušta taj pojam. Jer metafore stvari prema N. trebaju biti *sve* riječi našega jezika, a upravo to ne može dopustiti tradicionalno shvaćanje metafore. Jer metafora kao retorička figura definira se upravo u suprotstavljanju

doslovnim riječima, koje onda ona u nekim slučajevima može nadomjestiti. Prema Nietzscheu je svaka riječ, svako imenovanje metafora, dok staro shvaćanje metafore živi upravo od toga da postoje i ne-metaforičke riječi.

Nietzsche dakle uspostavlja totalnu razliku između jezika i svijeta, te tvrdi da je svaka jezična artikulacija, svaki jezični opis svijeta, zapravo preskakanje sfere, koje se odvija samo metaforički, odnosno da ne postoji podudaranje između jezika i svijeta. Tako se prijelaz od svijeta na jezik pokazuje kao prva i apsolutna metafora; a metaforička struktura jezika, koja se doduše zorno pokazuje osobito u pojedinačnim metaforama (i slikama) kao druga metafora koja u međuigrji jezika i svijeta stvara jezični sadržaj, dok pojedinačne metafore rekapituliraju metaforičku strukturu jezika i neprestano podsjećaju na nju. (Usp. Jünger, str. 107ss.)

Nietzsche dakle zastupa kako ne postoji nikakav drugi pristup k stvarima doli ovaj putem metaforičkih odnosa, stvoren „pra-sposobnošću ljudske mašte“, koji zahvaća identitet u različitosti, i poput munje osvjetljava sličnosti. Metafora se ograničava na to da ponudi jedno *tumačenje*; *tumačenje stvari za nas*. Na sljedećem stupnju zorne metafore mogu se ukočiti u sheme, a slike mogu postati pojmovi. „Svaki pojam nastaje izjednačavanjem onoga nejednakoga“. Zanimariti razlike u korist identiteta, prekriti i zaboraviti razlike; to se zbiva u „zaboravu“. Zaborav prekriva nastanak jezika i time onaj početni svijet metafora. Samo fiksiranost (ukrućenost) razlikuje pojam od metafore, koji se onda pokazuje kao neka „vrsta“ roda „metafore“, dakle kao ostatak nečega nelogičnog.²⁹

Trenutak nastanka jezika prema Nietzscheu je dakle obilježen metaforom. Izvornost metafore sili nas da napustimo ideju da je ona nešto akcidentalno. Metafora nije akcidentalni fenomen, jer je ona zapravo *temeljni fenomen jezika*. Ona se ne da izgurati na rub ili se ograničiti na jedan dio, jer ona prožima jezik u cjelini. Nietzsche jezik naziva „pokretna vojska metafora“.³⁰ Budući da metafora prožima jezik, ona obilježava njegovu bit. Jezik stoga pokazuje bitni metaforički karakter. Isto-vrsnost metafore s jezikom, s događajem njegovog nastanka, otvara mogućnost da se u metafori prepozna *izvorna otvorenost* koja omogućava vidljivost tog događaja. Metafora se pojavljuje kao mjesto sinteze jezika. Ovo otkriće poziva na ispitivanje semantičkog sadržaja, i njemu navlastite istine jezika, tj. da se vidi metaforička istina koja ne čeka da je se mjeri u njezinoj podudarnosti sa „stvari po sebi“. Bitak stvari po sebi ostaje kao takav neiscrpan. A bitak-za-nas jest onaj bitak koji prelazi u jezik, koji od jezika posuđuje metaforičku narav. Prijelaz se događa metaforički: *metafora je ovaj događaj istine*. No, za Nietzschea istina nije ništa drugo doli ova metafora, a bitak ništa drugo doli tumačenje (izlaganje, interpretacija). On ne smjera na to da metafori dade novu vrijednost, nego prvenstveno na to da pokaže da je istina zapravo obmana, a bitak samo privid. Metaforički prijelaz u kojemu bitak postaje bitak-za-nas, za Nietzschea je *privid*.

Nietzsche je ipak svjestan da sve to ima i povratni učinak na njegov vlastiti govor, kad pojašnjava: „Jer i naša je suprotnost individuuma i roda antopomorfna i ne potječe od biti stvari, ako se i ne usuđujemo kazati da joj ne odgovara. To bi naime bila dogmatska tvrdnja i, kao takva, jednako nedokaziva kao i njezina protivnost.“ (Str. 12.)

²⁹ Nietzsche pojam vidi kao „reziduum metafore“ te dodaje da je „iluzija umjetničkog prijevoda živčanoga podražaja u slike ako ne majka, a ono baka svakog pojma“. (Str. 13.) Međutim, nastajanje pojmova je nasilni čin rubriciranja posve različitih doživljaja. Riječ ne služi kao znak za prisjećanje na neki individualni pradoživljaj, nego ona postaje pojam tako da „mora biti prikladna za bezbrojne više ili manje slične, tj. strogo uzeto nikada jednake slučajeve. Svaki pojam nastaje ujednačenjem nejednakog.“ (Str. 11.) Priroda naprotiv ne poznaje pojmove ili rodove; ona je „za nas nedostupni i neodređivi X“ (str. 12.).

³⁰ „Što je dakle istina? Pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizma. Ukratko: zbroj ljudskih odnosa, koji bivaju poetski i retorički stupnjevani, prevedeni, ukrašeni, te se nakon duge uporabe narodu čine čvrstim, kanoničnim i obvezatnim. Istine su iluzije za koje se zaboravilo da su to, metafore koje su postale istrošene i osjetilno slabe, kovanice koje su izgubile sliku na sebi te sad u obzir dolaze samo kao kovina, a ne više kao kovanice.“ (Str. 12.)

Gottlob Frege

Frege (1848. - 1925.), iako prvenstveno matematičar, preko bavljenja logikom dolazi i do pitanja jezika. Frege slovi za osnivača moderne logike i za jednoga od otaca analitičke filozofije (jezika). Za filozofiju jezika značajni su mu osobito tekstovi: „Funkcija i pojam“ („*Funktion und Begriff*“, 1891.), „O smislu i značenju“ („Über Sinn und Bedeutung“, 1892.), „O pojmu i predmetu“ („Über Begriff und Gegenstand“, 1892.), „Misao“ („*Der Gedanke*“, 1918.). Utjecao je na Carnapa, Bečki krug i osobito na ranoga Wittgensteina („*Tractatus*“).

Značajan Fregeov doprinos filozofiji jezika jest u preciziranju pojmova, a pogotovo njegovo razlikovanje smisla od značenja koje je baza za njegovu teoriju značenja.

Polazišno pitanje glasi: Je li **identitet** odnos između **predmeta** ili između **znakova za predmete**?

Naime, postoje rečenice identiteta „ $a=b$ “, koje za razliku od tautologija („ $a=a$ “) imaju neku spoznajnu vrijednost.

Npr.: „Gosp. Morić (a) je taj traženi pljačkaš banke (b).“ Ili: „Mark Twain je Samuel Clemens.“ Ili, najpoznatiji Fregeov primjer: Zvijezda Večernjača (najsajjnija zvijezda uvečer) je (isto nebesko tijelo kao i) zvijezda Danica (najsajjnija jutarnja zvijezda). (I jedna i druga su zapravo planet Venera.)

Posljedica toga jest da identitet zapravo nije odnos između predmeta, nego između znakova za predmete, jer inače bi se izrazom identiteta izrekao samo odnos neke stvari sa samom sobom. Tek ako se znakovi „a“ i „b“ ne razlikuju samo po svom obliku (jer koji znak će se odabrati, po sebi je svojevolumno), nego i također u vrsti i načinu kako oni označavaju predmet, izraz „ $a=b$ “ izriče nešto drugo od „ $a=a$ “ i ima za nas neku spoznajnu vrijednost.

Stoga Frege uvodi razlikovanje **smisla** od **značenja** nekoga znaka. „Jasno je dakle kako sa znakom (ime, sintagma, slovo) osim onoga označenoga, koje bismo mogli nazvati značenjem znaka, kao povezano valja pomišljati i ono što bih htio nazvati smislom znaka, u kojemu je sadržan način danosti.“ (Frege, 1995.: 168.)

Dakle, značenje nekog izraza jest sam predmet koji on (izraz, ime, riječ, znak) zastupa, a smisao nekoga izraza označava vrstu i način kako nam je taj predmet dan („vrstu danosti“).

Npr.: Izrazi „Jutarnja zvijezda/Danica“ i „Večernja zvijezda“ oba označavaju isti predmet (planet Veneru), ali se razlikuju u vrsti i načinu kako ga označavaju. Znaku odgovara „neki određeni smisao i tomu opet neko određeno značenje“, dok obratno „značenju (nekom predmetu) ne pripada samo jedan znak“ (Frege, 1995.: 169.) (odatle slijedi i različitost jezika).

Npr. „Jutarnja zvijezda“, „Venera“, „morning star“, „Morgenstern“, „Phosphoros“ itd. su različiti naziv za isti predmet (isto značenje, različiti načini promatranja, tj. različiti „smislovi“).

Osim ta dva ključna pojma Frege još razlikuje i predodžbu. A njegov pojam „predodžbe“ zapravo ponajbolje odgovara pojmu „ideja“ kod J. Lockea, kad Locke kaže da su ideje „u umu onoga tko ih rabi“ (Locke, 2007.: III, ii, 2), dakle, kako su – kao što je već objašnjeno – potpuno subjektivne, individualne, privatne. Frege jednako tako kaže da je predodžba „nutarnja slika“, posve individualna. „Predodžba je subjektivna: predodžba jednoga nije predodžba drugoga. Time su same po sebi dane mnogostruke razlike predodžaba povezanih s istim smislom.“ (Frege, 1995.: 171.) Ona se mijenja i s vremenom, tako da bi se, kad je riječ o predodžbi, trebalo zapravo i točno dodati ne samo „komu pripada“ nego i „u koje vrijeme“ (Frege, 1995.: 171.) „Nije uvijek,

čak ni kod istoga čovjeka, ista predodžba povezana s istim smislom.“ (Frege 1995.: 171.) Fregeov primjer za različite predodžbe podsjeća na ranije spomenuti Lockeov primjer zlata, kad govori o različitim idejama zlata koje svatko ima u svojem duhu. Slično piše Frege: „Slikar, jahač, zoolog vjerojatno će s imenom ‘Buchephalus’ povezati vrlo različite predodžbe.“ (Frege, 1995.: 171.)

No, vratimo se razlikovanju na smisao i značenje. Značenje nekog imena je, kao što je rečeno, zapravo „predmet sam“ (Frege, 1995.: 171.), dok je smisao pak vrsta i način danosti, tj. način kako nam je taj predmet dan. A razliku između predmeta i predodžbe Frege pojašnjava na sljedeći način: „Ako je značenje znaka neki osjetilno zamjetljiv predmet, onda je moja predodžba o tome nutarnja slika nastala iz sjećanja na osjetilne dojmove što sam ih imao te na djelatnosti – kako nutarnje, tako i vanjske – što sam ih izvršio.“ (Frege, 1995.: 170.) A ova slika jest, dakle, posve subjektivna, ovisna o iskustvima, (pred-)znanju, preduvjetima, o prostoru, vremenu i kulturi. Ona je kod svih ljudi različita, i neprestano se mijenja.

A između značenja (objektivno) i predodžbe (čisto subjektivno) nalazi se smisao koji „doduše nije više subjektivan kao predodžba, ali ipak nije ni sam predmet“ (Frege, 1995.: 171.) kao značenje. Kako bi pojasnio što točno misli pod tim pojmovima, Frege donosi jednu vrlo korisnu usporedbu:

„Netko promatra Mjesec kroz teleskop. Sam Mjesec uspoređujem sa značenjem; on je predmet promatranja koji je posredovan realnom slikom koju projicira objektiv u nutarnjosti teleskopa te slikom na mrežnici promatrača. Prvu sliku uspoređujem sa smislom, a drugu s predodžbom odnosno zorom. Slika u teleskopu, doduše, samo je jednostrana, ovisi o položaju. No, ipak je objektivna, ukoliko se njome može služiti više promatrača. U svakom slučaju, moglo bi se urediti da je više promatrača rabi istodobno. No što se tiče slike na mrežnici, svaki bi promatrač ipak imao svoju vlastitu sliku. Zbog različite građe očiju jedva da bi se mogla postići i geometrijska kongruencija, no zbiljsko bi podudaranje bilo isključeno.“ (Frege, 1995.: 171.-172.)

Iz ove usporedbe postaje sasvim jasno da je smisao (vlastitih imena), prema Fregeu, intersubjektivan, te da ga shvaća svatko tko dostatno poznaje jezik ili cjeloviti sustav znakova kojemu on pripada, iako perspektivistički, tj. iako se njime neki predmet (značenje) uvijek promatra samo s jedne strane (iz jedne perspektive), a ne sa svih strana. Tako smisao oscilira između subjektivnosti i objektivnosti, između javnosti i privatnosti. No, smisao je također sveza koja nas povezuje s jezičnom tradicijom (u najširem smislu) kojoj i mi pripadamo. „Predodžba se time bitno razlikuje od smisla znaka, koji može biti zajedničko vlasništvo mnogih te dakle nije dio ili modus pojedine duše; jer ne može se zaniijekati da ljudi imaju zajedničko blago misli koje prenose s jednoga naraštaja na drugi.“ (Frege, 1995.: 171.) To blago jest zapravo ona baza koja i predstavlja podlogu svakoj među-razumljivosti koja je, naravno, onda najjača među nasljednicima iste baštine, tj. među govornicima istoga jezika (idioma). A upravo ovo blago prenosi nam se pomoću smisla.³¹

Ovim razlikovanjem Frege itekako doprinosi odgovoru na već ranije raspravljan problem međusobne komunikacije: Kako je zapravo moguće da jedni druge razumijemo, iako svi povezujemo različite sadržaje svijesti s istim riječima? Ili rečeno Fregeovom terminologijom: Kako je moguće da jedni druge razumijemo, ako s istim riječima u duhu povezujemo različite predodžbe? A Fregeov odgovor – kao što proizlazi iz ovdje rečenoga – glasio bi: Jer je predmet

³¹ Ova dimenzija jezika (riječi) kao hraništa (riznice) u kojem se čuva blago iskustava, doživljaja, znanja, mudrosti... minulih generacija osobito dolazi do izražaja kod Humboldta, M. Heideggera, J. L. Austina...

referencije svima zajednički, ali i jer je smisao kao takav dostupan svima koji dostatno poznaju jezik ili sustav znakova kojemu pripadaju (usp. Frege, 1995.: 169). Ili, slikovito rečeno: Dalo bi se urediti da istu sliku (primjerice Mjeseca kroz objektiv teleskopa) istodobno mogu vidjeti mnogi, čime bi ujedno jedni druge mogli dobro razumjeti. Ali također stoga što oni koji Mjesec promatraju s bilo koje druge strane, iz neke druge perspektive, ipak gledaju isti Mjesec (predmet, tj. značenje), tako da, unatoč različitim perspektivama (smisao), jedni druge ipak mogu barem djelomice razumjeti, jer svi gledaju isti predmet. I naravno da će jedni druge najbolje razumjeti upravo oni koji ne samo da promatraju isti predmet (značenje), nego koji također dosežu isti smisao, tj. isti predmet promatraju s istoga položaja. A taj položaj uključuje također i tradiciju i kulturu u najširem smislu kojima i mi pripadamo, ili – kao što piše Frege – „blago misli“ koje se prenosi „s jednoga naraštaja na drugi“ (Frege 1995., 171).

No, ovim razlikovanjem Frege rješava i vrlo ozbiljan problem tzv. „praznih singularnih termina“, tj. kako je moguće da rečenice koje sadrže „prazne singularne termine“ (npr. Pegaz, Crvenkapica, Djed Božićnjak i sl.) mogu imati smisao. Jer prema općeprihvaćenom načelu kompozicionalnosti, ukoliko neka riječ u rečenici nema značenje/smisao, onda niti čitava rečenica ne može imati značenje/smisao. Prema tomu, niti rečenica npr.: „Pegaz ne postoji.“ (ili slične rečenice) ne bi imala smisao, što bi vodilo u proturječja. Fregeov odgovor bi bio, da takve rečenice imaju smisao, ali nemaju značenje, tj. ne postoji referent, ali je jasan smisao, tj. jasno je (na) što se time misli („način danosti“).

Razlikovanje smisla i značenja ne vrijedi samo za singularne termine, nego i za čitave rečenice. Frege smatra da je smisao neke rečenice jedna određena misao koju ona izražava. Smisao rečenice je ono što razumijemo kad razumijemo neku rečenicu. Misao nije subjektivni čin mišljenja, nego njegov objektivni sadržaj. U modernijoj filozofskoj terminologiji smisao rečenice često se naziva „propozicija“. Propozicije su dakle apstraktni predmeti, značenja rečenica („značenje“ općenito, a ne u Fregeovom smislu).

S druge pak strane, značenje_F (u Fregeovom smislu) neke rečenice može biti samo *istinito* ili *neistinito*. Stoga će primjerice rečenica: „Pegaz je odletio preko brda.“ imati smisao, jer svaki dio te rečenice ima i smisao, ali neće imati značenje (tj. neće imati istinosnu vrijednost) jer jedan dio te rečenice („Pegaz“) nema značenje (tj. ne postoji referent), pa se ne može niti prosuđivati istinosna vrijednost čitave rečenice u kojoj jednom (ili više) elementu nedostaje značenje. Stoga značenje neke rečenice (po Fregeu, njezina istinosna vrijednost) ovisi samo o značenju njezinih dijelova, a ne o njezinom smislu. Tako, ako se izraz „zvijezda Danica“ u rečenici „Zvijezda Danica je jedan planet.“ zamijeni istoznačenskim izrazom „zvijezda Večernjača“, značenje ostaje očuvano („istinito“, jer se radi o istom nebeskom tijelu), dok se misao (propozicija) promijenila.

Frege: Smisao_F i značenje_F

	vlastito ime	rečenica
smisao _F	način danosti	misao
značenje _F	predmet	istinosna vrijednost (istinito/neistinito)

Wittgensteinova filozofija jezika

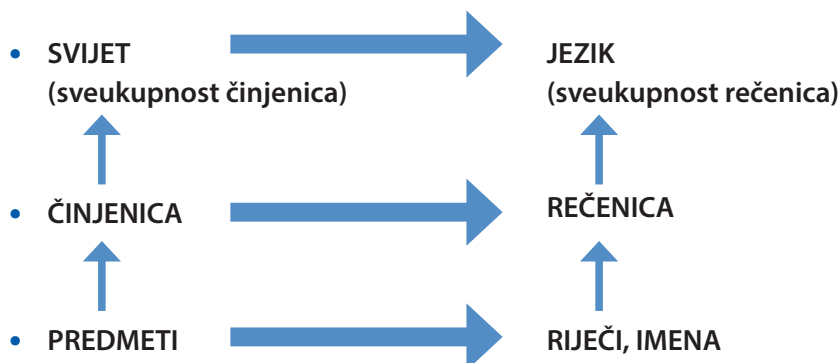
Uz pitanja o funkciji, značenju i slična, jedno od temeljnih pitanja u filozofiji jezika svakako je pitanje o biti jezika, koje se ionako u konačnici ne može odvojiti od drugih pitanja o jeziku: Što je jezik? Na to pitanje postoji mnoštvo odgovora, a svi oni bi se pod jednim vidom mogli razvrstati u dvije bitne velike kategorije: Jedna skupina filozofa jezik promatra kao **sustav** (znakova, riječi...), a druga kao **aktivnost**. U prvu skupinu (u novije vrijeme) spadaju Frege, Russel, „rani“ Wittgenstein, Sussure (ranije Leibniz, Herder i dr.), a u drugu: „kasni“ Wittgenstein, Austin, Grice (ranije osobito značajan Humboldt). Wittgenstein se, dakle, pojavljuje u obje skupine. Razlog tomu je što se kod njega nalaze bitni elementi i za jedno i za drugo shvaćanje jezika. No, ne istovremeno. Wittgenstein u svojoj ranoj fazi jezik promatra kao sustav, a u kasnijoj kao aktivnost. Rana faza obilježena je djelom *Tractatus (logico-philosophicus)* (*Logičko-filozofska rasprava*; najčešće se navodi samo kao *Traktat*), a kasna djelom „Filozofijska istraživanja“ (posthumno objavljeno). S obzirom na znatne razlike između ta dva djela, koja artikuliraju svojedobne Wittgensteinove ideje, ne čudi da se govori o dvije (različite) faze njegove filozofije. Glede filozofije jezika važno je još istaknuti kako se čak dvije međusobno oprečne škole vezane za jezik pozivaju na Wittgensteina, i to: *Filozofija idealnoga jezika* (na ranu fazu) i *Filozofija običnoga jezika* (*ordinary language philosophy*) (na kasnu fazu).

Filozofija jezika u Tractatusu

U ranoj fazi Wittgenstein – kako smo već napomenuli – jezik shvaća kao sustav te u kontekstu tadašnjih filozofsko-jezičnih rasprava nastoji pokazati kako bi trebao izgledati logički idealan jezik.

Jezik je za ranoga Wittgensteina odraz svijeta. Na jednoj strani stoji svijet, a na drugoj jezik kao njegova slika. Riječi u jeziku preslike su predmeta u svijetu, rečenice preslikavaju činjenice, a svijetu kao sveukupnosti činjenica (usp. T 2.04) odgovara jezik kao „sveukupnost rečenica“ (T 4.001). A temelj mogućnosti preslikavanja svijeta u jeziku jest zajednička „logička forma“, odnosno izomorfna struktura između tih dvaju poredaka (jezika i svijeta).

Jezik kao preslika/odraz (Abbild) svijeta.



Svijet

Prva rečenica u *Traktatu* glasi: “Svijet je sve ono što postoji (što je slučaj).” (T 1.) Druga to pobliže pojašnjava: “Ono što postoji, činjenica, jest postojanje stanja stvari” (T 2.). Svijet je, dakle, ono što je kontingentno, što jest (a može i ne biti). Ovaj svijet sastoji se od činjenica, a ne od predmeta. On “je sveukupnost činjenica, ne stvari” (T 1.1). A činjenica je “postojanje stanja stvari” (T 2.). “Stanje stvari je jedna sveza predmeta (stvari).” (T 2.01) Wittgenstein smatra da se svijet sastoji od svih postojećih stanja stvari, tj. od činjenica, a ne od pojedinačnih stvari ili predmeta (usp. T 1.1). “Sveukupnost postojećih stanja stvari jest svijet”. (T 2.04)

Predmete treba misliti samo kao sastavne dijelove nekog stanja stvari, jer “za stvar je bitno da ona može biti sastavni dio nekog stanja stvari” (T 2.011). Izvan stanja stvari one se ne mogu ni misliti (usp. T 2.0121). Ova navlastitost predmeta da on uvijek mora biti *sastavni dio* nekog stanja stvari, jest njegova prva oznaka. Druga je da predmeti “ne mogu biti sastavljeni”, jer oni “tvore supstanciju svijeta” (T 2.021). Za neki predmet je, dakle, bitno to da je on uvijek *sastavni dio* nekog stanja stvari i da se ne može dalje dijeliti, dakle, da je *jednostavan*.³²

Ukratko: Svijet se sastoji od činjenica koje postoje (a ne moraju postojati, tj. „kontingentne“ su). Činjenice su sastavljene od manjih stanja stvari koje bi trebalo misliti kao konfiguracije predmeta, odnosno prema nekim drugim mjestima, činjenice su jednostavno postojeća stanja stvari (za razliku od nepostojećih, a mogućih /mogu postojati). A predmeti nisu dalje sastavljeni od ničega drugoga, jer oni “tvore supstancu svijeta” (T 2.021). Oni su jednostavni i čvrsti. “Predmet je nešto čvrsto, postojano; konfiguracija je promjenjiva, nepostojana.” (T 2.0271).

Ovoj strukturi svijeta odgovara struktura jezika koji se misli kao slika svijeta.

Jezik

Wittgensteinovo shvaćanje jezika polazi od rečenice kao temeljne jedinice jezika. Rečenica igra glavnu ulogu u jeziku, kao činjenice u svijetu. Stoga se jezik definira kao “sveukupnost rečenica” (T 4.001), kao što se svijet definira kao “sveukupnost činjenica” (T 1.1). Rečenica odgovara nekoj činjenici. Kao što se svijet sastoji od činjenica te je njima određen, tako se i jezik sastoji od rečenica te je njima određen.

Svaka rečenica je slika neke činjenice, a to osobito vrijedi za elementarne rečenice koje se odnose na jedno jedino stanje stvari. “Najjednostavnija rečenica, elementarna rečenica, tvrdi postojanje nekog stanja stvari.” (4.21) Rečenice se, dakle, mogu rastaviti na elementarne rečenice, a ove dalje na imena, koja se pak ne mogu dalje dijeliti.

Elementi rečenice odgovaraju elementima zbilje. “Jedno ime stoji za jednu stvar, drugo za drugu stvar i oni su međusobno povezani, tako cjelina – kao neka živa slika – prikazuje stanje stvari.” (T 4.0311) Elementi slike – dakle imena u rečenici – odgovaraju elementima odslikanoga, predmetima. Ime je jednostavno kao i predmeti. Ono se ne može dalje dijeliti. Ime je “praznik” (T 3.26).

.....

³² On je, kao i ime, dalje nedjeljiv, *a-tomos*; zbog čega se govori o jezičnom atomizmu. Poblje određivanje pojma “predmet” kako se on koristi u *Traktatu* zahtijevalo bi čitavu studiju o tome. No, u ovom kontekstu ne smatram potrebnim dalje problematizirati ovaj pojam. O tomu vidi više primjerice u: Müller, A.: *Ontologie in Wittgensteins „Tractatus“*, Bonn 1967; Malcolm, N.: *Sprache und Gegenstände*, u: *Texte zum Tractatus*, J. Schulte (ur.), Frankfurt/M 1989; Stegmüller, Wolfgang: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, sv. I-IV, Stuttgart 1989.

“Mogućnost rečenice temelji se na načelu zastupanja predmeta po znakovima.” (T 4.0312) Jedan znak u rečenici zastupa neki predmet u stanju stvari. “Ime u rečenici zastupa predmet.” (T 3.22) Ono imenuje neki predmet, pa je ovaj predmet njegovo značenje. “Ime znači predmet.” (T 3.203) Ovdje je sasvim očito prihvaćanje teorije referencije u pitanju značenja, prema kojoj riječi u rečenici znače upravo neki predmet u svijetu. A baza na kojoj je uopće moguće preslikavanje jest zajednička logička forma između poretka svijeta i poretka jezika.

Ako se kod Wittgensteina govori o značenju, onda je jasno: samo ime ima značenje, rečenica naprotiv ima smisao. A neko ime može imati značenje samo unutar neke rečenice (slično kao što predmeti ne mogu stajati apsolutno samostalno, tj. izvan stanja stvari, nego uvijek u nekom stanju stvari). “Samo rečenica imao smisao; samo u kontekstu rečenice ime ima značenje.” (T 3.3) Ono što se odnosi na predmete i njih može *imenovati*, – dakle imena, ima značenje; a ono što se odnosi na stanja stvari i činjenice te ih ne može imenovati nego *opisivati*, – rečenice, ima smisao. Predmeti se mogu samo *imenovati*. (Usp. T 3.221) Oni su značenje nekog imena koje ih imenuje. Stanja stvari naprotiv mogu se opisati, a ne *imenovati* (usp. T 3.144). “Rečenica je opisivanje stanja stvari.” (T 4.023) Stanje stvari, koje ona opisuje, jest njezin smisao. “Ono što slika predstavlja, jest njezin smisao.” (T 2.221)

Da bi neka rečenica mogla imati neki smisao, svaki od njezinih znakova mora imati značenje (načelo kompozicionalnosti). Ako neki od njezinih dijelova nema značenje, rečenica je besmislena. Besmislenost neke rečenice može se, prema Wittgensteinu, temeljiti samo na tome da neki od njezinih sastavnih dijelova nemaju značenje³³ dakle, da nekoj riječi (imenu) u rečenici ne odgovara nikakav predmet (sadržaj) u (realnome) svijetu. (Usporedi Fregeovo razlikovanje smisla i značenja.)

Wittgenstein stoga razlikuje tri vrste rečenica: *smislene*, *bez-smislene* i *nesmislene* rečenice.³⁴

Smislene rečenice su takve, čiji *svi* sastavni dijelovi imaju značenje. To su empirijske rečenice prirodnih znanosti, dakle rečenice koje se odnose na predmete u svijetu. Samo ove smislene rečenice mogu biti istinite ili neistinite. Naime, samo se one mogu usporediti sa zbiljom te se time utvrditi njihova istinitost ili neistinitost. Jer istinitost ili neistinitost neke rečenice sastoji se “u podudaranju ili nepodudaranju njezina smisla sa zbiljom” (T 2.221).

Smislene rečenice opisuju stanje stvari koje je njihov smisao. Ako se one podudaraju sa zbiljom, onda su istinite; ako se ne podudaraju, neistinite.

Rečenice druge vrste Wittgenstein opisuje kao *besmislene* (*lišene smisla*), jer one nemaju nikakav odnos prema zbilji. To su prije svega rečenice logike i matematike. One su besmislene, jer se ne odnose na ništa, samo na sebe same. One su čista preoblikovanja, koja ne preslikavaju nijedno stanje stvari i ne donose nove informacije.

I na koncu *nesmislena* je takva rečenica u kojoj “nekomu od njezinih sastavnih dijelova nismo dali *značenje*” (T 5.4733). To su za Wittgensteina prije svega filozofske rečenice, osobito metafizičke (također etičke, estetičke i sl.), jer u tim rečenicama određenim znakovima nije dano značenje (nedostaje referent, objekt u svijetu) (usp. T 6.53). Takve rečenice stoga nisu prikazi stanja stvari pa se ni ne mogu označiti kao istinite ili neistinite, jer uopće se ni ne može govoriti o

.....
³³ Protiv Fregeova shvaćanja, da svaka pravilno napravljena rečenica mora imati neki smisao, Wittgenstein piše: „Svaka moguća rečenica je pravilno napravljena, i ako ona nema nikakav smisao, to može ležati samo u tome da nekome od njezinih sastavnih dijelova nismo dali *značenje*“ (T 5.4733).

³⁴ Ovdje se pojavljuje i terminološki problem prevodenja, jer u njemačkomu se (kod Wittgensteina strogo) luči „sinnlos“ od „unsinnig“, dok se u hrvatskomu najčešće i jedno i drugo prevodi kao „besmislen“. Međutim, s obzirom na bitnu razliku između tih dviju vrsta rečenica, odlučili smo se za ove termine kako slijedi, tj. „sinnlos“ prevodimo kao „besmislen“ („lišen smisla“, jer Wittgenstein misli upravo na to da takve rečenice niti ne dotiču pitanje smisla), a „unsinnig“ kao „nesmislen“, kako bi se zadržala i pokazala bitna razlika na koju ukazuje Wittgenstein u Traktatu.

njihovu podudaranju ili nepodudaranju sa zbiljom. “Nekoj rečenici bez smisla ne odgovara uopće ništa, jer ona ne označava neku stvar (istinosna vrijednost), čija bi se svojstva zvala ‘istinito’ ili neistinito” (T 4.063). Samo se može utvrditi njihova nesmislenost.

Nakon objavljivanja Traktata Wittgenstein postaje slavan u filozofskim krugovima. No, on se povlači iz javnosti. Smatrao je da je Traktatom rekao sve što je bilo potrebno i moguće reći. Stoga napušta filozofiju. Ostavlja svoj dio golemog obiteljskog imetka. Postaje učitelj u selima po Donjoj Austriji (*Niederösterreich*). Potom radi kao vrtlar u predgrađu Beča. Izražava čak želju da postane redovnik, da poučava djecu vjeronauk itd. Istovremeno pozitivisti Bečkog kruga (Carnap, Schlick, Hahn, Neurath i dr.) u njemu gledaju uzor. Bertrand Russell posreduje da mu se *Tractatus* prizna kao doktorat te 1929. Wittgenstein postaje profesor u Cambridgeu. Nakon toga pomalo počinje razvoj njegove druge filozofske faze, koja svoj glavni izraz nalazi u posthumno objavljenom djelu *Filozofijska istraživanja*.

„Kasni“ WITTGENSTEIN

Uvodno smo napomenuli kako kasni Wittgenstein spada u posve drugu skupinu filozofa jezika od tzv. „ranoga“ Wittgensteina, time što jezik više ne promatra kao sustav (znakova, riječi, pravila...), nego kao aktivnost (*Tätigkeit*).

Filozofijska istraživanja (§1) on započinje navodeći tekst iz Augustinovih „Ispovijesti“ gdje je opisan jedan model jezika koji Wittgenstein potom detaljno razlaže i kritizira, a u kojemu zapravo prepoznaje i svoje vlastito poimanje jezika iz ranije faze (*Traktat*).

„Kad bi odrasli imenovali neki predmet i pri tom se okrenuli prema njemu, zapanio bih i shvatio da je glasovima, koje su izgovarali, bio označen taj predmet, budući da su htjeli ukazati na njega. No, to sam zaključio iz gesta, prirodnog jezika svih naroda, jezika koji mimikom lica i igrom očima, pokretima udova i zvukom glasa pokazuje osjećaje duše, kad ona nešto želi, ili nešto čvrsto drži, nešto odbija, ili bježi. Tako sam pomalo učio razumijevati koje stvari riječi označavaju, koje sam uvijek iznova na određenim mjestima čuo da se govore u različitim rečenicama. I, kad su se sad moja usta naučila na te znakove, i ja sam izražavao moje želje.“

Ovo Augustinovo razmišljanje Wittgenstein komentira na sljedeći način:

„U ovim riječima čini mi se da imamo jednu određenu sliku biti čovjekovoga jezika. Naime ovo: Riječi jezika imenuju predmete – Rečenice su sveze takvih imenovanja. – U ovoj slici jezika nalazimo korijen ideje: Svaka riječ ima jedno značenje. Ovo značenje je podređeno riječi. Ono je predmet za koji ta riječ stoji.“ (FI, § 1) No, Augustin ne govori o vrstama riječi. Tko učenje jezika tako razumije, očito najprije misli na imenice kao „stol“, „stolica“, „kruh“... i imena osoba, a tek potom na nazive određenih aktivnosti i obilježja, dok na ostale vrste riječi misli samo kao na nešto što će se već nekako iznaći. (Usp. FI, § 1). No, što je s brojevima? Što oni zastupaju? Kojim predmetima oni odgovaraju? Ili pak veznici kao „i“, „pa“ i mnogi drugi? Ili prilozi, poput „sada“, „tamo“ i sl.?

Pokazujući nedostatke toga shvaćanja jezika Wittgenstein kritizira stav da se jezik iscrpljuje samo u imenovanju. Augustin ovdje u navedenom tekstu opisuje jedan sustav komunikacije, samo što taj sustav ne obuhvaća sve ono što mi nazivamo jezikom. U tom primjeru Augustin

uglavnom opisuje proces učenja materinjeg jezika preko imenovanja, odnosno označavanja predmeta. Wittgenstein naprotiv imenovanje (predmeta) vidi samo kao jednu od mnogih jezičnih igara. Riječ „pet“ primjerice nema nikakvu funkciju imenovanja. Jednako tako učenje materinjeg jezika nije imenovanje. Wittgenstein tu prepoznaje samo jednu od mnogih *jezičnih igara*.

U *Filozofijskim istraživanjima* on, dakle, uvodi bitni termin „jezična igra“ (FI, § 7). Moglo bi se reći da je jedna jezična igra zapravo određeni način i vrsta kako se upotrebljava jezik. Imenovanje stvari je jedna jezična igra. Brojanje stvari je naprotiv sasvim druga jezična igra...

Wittgenstein govori o tomu kako je jezik „isprepleten“ s aktivnostima (FI, § 7); i on želi istražiti jezik u kontekstu tih aktivnosti. Tradicionalnom filozofijom jezika vlada slika da jezik takoreći preslikava zbilju: Pojedinačne riječi označavaju pojedinačne stvari. Jezični izrazi koji se sastoje od više riječi, označavaju stanja stvari ili činjenice, koji se sastoje od više stvari. Ovo shvaćanje jezika dovodi do filozofskih zagonetka, kao primjerice što označavaju riječi poput „crveno“, „pet“, „i“.

Wittgenstein ukazuje na to da funkcija označavanja, odnosno imenovanja nije jedina funkcija jezika. On smatra da jezik uopće i odnos između jezika i zbilje možemo razumjeti samo ako postanemo svjesni da se jezik može rabiti još na brojne druge načine. A ti raznoliki načini uporabe moraju se istraživati.

Wittgenstein se ovdje dakako još uvijek bavi semantikom (učenje o odnosu jezičnih znakova prema predmetima koje oni označavaju, odnosno znanost o značenjima) ali on to čini na posve novi način. Prikladan naziv za teoriju značenja koju Wittgenstein razvija u ovoj kasnoj fazi bio bi zapravo pragmatička teorija značenja, odnosno još bolje i preciznije: „semantička pragmatika“, jer se radi o značenjima koja se definiraju u uporabi, u praksi. Kao što smo vidjeli, u tradicionalnoj filozofiji jezika značenja se promatraju takoreći kao nešto „predmetno“ – bilo kao stvari, bilo kao mentalne reprezentacije ili kao apstraktni predmeti. I Wittgenstein se bavi pitanjem što su značenja jezičnih izraza. Ali on smatra da u mnogo slučajeva nije adekvatan pristup tražiti bilo kakve *predmete* koji bi mogli služiti kao značenja. To se jasno vidi već u osvrtu na prvi paragraf:

„Ako se razmatra primjer u § 1, možda se sluti u kojoj mjeri opći pojam značenja riječi obavlja funkcioniranje jezika maglom koja onemogućuje jasno gledanje. Ono rastjeruje maglu kada jezične pojave proučavamo na primitivnim načinima njihove primjene, u kojima se svrha i funkcioniranje riječi mogu jasno sagledati. (FI, § 5.)

Wittgenstein svoju novu teoriju značenja sažima u jednom od najpoznatijih paragrafa u *Filozofijskim istraživanjima*:

„Za *veliku* skupinu slučajeva uporabe riječi ‘značenje’ – ako ne i za *sve* slučajeve njezine uporabe – ta se riječ može objasniti ovako: Značenje neke riječi je njezina uporaba u jeziku.“ (FI, § 43.)

Wittgenstein ne želi poreći da se jezik može rabiti za imenovanje stvari. No, on ukazuje na to da jezik ima još i mnoge druge funkcije, drugim riječima da postoje brojne druge aktivnosti koje se mogu izvoditi jezikom. Jer imenovanje je samo *jedna od* jezičnih igara, a uz koju postoje i brojne druge.

U FI, § 23 on nabroja i mnoge druge jezične igre, napominjući prije toga da zapravo postoje *bezbrojne* jezične igre i da sva ta raznovrsnost jezičnih igara nije nešto čvrsto, dano jednom zauvijek, nego nove vrste jezičnih igara nastaju, dok druge zastarijevaju i padaju u zaborav.

„Predoči sebi mnoštvo jezičnih igara na ovim i drugim primjerima:

Zapovijedati, i raditi po zapovijedi –

Opisivati neki predmet prema izgledu, ili prema mjerama –

Izrađivati neki predmet prema opisu (crtežu) –

Izvještavati o nekom događaju –

Nagađati o tom događaju –

Prikazivati rezultate nekog istraživanja pomoću tabela i dijagram –

Izmisliti priču; i čitati –

Glumiti (u kazalištu) –

Pjevati u kolu –

Rješavati zagonetku –

Smisliti vic (dosjetku); pripovijedati –

Riješiti neki račun –

Prevoditi iz jednog jezika u drugi –

Iskati, zahvaljivati, proklinjati, pozdravljati, moliti.“ (FI, § 23.)

U tradicionalnoj filozofiji jezika značenje se uglavnom promatra gledajući na predmet koji se nekom riječju označava (misli, referira...), i to, bilo da se radi o predodžbi predmeta u umu, bilo da se misli na stvarni predmet izvan svijesti u „realnome“ svijetu. Wittgenstein također tako razmišlja u svojoj ranoj fazi, dok se ovdje posve okreće od toga shvaćanja, a na nekoliko mjesta čak i izričito kritizira svoje ranije stavove.

Jedna zgodan, pomalo ironičan primjer iz FI pokazuje kako Wittgenstein kritizira teoriju po kojoj neka riječ (ime) ima značenje samo ukoliko odražava neki konkretan postojeći predmet u svijetu, odnosno da riječ nema značenja ako joj ne odgovara nešto u svijetu.

FI, § 40: „Važno je utvrditi da je riječ „značenje“ pogrešno rabljena, ako se njome označava stvar koja riječi ‘odgovara’. [Ovo je očito protiv Fregeova shvaćanja, i naravno ranog Wittgensteina; napomena A. P.] To znači, značenje nekog imena pomiješati s *nositeljem* imena. Ako umire gospodin N.N., onda se kaže da umire nositelj imena, a ne da umire značenje imena. I bilo bi besmisleno tako govoriti, kao da bi ime prestalo imati značenje, pa više ne bi imalo smisla reći ‘gospodin NN je umro’.“ [Jer to tada više ne bi ništa značilo, ako riječi ne bi odgovaralo nešto u realnosti, tj. ako više ne bi postojao čovjek na koga se to odnosi onda, po toj teoriji, niti same te riječi više ne bi imale nikakvo značenje...]

U ovoj kasnoj fazi značenje riječi formira se i ujedno pokazuje u uporabi riječi. Ovisno o jezičnoj igri, tj. o užem i širem kontekstu, o životnoj formi, o konkretnim situacijama u kojima se riječi pojavljuju i kako se konkretno rabe, tako se formira njihovo značenje. Wittgenstein eksplicite tvrdi: „Značenje riječi jest njezina uporaba u jeziku“ (FI, § 43). Iz ukupnog konteksta moglo bi se dodati, da se precizno i konkretno značenje riječi formira u kontekstu (jezična igra) u kojemu se rabi. Prije toga riječi imaju šire, donekle neodređeno značenje, koje opet ovisi o širim jezičnim igrama, odnosno o širem kontekstu. Wittgenstein smatra da neka riječ, on uzima npr. riječ „igra“ ne mora imati nešto svim igrama zajedničko da bi se rabila za sve igre. On radije govori o sličnosti, o srodnosti koja postoji između značenja u kojima se rabi neka riječ. Tako primjerice kod riječi „igra“ ne može se naći nešto što je zajedničko baš svim igrama. Ako netko kaže: „Igra se sastoji u tome da se u skladu s određenim pravilima stvari pomiču na nekoj površini...“, on bi doduše time opisao igre na ploči, ali postoji i još mnoštvo drugih i posve različitih igara (Usp. FI, § 3) koje ne bi bile obuhvaćene tim opisom. Wittgenstein piše: „Promatraj primjerice ono što nazivamo ‘igre’. Mislim na igre na ploči, kartaške igre, igre loptom, borilačke igre itd.

Što je zajedničko svima njima? – Nemoj reći: ‘Mora im nešto biti zajedničko, inače se ne bi zvale ‘igre’, nego *gledaj* je li im svima nešto zajedničko. Jer ako ih promatraš, nećeš vidjeti doduše nešto što bi *svima* bilo zajedničko, ali ćeš vidjeti sličnosti, srodnosti i to čitav niz.“ (FI, § 66.) Wittgenstein nastavlja dalje navodeći određene srodnosti između pojedinih vrsta igara, ali kako nema ničega što bi bilo zajedničko baš svim igrama. Analogno tomu on tvrdi da između svih značenja u kojima se rabi primjerice neka riječ postoji određena sličnost, a nipošto da su ona uvijek u sasvim istom značenju. Tu sličnost Wittgenstein naziva rodbinska sličnost (srodnost), odnosno obiteljska sličnost, „jer tako se podudaraju i križaju razne sličnosti koje postoje između članova jedne obitelji: rast, crte lica, boja očiju, hod, temperament itd. itd. – I ja bih rekao: ‘igre’ čine jednu obitelj.“ (FI, § 67)

U tradicionalnoj filozofiji ova značenjska srodnost naziva se analogija (*proportionis*, odnosno *predikativna analogija*). Za razliku od uporabe riječi u univočnom značenju (npr. riječ „čovjek“ se u istom smislu rabi za Stipu, Ivana, Petra, Mariju itd.), ekvivočnom (npr. *kosa* na glavi, *kosa* kao strana brda, *kosa* kao alatka za košenje trave) u kojemu je samo ista riječ, a da značenja između sebe nemaju nikakve veze, kod analogije riječi imaju određenu sličnost u značenju (npr. riječ ‘zdrav’ za jabuku, boju lica, čovjeka itd.), istovremeno su i slična i različita, odnosno s obzirom da se svaki taj primjer uporabe dotičnoga predikata (ovdje pridjeva „zdrav“) na određeni način ipak odnosi prema središnjem pojmu („zdravlje“) odatle povlači i mogućnost uporabe na jedan sebi specifičan način.

Jezik koji je filozofski relevantan za Wittgensteina više nije savršeni, idealni, logičko-formalni jezik u kojem bi svaki pojam (znak) imao strogo definirano samo jedno precizno značenje, nego svakodnevni jezik kojim se artikulira određena životna situacija, odnosno životna forma. Taj jezik doduše treba pročititi i dotjerati, ali iz njega ne možemo pobjeći.

Za razliku od ranoga Wittgensteina gdje se jezik promatra kao sustav znakova koji reprezentira svijet, odnosno predmete i činjenice iz svijeta, kasni Wittgenstein jezik vidi kao aktivnost, značenja se formiraju u uporabi, ovise o jezičnim igrama koje se igraju. Potvrda za ovu neodređenost, a ipak sličnost značenja može se vidjeti u bilo kojem rječniku gdje se gotovo za svaku riječ navodi cijelo mnoštvo odgovarajućih značenja u drugom jeziku. (Donosim nasumice primjer iz Hurmovog rječnika Njemačko-hrvatski: npr. riječ „Abfall: - 1. otpad, otpadak; 2. strmina, nagib; 3. otpadanje, odmetništvo; 4. opadanje, nestajanje.“ Tako je i s većinom riječi u rječnicima). Ista riječ, a može označavati tako različite stvari. Tu se jasno vidi koliko je Wittgensteinova teza opravdana, te kako riječi svakodnevnog jezika, koje nemaju baš sasvim jasne granice, svoje konkretno značenje zapravo dobivaju u konkretnoj situaciji, u konkretnom kontekstu, odnosno u jezičnoj igri, u aktivnosti. Upravo zbog toga kasni Wittgenstein spada u onu skupinu filozofa koji jezik promatraju dinamično kao aktivnost, za razliku od onih za koje je jezik statičan sustav riječi i znakova.

Životna forma

Wittgensteinova teorija jezičnih igara i životnih forma, međutim, također značajno doprinosi rješavanju problema međusobne komunikacije i razumijevanja.

Jednu studiju³⁵ o problemu komunikacije započeo sam poznatim Wittgensteinovim primjerom kako ne bismo mogli razumjeti nekoga lava, čak i kad bismo poznavali njegov jezik, odnosno – što doduše nije posve isto, ali što Wittgenstein piše u istom kontekstu – kako ne bismo

.....
³⁵ Periša, 2010.: 99 – 108.

mogli razumjeti ljude u nekoj posve stranoj zemlji s posve stranim tradicijama, „pa čak i onda kad bismo vladali jezikom te dotične zemlje“ (FI, str. 568.) Wittgensteinova argumentacija je išla u smjeru razlika između životnih forma, što je zacijelo prilično upitno, budući da se teško može zamisliti da netko poznaje određeni jezik, a da istodobno ne poznaje i životnu formu, odnosno kulturološko-društveni kontekst naroda koji govori taj dotični jezik.³⁶ No, ovdje promatramo ono što se događa u još manjim područjima, tj. kad se suočimo s (ne-)razumijevanjem unutar istoga jezika (nacije), kad čak dva pojedinca koji govore isti jezik jedan drugoga ne razumiju. Kako je, dakle, uopće moguće da jedni druge razumijemo, ako uzmemo u obzir ono ranije rečeno: subjektivnost, privatnost, individualnost predodžaba, ideja, značenja (u širem smislu riječi), koje povezujemo s istim riječima?

Ključne riječi za uzajamno (ne-)razumijevanje kod Wittgensteina su, dakle, životna forma i jezična igra. Pojam ‘životna forma’ Wittgenstein u *Filozofijskim istraživanjima* rabi svega pet puta. I u drugim tekstovima također vrlo rijetko, ali svaki put ipak na vrlo važnim mjestima. Ovaj pojam, moglo bi se reći, on rabi analogno (*rodbinske sličnosti*) pri čemu takva uporaba pokazuje svu širinu mogućnosti primjene toga izraza. No, budući da ga Wittgenstein, s jedne strane, nigdje pobliže ne određuje, a s druge, rabi ga u različitim kontekstima, nije iznenađenje da postoje različite interpretacije i određene kontroverze oko pojma životna forma. Ipak, ako se uzme u obzir sve što o ovom pojmu stoji kod njega, može se sa sigurnošću zaključiti sljedeće: 1) da postoje različite životne forme, 2) da one mogu obuhvaćati veća ili manja (uža ili šira) područja, 3) da se one djelomice preklapaju, 4) da je sa svakom životnom formom povezana i odgovarajuća jezična igra i 5) da životne forme zapravo predstavljaju uži ili širi kontekst razumijevanja, znanja, mišljenja i komunikacije.

Tek kad se prihvati takvo shvaćanje životnih forma, moguće je akceptirati sva ona mjesta gdje Wittgenstein izričito govori o njima. Tako on primjerice u § 19 svojih *Filozofijskih istraživanja* piše kako si netko lako može predočiti neki jezik koji bi se sastojao samo od zapovijedi i izvješća u bitci. „Ili pak neki jezik koji se sastoji samo od pitanja i od izraza za potvrđivanje i nijekanje. I bezbrojne druge.“ I zaključuje kako predočiti neki jezik zapravo znači „predočiti neku životnu formu“.

Slično o pojmu životne forme govori i u § 23. Tu – kao što je gore spomenuto – kaže da postoje „bezbrojni načini uporabe svega onoga što mi nazivamo ‘znakovi’, ‘riječi’, ‘rečenice’. A ta raznolikost nije nešto čvrsto, nešto dano jednom zauvijek; nego novi tipovi jezika, nove jezične igre nastaju, a druge zastarijevaju i padaju u zaborav.“ (FI, § 23.) To se događa zato što smisao i

³⁶ Upitno je, dakle, je li uopće moguće „razumjeti neki jezik, a da već ne poznajemo tradiciju i način života koji su s njime povezani. Jer očito je nemoguće vladati nekim jezikom i istodobno – zbog nepoznavanja tradicije i kulture – ne razumjeti ljude u njemu rođene. Jezik je nerazdvojiv od tradicije i kulture – stoga se čini nemogućim naučiti neki jezik, a da istodobno bar donekle ne naučimo i tradiciju i kulturu s kojima je on isprepleten.“ (Periša, u: Flatscher i dr. (ur.), 2010.: 101.) Stoga se ne može lako prihvatiti takav argument koji tvrdi da bi bilo moguće poznavati neki jezik, a da istodobno ne poznajemo s njim povezanu tradiciju i kulturu. Osobito kad je jezik nerazdvojiv od kulture (u najširem smislu), kao što to i Humboldt ističe, kad tvrdi da civilizacija i kultura izviru iz istog izvora kao i jezik, koji je zapravo „izvanjska pojavnost duha nacija“ (Vidi: Humboldt, 2010.: 18 – 20. i 44 – 46.). Taj se problem osobito jasno pokazuje kod prevođenja iz jednoga jezika (jedne tradicije i kulture) u drugi. Prevoditelj mora odlično poznavati obje tradicije (i oba jezika, naravno), kako bi mogao najbolje pretočiti dotični sadržaj iz jednoga jezika u drugi, ali to još ne znači da će adresanti prijevoda poznavajući samo prijevod ikada razumjeti izvorni sadržaj *posve* do u tančine, nego samo onaj dio koji je koliko-toliko zajednički njihovom jeziku s jezikom izvornika, odnosno ono što je zajedničko njihovoj slici svijeta i njihovoj životnoj formi s onom izvornoga jezika. (Dodatne poteškoće pri prevođenju, pri čemu se pokazuje „ne-objektivnost“ /subjektivnost, kulturološka uvjetovanost/ svijeta objekata artikulirane su još dodatno pitanjima „ontološke relativnosti“ što ih je uočio Quine.) No, osim tih nesvjesnih elemenata (pretpostavaka) za razumijevanje, netko može i svjesno istraživati i znati mnoge nejezične fenomene (povijest, kulturu i sl.) tuđeg jezika (naroda) što će mu onda također znatno doprinijeti boljem (jezičnom) razumijevanju onih misli i sadržaja artikuliranih na dotičnom jeziku.

značenje ovise o konkretnom kontekstu. Jer riječ „jezična igra“ ovdje treba istaknuti da je govorenje jezika dio neke aktivnosti ili neke jezične forme. (Usp. FI, § 23.)

Na nekim drugim mjestima Wittgenstein govori o životnim formama u nešto širem smislu, tako da se iz toga može zaključiti kako neka određena životna forma obuhvaća sve ljude koji govore jedan isti jezik, bilo da se radi o jeziku specifičnom za određenu (društvenu, socijalnu, kulturnu...) skupinu, bilo da se radi o istom nacionalnom jeziku, ili – u najširem kontekstu – čak o jednom ljudskom jeziku za razliku primjerice od lava ili psa. (Usp. FI, §241 i str. 489s.)

Svakoj konkretnoj situaciji, svakom načinu života, svakoj tradiciji, kulturi, odnosno svakoj „životnoj formi“ mogao bi se pripisati i određeni jezik odnosno vlastita „jezična igra“.

Životne forme utemeljuju i uvjetuju (mnoštvenost) jezičnih igara i jezika. (Usp. Haller, 1999.: 60.) Jezik i jezične igre odraz su životnih forma. I dotični smisao stvara se tek „unutar“ neke životne forme. (Usp. Simon, 1999.: 208.)

Ako dakle vladamo nekim jezikom, nužno već poznavamo i životnu formu čiji je ona izraz, jer bez poznavanja životne forme ne može se ni poznavati (razumjeti) jezik koji je u njoj udomljen, jer „jezik, jezična uporaba, dakle jezične igre stoje u kontekstu s formom našega života“ (Schulte, 1999.: 159s.) „Životna forma jest okvir odnosa u kojima se mi učimo kretati kad ovladavamo jezikom naše zajednice; učiti taj jezik onda znači učiti stavove, uvjerenja i prakse s kojima je taj jezik nerazdvojno povezan i polazeći od kojih njegovi izrazi tek dobivaju smisao.“ (Grayling, 109)³⁷

Ključni pojam za problematiku razumijevanja kod Wittgensteina jest, dakle, očito pojam životna forma. Da bi ljudi mogli razumjeti jedni druge, moraju dijeliti istu životnu formu, odnosno pripadati istoj životnoj formi. I tek na temelju te pripadnosti istoj životnoj formi oni uopće mogu razumjeti jedni druge, jer poznavanje istog jezika zacijelo još uvijek ne bi bilo dovoljno za dobro razumijevanje (usp. FI, § 241).

„Životna forma jest bazična suglasnost u jezičnom i nejezičnom ophođenju, u pretpostavkama, praksama, tradicijama i naravnim nagnućima, koja ljudi kao društvena bića dijele jedni s drugima, i ta suglasnost time je već pretpostavljena u jeziku koji oni govore. Jezik je utkan u ovaj uzorak ljudskoga činjenja i ljudske navlastitosti, pa njegovi izrazi imaju značenje po zajedničkom temeljnom stavu i zajedničkoj naravi njegovih govornika.“ (Grayling, 109.)

I budući da se životne forme ne podudaraju uvijek i samo s granicama neke nacije, nego često mogu obuhvaćati manja, ali i veća područja, onda se ni granice razumijevanja također ne podudaraju isključivo s granicama dotičnoga (nacionalnoga) jezika, nego mogu obuhvaćati mnogo uža, ali također i šira područja. Dakle, unutar jednoga jezika mogu postojati „bezbrojne“ jezične igre koje su jezični izraz (nejezične) aktivnosti, odnosno neke životne forme, a koje time služe i kao temelj za (jezično) razumijevanje. Tako se najbolje razumiju oni koji dijele istu životnu formu, odnosno koji igraju istu jezičnu igru. I što više jezičnih igara i životnih forma s nekim dijelimo, to ćemo ga bolje razumjeti.

Na ovaj način Wittgensteinove ideje o jezičnoj igri i životnoj formi pružaju obuhvatno rješenje također ranije (vidi: Locke, Humboldt i dr.) postavljene problematike razumijevanja, i to na svim razinama: od najvećih (primjerice ljudskoga roda za razliku od životinja) pa do najmanjih (između pojedinaca u razgovoru koji igraju neku konkretnu jezičnu igru).

.....
³⁷ Ovdje se čini nužnim barem spomenuti kako postoje značajne sličnosti s mišljenjem gore spomenutoga B. L. Whorfa čiji se stavovi dobrim dijelom poklapaju s ovim što Wittgenstein govori o životnim formama i slikama svijeta kao pretpostavkama za jezično razumijevanje. (Vidi: Whorf, 1979. Osobito snažno formulirano na stranici 10.)

No, u svezi s ovom problematikom kod Wittgensteina htjeli bismo dodati još nešto, i to glede „mita o privatnosti koji se provlači kroz novovjekovnu filozofiju“. Filozofi koji ga podržavaju, postavljaju tezu da bi svatko imao samo *svoje* subjektivne ‘predodžbe’ ili ‘osjećaje’ o kojima drugi ne bi ništa mogli *znati*. Oni bi bili posve privatni. (Usp. Borsche, str. 382.) Wittgenstein u paragrafima 243.-363. *Filozofijskih istraživanja* vrlo temeljito obrađuje pitanje privatnoga jezika te višestruko opovrgava mogućnost bilo kakvoga privatnog jezika. U tom kontekstu htio bih samo istaknuti kako je jezik za nj u bitnome javan, kao što je životna forma, koja jeziku daje značenje, uvijek javna (usp. FI, § 244, 257, 283). Pojam životne forme usko je povezan s javnom (društvenom) naravi čovjeka, – ta misao se rađa iz odbacivanja ideje da su značenja i razumijevanje ‘nutarnji’, ‘skriveni’ duhovni procesi ili stanja. (Usp. Grayling, 110s.) Sažeto rečeno: „Ono što mi uobičajeno smatramo privatnim procesima ili stanjima (bol, ljutnja itd.) to su crte naše ljudske naravi koje se na prirodan način manifestiraju u ponašanju (neko dijete može nam i bez jezika priopćiti svoju bol ili svoju ljutnju). A jezična sredstva, koja rabimo kako bismo o njima govorili, jesu javno naučena zamjena za ove prirodne izraze u ponašanju.“ (Grayling, 112.)

Imamo li mi neke osjećaje ili ne, to može biti privatna stvar, ali *govorenje* o tomu jest *javna* stvar, jer jezik i jezični izrazi uvijek pripadaju jednoj zajednici, i svoja značenja dobivaju tek u konkretnoj životnoj formi.

Značenja nisu dakle nešto skriveno i tajnovito, nego su javna i određuju se tek u javnoj praksi, u uporabi, u intersubjektivnoj komunikaciji, u jezičnim igrama i životnim formama... Svoju konačnu određenost značenja dobivaju, dakle, prema Wittgensteinu, u konkretnom kontekstu koji je uvijek javan, i dostupan svima onima koji dotični jezik dostatno poznaju.

John Langshaw Austin³⁸

AUSTIN (1911. – 1960.) je u filozofiji jezika, ali i u lingvistici, osobito značajan svojom teorijom jezičnih čina. Naime, uobičajeno se smatra kako je opisivanje misli, osjećaja, predmeta, činjenica ili stanja stvari te komunikacija tih informacija jedina svrha i funkcija koju ima jezik. To je poimanje prevladavalo kroz cijelu tradiciju, a svojevrsnu je kulminaciju svakako doživjelo u vrijeme logičkoga pozitivizma, odnosno u prvim desetljećima 20. stoljeća. Uz to shvaćanje neizostavno je vezano i isticanje istinosne vrijednosti jezika, jer naravno je shvaćanje kako te informacije mogu biti istinite ili neistinite ovisno o tomu podudaraju li se ili ne podudaraju sa zbiljom na koju se referiraju. S druge pak strane, činjenica da se jezik ne ograničava samo na opisivanje (tobožnjih, pukih) činjenica („deskriptivska pogreška“) te da se rečenice posljedično ne prosuđuju samo pod vidom „istinito – neistinito“ tek je nedavno istraživačima jezika upala u oči (podsjećamo kako smo spomenuli da je već i Aristotel uočio da se ne može svaki govor svesti na tu dihotomiju „istinito – neistinito“, kad navodi primjer „molitve“; vidi ovdje str. 20.). Iako su poneki filozofi, a osobito „kasni“ Wittgenstein već ukazivali na uporabnu (praksa, pragmatika) stranu jezika, najsnažniji doprinos pragmatičnoj teoriji jezika svakako dolazi od Johna Langshawa Austina.

Taj ugledni filozof jezika, izvrsno obrazovan u klasičnoj filologiji, za kojega neki smatraju da vjerojatno „nitko poput njega nije toliko ušao u sve najsitnije nijanse i finese svakodnevnoga jezika, pa čak i kad su se na prvi pogled činile posve nevažnima“³⁹, usmjerio je pažnju upravo na onu dimenziju jezika kojom se također nešto čini, kojom se mijenjaju stvari, odnosno dotadašnji tijek događaja... Primjerice, kad netko vikne: „Pazi, auto!“, čovjek se trzne, skoči s ceste i tako izbjegne neugodan udar automobila. Riječi su promijenile normalan tijek događaja. No, izlaganje ove problematike nije uopće tako jednostavno kao što se na prvi pogled čini. Stoga ne čudi da je i sam Austin s raznih strana pokušavao pristupiti ovoj problematici, ne bi li što bolje i što logičnije uspio posložiti misli s tim u svezi, a čini se da do samoga konca (i prerane smrti) nije uspio na zadovoljavajući način posložiti sve tako da bude posve zadovoljan. Ipak, ono što je iznio, poglavito u knjizi „Kako djelovati riječima“ (*How to do things with words*) itekako zaslužuje pažnju, pa ne čudi da je taj koncept brzo ušao u uobičajenu filozofsko-jezičnu i lingvističku građu.

Knjiga „Kako djelovati riječima“⁴⁰ zapravo je po prvi put posthumno objavljena 1962., i to kao zbirka od 12 predavanja koje je Austin 1955. održao na sveučilištu Harvard. Prije toga je 1952.-1954. istu tematiku predavao na matičnom sveučilištu u Oxfordu, a pisati upravo o ovoj dimenziji jezika, koju ovdje obrađuje, započeo je desetak godina ranije (osobito kad je nakon Drugoga svjetskog rata držao seminare u kojima se obrađivalo misli *kasnoga* Wittgensteina, Fregea i Chomskoga) i neprestano se na to vraćao.

Austin je lingvistički fenomenolog, te se kao takav usmjerava uvijek na konkretan jezik, na konkretnu uporabu jezika, na konkretne jezične situacije kako se nama svakodnevno pojavljuju.

.....

³⁸ Ovaj tekst je u gotovo identičnom obliku već objavljen u časopisu *Acta Iadertina* 12/2, 2015., str. 83.-92.

³⁹ Peter Stemmer, *Sprachanalytische Philosophie (20. Jahrhundert)*, u: Tilman Borsche (ur.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Beck, München, 1996., str. 410.

⁴⁰ Ovdje (ponegdje s malim prilagodbama) rabimo hrvatski prijevod „Kako djelovati riječima“, objavljen 2014. u nakladničkoj kući „Disput“, Zagreb, prijevod Andrea Milanko.

Stoga njegova analiza rečenica i iskaza nikad ne isključuje konkretnu situaciju u kojoj su neka rečenica ili iskaz dani, nego ih uvijek promatra u konkretnom kontekstu, što će se pokazati presudnim i za ova razlikovanja. Za njega ne postoji izvankontekstualna, apstraktna rečenica. To bi bio eventualno samo metodički (apstraktni) konstrukt, dok u stvarnom jeziku (govoru) uvijek zatičemo konkretne, kontekstualno bitno određene rečenice. Dapače, kontekstualnost rečenica neodvojiva je od nijednoga područja jezika, kako ih je pojednostavljeno podijelio Morris na sintaksu, semantiku i pragmatiku. Osobito se u djelima kasnoga Wittgensteina jasno vidi povezanost semantike s kontekstualnošću, odnosno s pragmatikom u širem smislu, i to unatoč tomu što je semantika uvijek nastojala ostati odvojena od konteksta i promatrati sam objekt kao takav. Ali to se sve češće pokazivalo manjkavim, jer je očito da – iako rečenice imaju određeno značenje i uzete izvan konteksta – bez konteksta ipak nema preciznoga značenja nijednog iskaza, bez konteksta teško je govoriti o preciznom sadržaju ne samo deiktičkih izraza (poput „ja“, „sada“, „ovdje“ i sl. koji mogu značiti posve različite stvari), nego čak i običnih svakodnevnih rečenica.

Konstativi i performativi

Za razliku od uvriježenoga mišljenja, Austin polazi od toga kako zapravo postoje brojni iskazi koji, iako nisu niti istiniti niti neistiniti, nipošto nisu besmisleni, – kako bi to trebalo biti prema tada općeprihvaćenom shvaćanju među filozofima jezika. U to vrijeme, naime, vrijedilo je nekoliko osnovnih kriterija smislenosti, a jedan od ključnih svakako je bio da iskaz mora biti istinit ili neistinit (tj. imati istinosnu vrijednost) da bi se uopće moglo govoriti o njegovoj smislenosti.⁴¹ Dapače, sve filozofsko-jezične rasprave neko su se vrijeme vrtjele upravo oko toga pitanja, tako da nimalo ne čudi što Austin čak govori o „fetišizmu“ „istinito – neistinito“⁴². U razdoblju (logičkog) pozitivizma može se reći da je općeprihvaćena bila korespondencijska teorija istine, tj. – tradicionalnim terminima rečeno – istine kao „adequatio rei et intellectus“ i to prvenstveno u inačici „adequatio intellectus ad rem“.⁴³ U tom svjetlu valja promatrati primjerice i Wittgensteinov Traktat, pa ne čudi da su ga članovi Bečkog kruga prepoznavali kao eminentni izraz njihovih vlastitih shvaćanja. Rečenice su preslike činjenica, odnosno stanja stvari. Svijet kao cjelina sastoji se od činjenica i stanja stvari, a jezik od sveukupnosti svih rečenica. Naravno da se tu imalo na umu prvenstveno izjavne rečenice, dok su druge uglavnom zanemarene. A istinitost se imala utvrditi verifikacijom, tj. provjerom činjenica na koje se dotične rečenice referiraju (referencijska teorija značenja u najjednostavnijem obliku).

Za razliku od tog smjera istraživanja jezika Austin je primijetio da se istraživanje jezika, kao ni vrijednost iskaza nipošto ne mogu svesti samo na pitanje istinosne vrijednosti. To je jasno primjerice već pri promatranju molitava, imperativa, uzvika i sličnih iskaza, koji se na nikakav način ne podudaraju sa zbiljom, a ipak nisu besmisleni. Kad se nekomu kaže npr.: „Zatvori pro-

⁴¹ Druga dva važna kriterija uz ovaj bili su svakako da se iskaz može razumjeti te da se uz njegovu istinosnu vrijednost moraju moći navesti i uvjeti njegove verifikacije (ili falsifikacije), tj. metoda kako se može provjeriti je li dotični iskaz istinit ili neistinit. Naravno da se na umu imalo prvenstveno izjavne rečenice, odnosno rečenice koje nešto opisuju.

⁴² Lycan navodi kako se Austin naveliko žalio da su filozofi opsjednuti „istinito-neistinito fetišom“, da su zavedeni idejom kako je istinosna vrijednost jedino što je bitno u jeziku. (Usp. William G. Lycan, *Filozofija jezika. Suveren uvod*, prev. D. Dožudić, Hrvatski studiji, Zagreb 2011., str. 186.)

⁴³ Zanimljivo je kako se kasnije kod J. Searla (Austinov učenik) javlja čak i simboličko označavanje ove općeprihvaćene teorije istine i to jednom – po našem mišljenju – sukladno onomu što se tradicionalno nazivalo „adequatio intellectus ad rem“, tj. kao „podudaranje intelekta (ovdje: jezika) sa stvarima“, što Searle označava znakom „↓“, a drugi put „adequatio rei ad intellectum“, tj. kao „podudaranje stvari/svijeta s intelektom „↑“. On dapače rabi termin „prilagodba...“, što daje dodatni jezično-epistemološki prizvuk ovoj teoriji.

zor!“ ili „Zatvori prozor, molim te!“, tu nema riječi o podudaranju sa zbiljom, a iskaz je ipak vrlo smislen, i štoviše ima svoje jasno značenje.

No, kao primjere iznimno važnih i vrlo čestih iskaza koji očito nisu nikakve besmislice, iako nisu niti istiniti niti neistiniti, Austin navodi pogotovo krštenje/imenovanje broda, oporuku, ženidbu, okladu i sl. Tako, kad netko u danim okolnostima kaže „Krstim ovaj brod imenom *Kraljica Elizabeta*“, ta rečenica nije niti istinita niti neistinita, a ipak ima određeno značenje (smisao). Štoviše, tom se rečenicom zapravo nešto čini, ona ima određene stvarne, konkretne i pravne posljedice – daje se ime brodu, kako će se on od tada (i službeno pravovaljano) nadalje nazivati. Ili slično pak pri obredu vjenčanja, kad izricanjem određenih riječi dvoje stupaju u brak sa svim društveno-pravnim posljedicama. Takvim iskazima ništa se ne opisuje, nego se nešto čini: daje se ime brodu, sklapa se brak, daje se oporuka ili sl. Austina zapravo čudi kako pravnici nisu već odavno uočili da se njihov, pravni jezik (zakoni, pravilnici, izricanje presude i sl.) uopće ne referira na činjenice, tj. ne opisuje neko stanje stvari nego zapravo ima ovu drugu dimenziju, njime se nešto čini, propisuje, mijenja... (usp. str. 3.) Iskaze kojima se nešto čini Austin naziva *performativima* (od engl. glagola *perform* u značenju *izvoditi, provoditi, činiti*) te ih suprotstavlja iskazima kojima se nešto samo konstatira, a koje on naziva *konstativima*. Konstativima se nešto utvrđuje, opisuje, konstatira, primjerice „Pada kiša.“ pa kao takvi mogu biti upravo istiniti ili neistiniti. Za razliku od njih, performativima se nešto čini, pa oni ne mogu biti istiniti ili neistiniti, ali zato mogu uspjeti ili neuspjeti. Tako primjerice iskaz: „Obećavam da ću sutra doći.“ nije istinit niti neistinit, ali može uspjeti ili neuspjeti ovisno o nekoliko različitih uvjeta. Austin razvrstava te uvjete u nekoliko kategorija. U prvu kategoriju spadaju svakako uvjeti s obzirom na postojanje, primjenu i provedbu prikladne konvencije. Austin ih navodi ovako:

„A. 1 Mora postojati prihvaćena konvencionalna procedura koja ima neki konvencionalan učinak, da ta procedura uključuje to da neke osobe izriču neke riječi u nekim okolnostima, i nadalje; A. 2 da u danom slučaju te pojedine osobe i okolnosti moraju biti prikladne da bi se prizvala pojedina prizvana procedura.“ (Str. 11.)

Drugu vrstu uvjeta on razvrstava pod B, a i dalje se odnose na proceduru, ali sad na provedbu procedure. Tako B. 1 „Svi sudionici tu proceduru moraju izvršiti i ispravno i B. 2 u cijelosti“. (Str. 11.)

Za razliku od ove vrste uvjeta (A i B) koje se odnose na postojanje procedure, njezinu primjenu i provedbu, Austin uvodi i drugačiju kategoriju uvjeta koje onda, kako bi se vidjela velika razlika u odnosu na A i B (latinička slova), označava grčkim slovom Γ (gama). Tu se radi o unutarnjem stavu (iskrenost) i daljnjem ponašanju u skladu s onim što je provedeno u proceduri (dosljednost), pa Austin u Γ . 1 kaže kako „osoba koja sudjeluje i tako priziva proceduru, mora doista imati te misli ili osjećaje, a sudionici moraju imati namjeru tako se i vladati, i nadalje Γ . 2 doista se nakon toga moraju tako i vladati.“ (Str. 11) Ako se ne ispune uvjeti pod Γ , onda se govori o zloporabama (bilo zbog neiskrenosti sudionika, bilo zbog nedosljednosti provedbe izvršenoga), a kad se radi o neispunjavanju uvjeta pod A i B, Austin onda govori o promašajima, i to bilo stoga što ne postoji prikladna procedura (primjerice: „Razvodim se od tebe!“ kao čin koji bi bio dovoljan za razvod braka; ili: „Vrijeđam/ogovaram te!“ za ogovaranje i sl.) ili stoga što procedura nije ispravno primijenjena (netko nema ovlasti, ili je osoba već u braku, ili sl.) ili pak što postoje određene zapreke i mane za provedbu čina.

Nakon postavljanja tako paradigmatičkih primjera performativa (poput iskaza za sklapanje ženidbe, krštavanje broda, oklade i sl.) Austin pokušava donijeti gramatičke i leksičke kriterije po kojima bi se nedvojbeno vidjelo da se u danom slučaju radi o performativu. No, taj pokušaj se pokazuje iznimno tvrdim orahom, do te mjere da Austin na koncu mora kompletno revidirati

ovu cjelovitu teoriju podjele iskaza na konstative i performative, jer će uvidjeti kako zapravo ne postoje strogi niti gramatički niti leksički kriteriji prema kojima bi se moglo biti sigurnim kad se radi o performativima, a kad samo o konstativima, ali i još više što svi iskazi zapravo sadrže u sebi određene elemente „performativnosti“, pa je ovako stroga podjela zapravo neodrživa.

Pri pokušaju utvrđivanja **gramatičkih kriterija** Austin uvida da se većina „eksplicitnih“ (što znači da onda postoje i ne-eksplicitni, tj. *implicitni*, odnosno „primarni“) performativa pojavljuje upravo u formi 1. lica prezenta indikativa aktiva: „Uzimam“ (za ženu...), „Imenujem/Krstim...“, „Kladim se“ itd. Drugi gramatički oblik, više služben, jest onaj: „Ovim putem...“, kao primjerice u iskazu „Ovim putem opunomoćeni ste platiti...“ (str. 42). Međutim, Austin vidi da postoje i brojni drugi performativi koji nemaju ovu ni prvu ni drugu gramatičku formu, ali i da se većina ovih eksplicitnih performativa zapravo lako može prevesti u neeksplicitne performative. Tako primjerice umjesto „Obećavam da ću biti ondje“ možemo reći „Bit ću ondje“, a da smisao i performativnost iskaza ostaju sačuvani. Ili pak umjesto eksplicitnog performativa: „Ja vas pozdravljam...“, češće susrećemo implicitni „Dobar dan!“ ili neki drugi pozdrav. Dakle, u kojima nema ove nijedne eksplicitno performativne gramatičke forme.⁴⁴ Sljedeći je problem što nisu svi iskazi u 1. licu indikativa prezenta aktiva odmah i performativi. Npr. „Okopavam vrt.“, „Ulazim u kuću.“ i sl. Osim toga čini se kako neki iskazi mogu po sebi biti i konstativi i performativi, što-više ponekad kao da uživaju u neodređenosti, u ambigvitetu između ta dva pola. Promotrimo primjerice iskaz „Žao mi je“ izrečen pošto npr. nekomu slučajno stanemo na nogu ili sl. Taj iskaz može tada biti performativ u smislu konvencionalnoga iskaza kojim se nekomu iskazuje isprika, ali može biti i konstativ kojim se opisuju osjećaji (žalost ili sažaljenje) koje možda pri tomu zaista (u sebi) osjećamo. Ili pak iskaz „Sjednica je otvorena!“ kad ga izrekne predsjedavajući. Taj iskaz tada može biti konstatacija da je sjednica otvorena (konstativnost toga iskaza još je očitija ako zamislimo da ga izriče novinar koji izvještava s nekog događaja gdje upravo započinje sjednica), ali može biti i performativ kojim se sjednica otvara (može se prevesti primjerice u iskaz: „Ovim sjednicu proglašavam otvorenom!“ ili: „Ovim otvaram sjednicu“, ili još jednostavniji performativ: „Otvaram sjednicu!“) No, na koncu, svakako valja dodati i to kako čak i same tvrdnje mogu biti performativi. Kad primjerice netko kaže: „Tvrđim da...“, onda se time nešto i čini, naime, nešto se tvrdi. Austin to jasno pokazuje navodeći jednu uobičajenu rečenicu, a u kojoj je tvrđenje stavljeno upravo na istu razinu s uobičajenim eksplicitnim performativnim glagolima: „U kazivanju da kiši nisam se ni kladio, ni dokazivao, ni upozoravao, samo sam to tvrdio kao činjenicu.“ (Str. 96.) Tu je tvrdnja postavljena na istu razinu s izrazito performativnim glagolima, iz čega je posve očito kako se tvrdnja također doživljava kao performativ.

Austin stoga zaključuje kako zapravo vrlo rijetko imamo posla s pravim, eksplicitnim performativima, dok se neprestano susrećemo s implicitnim (primarnim) performativima. A da bismo bili posve sigurni radi li se tu o konstativima ili o performativima, ne postoji nikakav izvanjski kriterij (niti leksički niti gramatički), nego to možemo znati jedino ako uzmemo u obzir čitavi kontekst, uključujući i neverbalne kriterije kao što su intonacija, gestikulacija i sl. Osim toga, pokazuje se kako i konstativni iskazi mogu uspjeti ili ne uspjeti, mogu biti ništavni, neiskreni itd. Primjerice, iskaz „Ivanova djeca su ćelava“, kad Ivan uopće nema djecu, je ništavan (čime

⁴⁴ „Time smo došli u pat-poziciju oko bilo kojeg *jedinstvenog i jednostavnog* gramatičkog ili leksičkog kriterija.“ (Str. 43.) „Istaknuli smo da nipošto ne postoji jedan jedini kriterij tog tipa i da vrlo vjerojatno nije moguće izložiti čak ni popis svih mogućih kriterija; nadalje, oni nipošto ne bi razlučili performative od konstativa jer vrlo je uobičajeno da se *ista* rečenica u različitim prigodama iskazivanja upotrebljava na *oba* načina, i na performativni i na konstativni.“ (Str. 49.)

Austin vrlo vješto rješava Russellov problem „današnjega ćelavoga kralja Francuske“).⁴⁵ Ili kad netko kaže: „Mačka je na prostirci“, a da pri tomu ne vjeruje da je ona na prostirci, očito se radi o neiskrenosti. (Str. 36.) Tako, dakle, i konstativni iskazi mogu ne uspjeti, dok performativni s druge strane moraju u određenoj mjeri također odgovarati zbilji na koju referiraju (biti istiniti bar u nekim dijelovima). Austin također pokazuje kako i konstativni iskazi mogu imati djelatni karakter poput performativa. Recimo, iskaz: „Vi ste stari partizan!“ može biti samo konstativ kojim se opisuje određena činjenica da je netko stari partizan te u tom slučaju taj iskaz može biti istinit ili neistinit, ali može biti i performativ, ukoliko je zapravo riječ o uvredi, ogovaranju, pohvali ili sl. A znati o čemu se zapravo radi možemo jedino iz sveukupnoga konteksta.

Lokucija, ilokucija, perlokucija

Nakon uočavanja tih i sličnih problema, a osobito uvidjevši da svi iskazi mogu zapravo biti performativni (ono što ih razlikuje jesu zapravo vid, tj. namjera, okolnosti, kontekst... pod kojim se nešto izriče), Austin kreće u novi pokušaj sistematiziranja svojih ideja o ovoj problematici. Središnja misao u tom drugom dijelu jest razlikovanje snage iskaza, odnosno razlikovanje jezičnih čina *lokucije*, *ilokucije* i *perlokucije*. Lokucija jest zapravo značenjski vid bilo kojeg iskaza. Kao takva uključuje fonetički čin (izricanje određenih zvukova), fatički (pripada nekom leksiku i sukladan je s dotičnom gramatikom) te retički čin (ima značenje). (Usp. str. 67.) Ilokucija jest vid djelovanja, tj. što se zapravo čini produciranjem dotičnoga iskaza: prijeti, obećava, ohrabruje, upozorava, imenuje, kladi, tvrdi itd. A perlokucija jest sam efekt, rezultat koji se postiže dotičnim iskazom: netko mijenja svoj dotadašnji stav, kupuje nešto, raduje se, bježi i sl.

Da bi bilo jasnije o čemu se radi, donosimo jedan Austinov primjer (str. 74):

„Čin (A) ili *lokucija*

Rekao mi je „Ne možeš to učiniti“.

Čin (B) ili *ilokucija*

Protivio se tomu da ja to učinim.

Čin (C.a) ili *perlokucija*

Spriječio me, obuzdao me.

Čin (C.b)

Zaustavio me, prizvao me pameti itd.

Dodijavao mi je.“

.....

⁴⁵ Austin se nekoliko puta navraća na tu tematiku i tvrdi kako je najbolje reći da je takav iskaz u kojemu nedostaje referencija zapravo ništavan, a ne besmislen i sl. „A sada razmotrimo pretpostavku – što reći o tvrdnji ‘Sva su Johnova djeca ćelava’ izrečenoj ako John nema djece? Sad se obično kaže da tvrdnja *nije* neistinita zato što joj manjka referencija; referencija je nužna i za istinitost i za neistinitost. (Je li onda tvrdnja neznačenjska? U svim smislovima nije; nije, poput ‘neznačenjske rečenice’ negramatična, nedovršena, zbrda-zdola itd.) Ljudi kažu ‘takvu pitanju nema mjesta’. Ja ću reći: ‘iskaz je ništavan’.“ (str. 36-37.) Ili pak na drugom mjestu gdje navodi eksplicite Russellovim riječima postavljen problem pa se na nj osvrće: „Ako na primjer netko ustanovi da je sadašnji kralj Francuske ćelav, za taj slučaj neki kažu da u danim okolnostima ‘pitanje je li ćelav ne nameće se’, ali bolje je reći da je tobožnja tvrdnja ništavna i isprazna, upravo onako kao kad kažem da vam nešto prodajem, ali mi to ne pripada ili (jer je izgorjelo) više ne postoji. Ugovori su često ništavni upravo zato što predmeti koje uglavljaju ne postoje, što uključuje prekid referencije.“ (str. 98)

Austin potom sumira još jednom ovako:

„Prvo smo razabrali skupinu stvari koje činimo u kazivanju nečega koje smo sve skupa saželi rekavši da izvodimo *lokucijski čin*, koji je ugrubo ekvivalentan izricanju neke rečenice s nekim smislom i referencijom, a to je pak ugrubo ekvivalentno ‘značenju’ u tradicionalnom smislu. Drugo, rekli smo također da izvodimo *ilokucijske čine*⁴⁶ poput obavještanja, naređivanja, upozoravanja, jamčenja itd., tj. iskaze koji imaju neku (konvencionalnu) snagu. Treće, možemo također izvoditi *perlokucijske čine* – to je ono do čega dovodimo ili što postižemo s kazivanjem nečeg, poput privoljavanja, uvjeravanja, odvrćanja, pa čak i, recimo, iznenađivanja ili obmanjivanja.“ (Str. 79.)⁴⁷

Ova se razdioba može primijeniti na svaku rečenicu te se ista, uzevši u obzir i dati kontekst, može tek tada cjelovito sagledati pod svim svojim vidovima. Iako i tada ostaje neka neodređenost.

Uzmimo za primjer iskaz: „Pada kiša.“ Ta rečenica ima svoje značenje i gramatičku strukturu. Razumiju je svi govornici hrvatskoga jezika. Lako se može utvrditi je li istinita ili neistinita. No, ona može također biti upozorenje ili molba nekome da se, recimo, makne s kiše, ili pak da zatvori prozor ili da unese nešto u kuću ili sl., pa je tada promatramo pod vidom ilokucije. I, ako slušač zbog toga što smo mu rekli, nešto i učini, primjerice makne se s kiše ili zatvori prozor, tu se očituje perlokucijski vid toga iskaza.

Austin, naravno, donosi i brojna druga pojašnjenja, ali i probleme kako za ovu teoriju tako i za ranije inačice, obrazlažući neprestano korak po korak dobre i loše strane, održivost i neodrživost pojedinih postavaka. I pred kraj svakako daje do znanja kako je svjestan da je i ovaj pokušaj distingviranja jezičnih čina zapravo također apstrakcija, jer „općenito je lokucijski čin, baš kao i ilokucijski samo apstrakcija – svaki je pravi govorni čin i jedno i drugo“ (str. 104.). Ta apstrakcija, dakako, ima svoj smisao, a to je ukazivanje na neke bitne elemente u jeziku, odnosno na neke druge vidove jezične djelatnosti kojih redovito nismo dovoljno svjesni, a čiji zaborav dovodi do značajnih također filozofskih problema. Austin, dakle, razlikuje čin *kazivanja* od čina *u kazivanju* nečega i od onoga što se čini *s kazivanjem* nečega. Čin *kazivanja* jest lokucijska uporaba,

⁴⁶ Uvodno sam u bilješci br. 2. napomenuo da rabim hrvatski prijevod Austinove knjige, ali uz određene prilagodbe. To se poglavito odnosi na neprihvatljivost duge množine „činovi“ za ovaj sadržaj koji Austin ima na umu („speechact“). Za taj sadržaj u hrvatskomu je standardna kratka množina „čini“, a izvrsna argumentacija za to sažeto je izložena u jezičnom savjetniku Zlatka Vidulića („Jezik za uho“). Savjet pod naslovom *Samo čini zaslužuju činove*: „Kad misli se na djela, čine nečije, / ne vjerujem da itko igdje naći će / da spominju se pritom činovi. / I pravni jezik, mislim čine navodi, a to je jezik jamačno i crkveni. / No duga se množina čuje inače / kad netko činima je steko činove, / a činove također ima predstava, / jer činovi su njeni veći dijelovi.“ (Zlatko Vidulić, *Jezik za uho*, Zagreb 2014, str. 133s.)

S tim u svezi bilo bi zanimljivo dodati Austinovu misao kako jezik zapravo sebi nikada, ili gotovo nikada ne dopušta luksuz tzv. „sinonima“, tj. postojanja dviju različitih riječi za jednu identičnu funkciju, nego uvijek treba polaziti od toga da jezične razlike odražavaju razlike u fenomenima. Otkrivanjem jezičnih razlika dolazi se i na trag razlikama među stvarima (prema: P. Stemmer, nav. dj., str. 410.) pa to treba imati na umu i ovdje, jer diferenciranje tih dvaju termina (različitih množina) u hrvatskomu jeziku očito nije slučajnost nego je plod dugotrajne pravne, teološke, društvene i druge uporabe.

⁴⁷ Austin dodaje: „Tu imamo dakle tri, ako ne i više, različita smisla ili dimenzije ‘upotrebe rečenice’ ili ‘upotrebe jezika’ (a postoje i druge, dakako).“ Svim poznavateljima filozofsko-jezične tradicije jasno je kako ta rečenica pokazuje veliku sličnost upravo s L. Wittgensteinom koji u kasnoj fazi (vrijeme poučavanja u Cambridgeu) zastupa upravo višestruke mogućnosti uporabe jezika i rečenica, te u tom kontekstu govori o bezbrojnim „jezičnim igrama“. Uz kasnog Wittgensteina (u Cambridgeu) kao začetnika glavni predstavnici tzv. *Ordinary language philosophy* (filozofija običnoga, svakodnevnoga jezika, za razliku od filozofije *idealnoga* jezika) jesu zapravo istaknuti filozofi na Oxfordu sredinom dvadesetoga stoljeća: Gilbert Ryle, Peter Strawson i John L. Austin, zbog čega se taj pokret katkad naziva i *Oxfordska škola* ili *Oxfordska filozofija*.

radi se o pitanju značenja samog iskaza kao takvog i u danom kontekstu, dok je izvedba čina u *kazivanju* zapravo ilokucijska snaga. On smatra da su mnogi problemi nastali upravo stoga što se filozofi prema problemima odnose kao „prema problemima ‘lokucijske upotrebe‘“, odnosno da i do same „deskripcijske zablude“ dolazi kad se pomiješaju te dvije vrste jezične uporabe (usp. str. 73.). Dakle, miješanje lokucijske i ilokucijske snage nekog iskaza, zapravo znači miješanje njegova („apstraktnog“) značenja i toga kako zapravo valja shvatiti određeni iskaz u konkretnoj situaciji, a što je nekada eksplicitno navedeno (kod eksplicitnih performativa, najčešće u uobičajenom performativnom gramatičkom i leksičkom obliku), a ponekad se tek mora zaključiti iz šireg smisla, jer se radi o neeksplicitnim, primarnim performativima.⁴⁸

Austin na koncu još jednom pokušava ponuditi leksički kriterij, odnosno izdvaja i razvrstava neke (pod ovim vidom značajnije) glagole ovisno o njihovoj ilokucijskoj snazi, iako je svjestan da je svaki takav popis uvijek nepotpun, ali smatra da i kao takav može poslužiti određenoj svrsi.

Nakon Austinove smrti (1960.) teorijom jezičnih čina u različitim smjerovima daljnjeg razvoja bavilo se podosta poznatih filozofskih imena (primjerice P. Grice, D. Bennett, S. Schiffer, P. F. Strawson, Derrida...), ali svakako najznačajniji je pomak učinio J. R. Searle, čija je knjiga *Speech Acts* (objavljena 1969.) postala klasikom moderne filozofije jezika, a iznimno je značajna također njegova zbirka eseja iz 1979.

Vratimo se zaključno nekim jednostavnim rečenicama kao primjerice: „Pada kiša.“ Austin je ukazao na to da ovakav tip rečenica nema samo istinosnu vrijednost (lokucija, značenjski vid), nego da također ima ilokucijsku i performativnu snagu. Kao ilokucijsku snagu toga čina ovdje možemo zamisliti da je to upozorenje („Pazi da se ne prehladiš!“ ili sl.), molba (nekome da se makne s kiše)... Unutar, i jedino unutar stvarnog konteksta jasno se pokazuje što je time zapravo mišljeno. Dakle, čak i kad je riječ o tako jednostavnim rečenicama, i koje naoko imaju samo istinosnu vrijednost, može ih se istodobno gledati pod vrlo različitim vidovima, i dapače, mogu služiti različitim funkcijama te posljedično postići različite učinke.

Zaključno ovdje, međutim, želimo još malo raščistiti pojmove koji se pojavljuju donekle izmiješano. Sporan je očito pojam *uporabe*, odnosno jezične prakse, a što u lingvistici zapravo istražuje posebna grana, tzv. (lingvistička) „pragmatika“. No, iz svega ovdje navedenog postalo je jasno kako se taj termin zapravo rabi preširoko te obuhvaća i pitanje pobližeg određivanja značenja u kontekstu, kao i uporabe u ovom smislu što se jezikom zapravo čini. Stoga nam se čini vrlo korisnim primijeniti razlikovanje „semantičke pragmatike“ od „pragmatičke pragmatike“ koje je predložio Cresswell (1979.). „Semantička se pragmatika bavi onim elementima u smislu propozicijskog sadržaja koji jednostavno ovise o kontekstu. Ona je disciplina koja nam kaže kako je propozicijski sadržaj određen kontekstualnim odlikama.“ (Lycan 173.) Njezin glavni zadatak zapravo je dokidanje višeznačnosti. Budući da svi govornici nekog jezika uglavnom znaju što ugrubo znači neka rečenica, potreban je uvijek kontekst što dotična rečenica točno znači u konkretnom slučaju.⁴⁹ Još bi možda bilo preciznije govoriti o intenziji, o sadržaju te rečenice. Problem je dakako najveći kad su u pitanju deiktički izrazi poput (ja, moj, sada, ondje itd.), a za

⁴⁸ Austin dodaje zanimljivo zapažanje da je povijesno gledano, tj. s gledišta evolucije jezika „eksplicitni performativ zacijelo kasniji razvoj od nekih primarnijih iskaza, od kojih su mnogi barem već implicitni performativi“. Navođenjem eksplicitnog dodatka (npr. „obećavam“) izraz poprima jasnoću i razjašnjava kako ga se točno treba shvatiti (za razliku primjerice od izraza „ja ću...“). „Preciznost u jeziku razjašnjava što je rečeno, odnosno *značenje*, a eksplicitnost, u našem smislu, razjašnjava *snagu* iskazâ ili ‘kako ga valja shvatiti’“. (Usp. Austin, str. 52-53.)

⁴⁹ Tom tematikom se – što smo već prikazali – dosta bavio „kasni“ Wittgenstein govoreći o bezbrojnim načinima uporabe jezika te o jezičnim igrama koje se pri tom igraju, a koje zapravo variraju od konteksta do konteksta, od situacije do situacije. Izučavanje tih faktora kontekstualnosti bavili su se također Davidson, Burge, Harman i dr.

koje je posve očito da imaju različit sadržaj ovisno o tomu tko izgovara rečenicu, kad točno, gdje itd. No, u konačnici svaka rečenica može biti višeznačna, pa joj je potrebno preciziranje značenja u samoj uporabi, odnosno u kontekstu u kojem se pojavljuje. A svakako dobro posluži i eksplicitno preciziranje pogotovo ovih dodatno višeznačnih elemenata u jeziku.

Zamislimo primjerice da negdje na listu papire nađemo napisano rečenicu: „Pada kiša.“ Što to sve može značiti osim toga što zaista znači da pada kiša? Možda je to bio početak neke pjesme koja aludira na nutarnje osjećaje pisca, a ne na stvarnu kišu. Možda je bio neki tajni kôd, šifra, tako da rečenica „Pada kiša.“ znači nešto posve drugo, a namijenjena je bila nekome tko zna otčitati i ispravno razumjeti upravo taj kôd. Možda sad ne pada kiša, pa ta rečenica više nije istinita, ali je u trenutku pisanja bila istinita; ili obratno itd. I, dok nam je značenje mnogih rečenica često po sebi poznato i jasno, iz ovih jednostavnih primjera može se vidjeti kako čak i to ne mora biti onako kako se nama čini, jer je za jezik kontekst i namjera govornika itekako bitan element. Što je govornik točno htio reći, i u kojem kontekstu se realizirao neki iskaz, to bitno utječe i na značenje, a naravno i na ilokucijsku snagu određenoga iskaza.

S druge pak strane, pragmatička pragmatika, bavila bi se upravo ovim pitanjima koja tematizira poglavito Austin, dakle, što se zapravo čini, odnosno što se postiže određenim jezičnim iskazima.

Iz svega ovoga još jednom je jasno kako je i pitanje značenja, tj. propozicijskoga sadržaja (semantika) jednako kao i strogo pragmatička pitanja jezičnih čina (performativnosti, ilokucijske snage) nerazdvojivo od konteksta u kojemu uvijek poprima svoje konačno mjesto i pravi smisao.

WILLARD VAN ORMAN QUINE

QUINE (1908. – 2000.) je u filozofskoj javnosti postao poznat studijom „Dvije dogme empirizma“ (1951.) kojom je praktički zadao konačni udarac analitičkoj filozofiji jezika pokazujući među ostalim da se iskazi o svijetu (iskazi prirodnih znanosti) i ne razlikuju baš tako jasno od iskaza jezične (filozofske) analize tih istih iskaza, odnosno da se zapravo ne može jasno razlikovati znanje o značenju od znanja o svijetu.

U svojem pristupu filozofskim pitanjima Quine zastupa semantički i epistemološki holizam (od grč. *holos* – čitav, cio; stajalište prema kojemu se sve individualne pojave, predmeti i sl. uvijek trebaju promatrati u kontekstu cjeline, gdje zapravo i dobivaju svoje pravo mjesto i značenje).⁵⁰ Time se ujedno i proširuje načelo kontekstualnosti, načelo prema kojemu riječi, rečenice, ali i sve druge pojave svoju poziciju stječu tek u užem ili širem kontekstu u kojemu se pojavljuju.

Stoga po Quineu neki iskaz ne dobiva značenje izolirano, nego tek iz cjeline jezika (*holos*). Dakle, kad reknemo bilo koju rečenicu, da bismo nju razumjeli, moramo istodobno uključiti čitav niz implicitnih sadržaja, a kojih redovito uopće nismo svjesni niti ih (osim eventualno vrlo rijetko) dovodimo u pitanje. To se odnosi čak i na empirijske (opažajne) rečenice, koje se također uvijek razabiru tek na podlozi cjeline iskaza (*universe of discourse*). Iskazi o svijetu ugniježđeni su u čitavu mrežu empirijskih i logičkih rečenica. A čak niti logičke (ni matematičke) rečenice nisu nepromjenjive, ne nalaze se izvan te mreže, ali ih zbog pragmatičkih razloga revidiramo samo vrlo rijetko.⁵¹

Stoga istina (ili neistina) neke rečenice nastaje samo iz cjeline jedne teorije.⁵² Odnosno, ne može se svaki (smisleni) pojedinačni iskaz o izvanjskom svijetu empirijski verificirati/falsificirati, tj. svesti se na jezik osjetilnih podataka (usp. tzv. „protokolarnе rečenice“).

Kao posljedice toga može se navesti da zapravo a) ne postoji samo jedna jedina moguća ili jedina korektna definicija istine; b) ako neko promatranje stoji u proturječju s nekom teorijom,

.....

⁵⁰ Prema holizmu „pojedinačno vjerovanje opravdano je ako je u skladu s cjelinom ostalih vjerovanja. Glavno mjerilo spoznajne opravdanosti jest usklađenost, koherentnost mreže vjerovanja. Radikalni holizam tvrdi da za opravdanje svakoga pojedinačnog vjerovanja moramo pregledati doslovno *sua* ostala vjerovanja. Umjereni holizam zadovoljava se manjim cjelinama: na primjer vjerovanje o psu opravdava se mrežom vjerovanja o životinjama (tematski udaljena vjerovanja, na primjer o glazbi ili politici, ne ulaze ovdje u raspravu i smijemo ih zanemariti).“ (N. Mišćević, *Quineova filozofska revolucija*, u: Quine, *Riječ i predmet*, str. XIX-XX.)

⁵¹ Istu misao zapravo izriče i Wittgenstein na jednom mjestu, ali rabeći sliku rijeke i korita rijeke. Tako u djelu *O izvjesnosti* (Über Gewissheit) doslovce stoji: „96. Moglo bi se zamisliti da su se neke rečenice ukrutile od oblika iskustvenih rečenica te da su funkcionirale kao korito za neukrućene, tekuće iskustvene rečenice; i da se ovaj odnos s vremenom mijenjao ako bi se tekuće rečenice ukrutile, a krute postale tekuće.“ Ili paragraf 98. „No, kad bi netko rekao: ‘I logika je, dakle, iskustvena znanost’, on ne bi bio u pravu. Ali ovo je točno da se ista rečenica jednom može tretirati kao ona koju treba provjeriti polazeći od iskustva, a jednom kao pravilo provjeravanja. 99. Da, obala one rijeke sastoji se dijelom od tvrdog stijena, koje nije podređeno nikakvoj ili pak nekoj nezamjetljivoj promjeni, a dijelom od pijeska koji se sad ovamo sad onamo ispire ili taloži.“

⁵² Npr. rečenica „Ovaj čovjek dobro gađa.“, ako je izričemo primjerice dok vidimo nekog prolaznika na ulici, pretpostavlja čitav niz stvari: „Prošli podražaji koji tome doprinose uključuju promatranja tog čovjeka prilikom gađanja, kao i davne zgone koje su uvježbale govornika za uporabu tih riječi. Prošle podražaje tako obično dijelom prosuđujemo kao usvajanje jezika, a dijelom kao usvajanje popratnih informacija.“ (Quine, *Riječ i predmet*, str. 30.) I tek na temelju svega toga, i jezičnih i općih pretpostavaka i ranijih iskustava i spoznaja, izričemo (razumijemo, ili prosuđujemo) tu konkretnu rečenicu.

postoji više mogućnosti za promjenu te teorije da ona ponovno bude u skladu s tim promatranjima (*Duhem-Quineova teza*).

Quine će ove svoje postavke, koje se zapravo više odnose na epistemološka pitanja te na pitanja postavljanja (i valjanosti) znanstvenih teorija, pokazati do u detalje na jednom zanimljivom jezičnom (hipotetskom) primjeru, na primjeru tzv. „radikalnoga prevođenja“. Pod „radikalnim prevođenjem“ misli se na prvo prevođenje iz nekoga do tada posve nepoznatoga jezika. Dakle, jedna jedva moguća situacija u kojoj bi neki lingvist istraživač došao u neko, jezično posve nepoznato pleme i htio načiniti prvi priručnik za prevođenje (rječnik). I pri tom nema nikakve pomoći, niti od nekoga tko bi već znao taj jezik (i mogao služiti kao tumač), niti postoji ikakav raniji „rječnik“ koji bi mogao služiti kao kakva baza za prevođenje. Lingvist je stoga osuđen isključivo na vlastitu procjenu što bi nešto trebalo značiti, a kao pomoć služiti će mu razni konteksti i situacije te pokušaji očitavanja gesta, mimike, osjećaja i sl. na licima domorodaca.

Quine zapravo želi pokazati da takav istraživač (lingvist) ne može biti nikada posve siguran čak niti u značenje opazajnih (ili još preciznije: podražajnih) rečenica, a što se više udaljava od konkretnih situacija, to se sigurnost interpretacije drastično smanjuje, zbog čega se lako može dogoditi da dvojica (ili više) različitih istraživača istoga plemena (jezika) na koncu sastave međusobno različite (nekompatibilne) rječnike, iako bi svaki od njih ispravno radio i bio u skladu s dotičnim nejezičnim situacijama na koje se referira. Quine tvrdi: „priručnici za prevođenje s jednog jezika na drugi mogu se sastaviti na nepodudarne načine, od kojih je svaki spojiv s cjelokupnošću naših govornih dispozicija, mada međusobno nisu spojivi. Oni će se razilaziti na bezbrojnim mjestima navodeći kao svoj odgovarajući prijevod neke rečenice u jednom jeziku – rečenice drugog jezika čiji uzajamni odnos ne pripada ni jednoj, ma kako slaboj, prihvatljivoj vrsti ekvivalentnosti. Naravno, što su čvršće izravne veze neke rečenice s neverbalnim podražajima, to manje mogu njezini prijevođači iz različitih priručnika drastično odudarati jedan od drugog.“ (Quine, *Riječ i predmet*, str. 30.) Quine to načelo naziva „načelom neodređenosti prevođenja“.

Sam postupak Quine prikazuje ovako. Lingvist se primjerice uputi u šetnju s nekim urođenikom. Odjednom ispred njih iskoči zec. „Kad zec projuri i domorodac kaže ‘Gavagai’, lingvist će pribilježiti rečenicu ‘Zec’ (ili ‘Vidi, zec’) kao pokusni prijevod koji će podvrgnuti provjeri u sljedećim slučajevima. Lingvist će se isprva ustezati od toga da svom izvjestitelju pripisuje riječi, ako ni zbog čega drugog, a ono zbog nedostatka riječi koje bi mu pripisao. Međutim, kad god bude mogao, lingvist će odobravanje svog izvjestitelja nadomjestiti rečenicama u jeziku domorodaca, unatoč opasnosti od iskrivljavanja podataka putem sugestije. [...] Tako će lingvist pitati ‘Gavagai?’ u svakoj od niza različitih podražajnih okolnosti, svaki put pribilježivši slaže li se domorodac s tim ili ne, ili nijedno od toga.“ (Str. 32.)

Neverbalni podražaji potiču verbalna očitovanja promatranih osoba. Pažnja se usmjerava na kratka očitovanja koja se artikuliraju u nekoj ograničenoj situaciji u kojoj se nešto neočekivano mijenja (opažajne rečenice), kao npr. ova gore situacija gdje iznenada iskoči zec. Lingvist sad postavlja hipotezu prema kojoj, ako domorodac svaki put kad se pojavi neki zec (stimulira se isti podražaj), rekne „gavagai“, može se poći od toga da se izraz može prevesti sa „zec“ (ili „Vidi zeca!“). I kao provjeru, on u različitim podražajnim situacijama „pita“ „Gavagai?“ kako bi potvrdio ili osporio svoj hipotezu.

Quine u ovom kontekstu govori o podražajnom ili stimulus-značenju. Dakle, „Gavagai“ i „zec“ izriču se s obzirom na **isti podražaj** (a ne nužno na istu situaciju). Time Quine još preciznije i metodološki bolje postavlja uvjete za provođenje eksperimenta, jer isti podražaj uključuje i npr. optičku iluziju, i sliku zeca i sl., dok isključuje mogućnosti u kojima bi moglo doći do nesporazuma jer netko primjerice zbog grma ne vidi zeca, kojega mi vidimo ili sl. Ovako, reduciranjem na sam podražaj (a ne samo na moguće opažanje), stvari su metodološki još bolje osmišljene i još se više smanjuje mogućnost nesporazuma.

Quine sad govori o podražajnom značenju, jer će „domorodac pristati uz ‘Gavagai?’ pod upravo onim podražajnim okolnostima pod kojima ćemo mi, ako nas netko pita, pristati uz ‘Zec?’ , te analogno u slučaju neslaganja.“ (Str. 33.) Prema tomu, značenje ne predstavlja niti neki psihički entitet (ideja zeca) niti fizički predmet (zec), nego je navlastitost odnosa (bihevizizam) na temelju podražaja osjetilnih receptora.

Quine smatra da se radikalno prevođenje može ostvariti tek pomoću opažajnih rečenica. Tek se pomoću njih može stvoriti pristup k tuđim, nepoznatim jezicima (i teorijama!). Stoga opažajne rečenice služe kao baza i kao kontrolne točke za (znanstvene) teorije, budući da moraju udovoljiti empirijskoj provjeri. Učenje jezika, kao i provjera teorija počinje i počiva na opažajnim rečenicama. Pojam podražajnog značenja, naime, „izdvaja čist empirijski doprinos svake pojedine od mnoštva različitih izdvojenih rečenica ne obazirući se na teoriju koja ih sadrži, ne gubeći pritom čak ni ono što rečenica duguje toj teoriji. Pojam podražajnog značenja jest što se toga tiče sredstvo za istraživanje tkanja uzajamno isprepletenih rečenica, i to tako da istražujemo jednu po jednu rečenicu.“ (Str. 38.) Iz tih sveza rečenica nastaje snažno povezano tkivo koje je – prvenstveno kao cjelina – na višestruki način povezano s neverbalnim podražajima.

Međutim, ova behavioristička teorija značenja (metoda) nosi i određene probleme, jer kako lingvist može biti siguran da se kod „gavagai“ radi o zecu, a ne o nekom dijelu zeca, o stanju zeca, zečstvu ili nečemu drugom što je također podražajno jako povezano uz samoga zeca, ali ipak nije zec?

Istraživač svoj hipotetski prijevod stoga mora provjeriti na različitim mjestima, u različitim vremenima i s drugim sugovornicima da bi eliminirao moguće smetnje. No, ni tada ne postoji jamstvo da je načinjeni prijevod i točan. Stoga Quine dosljedno zaključuje: „Ne postoji nikakav očigledan kriterij po kojem bismo [...] ostavili samo značenje rečenice ‘Gavagai’ u pravom smislu – što god taj pravi smisao bio.“ (Str. 42.) Pogriješke i zablude mogu se dogoditi, i nikad ih se ne može posve isključiti.

Stoga na koncu preostaje neodređenost prijevoda, ali i neodređenost odnosa i znanstvenih teorija.

Dakle, unatoč empirijskim potvrdama, nije moguće neki prijevod potpuno osigurati. I ta neodređenost prijevoda – kao što je ranije spomenuto – ne temelji se na lošem radu istraživača lingvista, nego neka pitanja se niti ne mogu zaključiti. I to, što su rečenice dalje od podražajnih (opažajnih) rečenica, tj. što su dalje od konkretnih situacija, to je ova neodređenost veća. Stoga je moguće da se dva različita istraživača vrate s dvama nekompatibilnim priručnicima za prevođenje, iako su oba dobro radila.⁵³ Nijedan od tih dvaju priručnika ne mora biti jedini ispravan. Oba mogu biti korektna. Prema tomu, za Quinea može postojati više od jednog korektnog prijevoda.

Jednako tako, Quine govori o „ontološkoj relativnosti“, jer ne postoji direktna korelacija između jezičnih izraza i izvanjezičnih podražaja. „Podražajna sinonimnost prigodnih rečenica ‘Gavagai’ i ‘Zec’ ne jamči čak ni to da su ‘gavagai’ i ‘zec’ koekstenzivni izrazi, izrazi koji su istiniti o istim stvarima.“ (Str. 56.) Pri izrazu „gavagai“ moguće je misliti na puno toga što je povezano sa zecom iz čega proizlazi neodređenost odnosa (referencije), jer se pod tim može shvaćati neki pojedinačni objekt, ali i klasa svih zečeva, neki vremenski segment zeca, neki dijelovi ili načini ponašanja zeca itd.

.....

⁵³ „[...] jedinstvenost prijevoda besmislena. Neodređenost na koju mislim jest radikalnija. Radi se o tome da suparnički sustavi analitičkih hipoteza mogu biti u skladu sa svim govornim dispozicijama unutar svakog od jezika o kojima je riječ, a da unatoč tome nalažu, u bezbroj slučajeva, potpuno dispartne prijevode; ne puke uzajamne parafraze, već prijevode od kojih bi svaki mogao biti isključen od strane drugih prijevodnih sustava. Dva bi takva prijevoda čak mogla biti vidljivo protivna po istinosnoj vrijednosti, pod uvjetom da ne postoji nikakav podražaj koji bi podržao slaganje s jednim od njih.“ (Str. 80.)

„Tko zna, možda predmeti na koje se primjenjuje ovaj izraz [gavagai] na kraju krajeva uopće nisu zečevi, već puki stadiji ili kratki vremenski isječci zečeva? U svakom slučaju, podražajne okolnosti koje potiču slaganje s ‘Gavagai’ bile bi iste kao i za ‘Zec’. A može su predmeti na koje se primjenjuje ‘gavagai’ svi zajedno i svaki pojedince neodvojeni dijelovi zečeva; ni u tom slučaju podražajno značenje ne bi bilježilo nikakvu razliku. Kad linvist od jednakosti podražajnog značenja za ‘Gavagai’ i ‘Zec’ skoči do zaključka da je gavagai potpun i trajan zec, on jednostavno uzima zdravo za gotovo to da je domorodac dovoljno sličan nama da bi imao kratak opći izraz za zečeve, umjesto kratkog općeg izraza za stadije ili dijelove zečeva.“ (Str. 56-57.)

Quine isti model neodređenosti primjenjuje i na znanstvene teorije, te pokazuje da je odnos između znanstvenih teorija i empirijskih potvrda također neodređen. „Do onoga stupnja do kojega je radikalno prevođenje rečenica nedovoljno određeno cjelokupnošću dispozicija za jezično ponašanje, do istog su stupnja i naše vlastite teorije i vjerovanja općenito nedovoljno određeni cjelokupnošću mogućeg osjetilnog dokaznog materijala bez kraja i konca.“ (Str. 85.)

Posljedično, može se zamisliti da istodobno postoji više u sebi konzistentnih znanstvenih teorija koje se pozivaju na iste empirijske podatke, ali ih drukčije interpretiraju, tako da međusobno jedna drugu isključuju: npr. Reimannova i Euklidova geometrija. No, Quine ne forsira relativizam u jakom smislu, nego se čvrsto drži naturalizma, tj. za njega nema alternative prirodnoznanstvenom znanju, pa koliko god ono još uvijek bilo podložno promjenama paradigma.

Heideggerovo poimanje jezika

Martin Heidegger (1889. – 1976.), iako je i ranije ponekad pisao o jeziku, svoja glavna promišljanja jezika donosi u djelu „Na putu k jeziku“ (*Unterwegs zur Sprache*) (izišlo 1959.) koje je zbirka članaka i predavanja iz godina 1950. – 1959. Prvi u nizu tih članaka, naslovljen „Jezik“ (*Die Sprache*) (iz 1950.) osobito jasno pokazuje Heideggerove osnovne stavove o jeziku, kojima se distancira od do tada uobičajenoga shvaćanja jezika (a poglavito od shvaćanja jezika u analitičkoj filozofiji).

Na samom početku Heidegger se osvrće na tradicionalnu definiciju čovjeka kao bića koje „ima jezik“ (*zoon logon echon*), te je izokreće. Pristaje, doduše, da je čovjekova jezična sposobnost konstitutivna za nj, ali nije čovjek taj koji „ima jezik“, nego je naprotiv „jezik taj koji ima čovjeka“. „Jezik nije nešto što čovjek ima među drugim sposobnostima i alatima, nego nešto što ima čovjeka, i što ovako ili onako bitno utječe na njegov tubitak kao takav i određuje ga.“ (GA 39, str. 67.)

„Veli se da čovjek od prirode ima jezik. Uči se da je čovjek, za razliku od biljke i životinje, ono živo biće koje ima sposobnost govora. Ta rečenica ne znači samo da čovjek pored drugih sposobnosti posjeduje i tu – da govori. Ona hoće reći da tek jezik čini čovjeka sposobnim da bude ono živo biće koje on kao čovjek jest. Kao onaj koji govori, čovjek jest – čovjek.“ (M. Heidegger, *Na putu k jeziku*, prev. J. Brkić, Zagreb 2009., str. 9.)

Otkako postoji čovjek postoji i jezik, jer čovjek „čim se misleći ogleda u onome što jest, odmah i nailazi na jezik, da bi ga, s obzirom na ono što se od njega pokazuje, mjerodavno odredio“ (Isto, str. 9.). Tu je očit utjecaj Herdera i Humboldta, a na koje se i Heidegger izričito poziva. Osobito na Hamannovo pismo Herderu o identitetu jezika i uma (na čemu inzistira i Herder, kao što je ranije izloženo): „Um je jezik, λόγος.“ (Isto, str. 11.)

Heidegger se već na početku distancira od uobičajenoga, naslijedenoga shvaćanja jezika. Tradicionalno se jezik, naime, shvaća kao znakovni sustav, koji pomoću akustičkih glasova (*phone*) i pisma (*grama*) (usp. Aristotel) preslikava područja izvanjskoga svijeta ili mentalnoga. Jezik, nadalje, vrši službu pukog instrumentarija mišljenja (usp. Platon) koje bi moglo i bez njega. Jedina funkcija jezika jest korektno preslikavanje zbilje ili sadržaja svijesti (usp. „rani“ Wittgenstein). Dakle, jezik nipošto nije nešto u sebi samostalno, nego ima samo funkciju „reprezentiranja“. Heidegger kreće drugim putem. Za njega je ipak jezik taj koji govori (*Die Sprache spricht. – Zbor zbori. – Govor govori*)⁵⁴. No, što znači „govoriti“?

.....

⁵⁴ U njemačkomu Heidegger rabi tautologiju (isti termin je i subjekt i predikat) „*Die Sprache spricht.*“ što je u njemačkomu neuobičajeno i krši logiku jezika, za razliku od hrvatskoga – kako to s pravom primjećuje Jure Zovko u svojem izvrsnom članku o bitku i jeziku kod Heideggera (u: J. Zovko, *Platon i filozofijska hermeneutika*, str. 109-134.), gdje donosi također iznimno vrijedna terminološka rješenja za prevođenje Heideggera na hrvatski – jer barem u hrvatskim narodnim pjesmama često se rabe tautologije, kao primjerice „Car caruje.“ „Cura curuje.“ i sl. Zbog toga smo ovdje donijeli dva moguća hrvatska rješenja kako bi se sačuvala ta jezična igra (tautologija), kako ih predlaže Zovko u spomenutoj knjizi.

„Uhodano mnijenje o tome tvrdi: govorenje je djelatnost govornih i slušnih organa. Govorenje je glasovno izražavanje i priopćavanje čovjekovih čuti. Njima upravljaju misli. Prema takvu označavanju govora, važi nedvojbeno troje:

Kao prvo i prije svega, govorenje je izražavanje. Predodžba o jeziku kao nekom izvanjštenju najuobičajenija je. Ona već predmnijeva predodžbu nečeg unutar-njeg, koje se iz-kazuje. [...]

Kao drugo, govorenje slovi kao čovjekova djelatnost. Prema tome, moramo reći: čovjek govori, i on svagda govori neki jezik. Zato ne možemo reći: jezik govori; jer to bi značilo da je čovjek tek učin i posljedak jezika. [...]

Konačno, izražavanje je za čovjeka neko predočavanje i prikazivanje zbiljskog i nezbiljskog.“ (Isto, str. 11.-12.)

Heidegger osporava sve ove tradicionalne pretpostavke o jeziku (govoru) polazeći od toga da je upravo jezik (govor) taj koji govori, dok čovjek govori samo ukoliko odgovara „zovu (na-govoru) jezika“ i sluša „odzvon tišine“. Ova posljednja sintagma hoće reći: u zbor je sabrana tišina i zbor zbori u tišini. Ali zbor ne može opstati sam za sebe. Njemu su potrebni ljudi da u zborenju (govoru) osluškuju zbor (glas) tišine i tek potom izgovaraju riječi, i njima nešto kazuju. U izgovoru se narušava tišina i riječi izlaze na vidjelo, odnosno „imenuju svijet“. Glasanje (*Verlauten*) koje mi obično iskusimo kao iz-govor jest prije svega plod slušanja zbora tišine i zapravo je od-govor nečujnom govoru tišine, što nas smrtnike zajedno sabire. Imati smisla i osjećaja za slušanje tišine znači autentično zboriti. (Usp. Zovko, str. 129.)

Ovo autentično zborenje Heidegger prvenstveno traži kod pjesnika. Najbolji su oni pjesnici koji se povlače i puštaju da govori jezik. Tako da ime pjesnika postaje nevažno. A ostaje čisti sadržaj, ono iz-govoreno u pjesmi.⁵⁵ Pjesnik je onaj koji najmanje „ovladava“ jezikom, ili hegelijanski rečeno: On postaje „gospodarom“ riječi u tolikoj mjeri uolikoj postaje njegovim „slugom“. Za njega eminentno vrijedi, ono što za svakoga tko govori vrijedi samo deficijentno: „Mi ne govorimo samo jezik, mi govorimo iz njega.“ (Usp. Borsche, str. 195.) Heidegger za primjer donosi pjesmu Georga Trakla

Zimska večer

„Snijeg kad okna pahuljama zastre,
A večernjeg zvona dug je zvon,
Pred mnogima trpeza se prostre
I ugladi tad se topli dom.

Al' namjernik neki što kroz tminu kroči,
Iznenada banut će na vrata,
Zemljana dok vlaga soči
Blagodati stablo u cvatu od zlata.

.....
⁵⁵ „Bistrina riječi koja je sačuvana u pjesmi nije izmišljotina, nego se utemeljuje u činjenici da pjesma, prema svojoj biti, nadilazi pjesnika, njegovo ime i njegov govor. Stoga ona hoće reći upravo to da pjesnička riječ ne ovisi o ljudskome govoru. Ukoliko, u trenutku kada pjesnik recitira svoju pjesmu, može biti zabune o tome tko govori, pjesnik ili jezik, utoliko u trenutku kad se pjesnik udalji i kad nestane, govor jezika postaje jasniji. Naime, odsutnost pjesnikova govora, njegova šutnja i njegovo povlačenje jest preduvjet za bistrinu riječi. Pjesnička riječ govori utišavajući pjesnikov glas.“ (Ante Vučković, *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*, Zagreb 1993., str. 117.)

I kad preko praga, skamenjena bolom
 Nečujno i tiho u dom stupi istom,
 Kruh i vino za prostrtim stolom
 Zasjat će u sjaju čistom!⁵⁶

Na primjeru ove pjesme Heidegger želi osporiti tradicionalno poimanje jezika. Jer što ova pjesma „reprezentira“? Ona prije „stvara“ određeni ugođaj, situaciju..., odnosno – kako bi on rekao – ona „imenuje“ i time doziva u bitak. „Stihovi dovode prostrt stol i lijepo uređenu kuću u onu prisutnost koja se usteže odsutnosti. Što zove prva kitica? Ona zove stvari, poziva ih da dođu. [...] Mjesto nadolaska suzvano u zovu jest prisutnost koje se skriva u odsutnosti. Imenovani zov zove u takav nadolazak. Zvanje je poziv. Ono poziva stvari da kao stvari priđu čovjeku. Padanje snijega dovodi ljude pod nebo koje pretvara u mrklu noć. Zvon večernjeg zvona dovodi ih kao smrtnike pred božansko. Kuća i stol vezuju ljude za zemlju. Imenovane stvari zbore, dakle pozivaju k sebi nebo i zemlju, smrtno i božansko. To četvero su neka izvorno-jedinstvena suovisnost. [...] Jedinstvo četvorstva neba i zemlje, smrtnog i božanskog, koje pribiva u ‘vjetovanju’ stvari, imenujemo: svijet. U imenovanju su imenovane stvari pozvane u svoje ‘vjetovanje’.“ (Heidegger, 2009, str. 19.-20.)

Heidegger, dakle, običnom, tradicionalnom imenovanju kao izricanju suprotstavlja jedno posve drugo imenovanje, imenovanje koje „dopušta da biće bude ono što jest“ (Vučković, str. 117.). Ovo imenovanje pušta biću da bude čisti „fenomen“. Ono „zove“ u biti. Ono ne dijeli imena upotrebljavajući riječi kao naljepnice; ono imenovano zove u riječ. Riječi ovdje nisu one koje se dodjeljuju stvarima, nego naprotiv, stvari su one koje su pozvane u riječ. Tek je zov onaj koji zove u prisutnost dopuštajući istovremeno pozvanoj stvari da ostane odsutna i daleka. Riječ je prostor u kojem stvari bivaju zvane. (Usp. Vučković, str. 117s.)

Heidegger, nadalje, govori o „pletivu“ jezika, jer čovjek je uvijek već u jeziku (nerazdvojan od jezika). Čak i kad govorimo o jeziku, opet smo „osuđeni“ činiti to u jeziku. A sam jezik nikad nam nije dan kao nešto objektno. „Mi govorimo i govorimo o jeziku. Ono o čemu govorimo, jezik, uvijek je već ispred nas. Naš govor stalno ide za jezikom. Tako neprestance zaostajemo za onim što bismo najprije morali sustići da bismo o tomu govorili. Prema tomu, govoreći o jeziku ostajemo zapleteni u govor koji uvijek ostaje neadekvatan.“ (GA 12, 168s.)

I svako razmatranje jezika odvija se uvijek samo jezično. Ono što se postiže mišljenjem o jeziku, opet nije ništa drugo doli jezik, tj. mišljenje je uvijek upućeno na jezik. Jezik se pokazuje kao pletivo u koje smo uvijek zapleteni. Biće nam postaje dostupno tek u jeziku. Jezik tvori naš svijet. „Snagom jezika i samo njegovom snagom postoji svijet – jest biće.“⁵⁷ Svijet se otvara samo jezično: Njegov odnos prema susvijetu i okolini, samopokazivanje bića je jezično. Jezik se pri tom ne pojavljuje kao nešto, ali daje da se pojavljuje sve drugo.

Ljudski govor za Heideggera nastaje kao od-govor na zov govora (jezika). A on je zapravo shvaćen kao zov bitka. Jezik ipak govori samo kao odzvon tišine. No, ljudski govor, s jedne strane, ometa govor jezika i s druge strane, nema drugog načina za govor o jeziku osim jezikom. Ljudski govor, dakle, nije samostojan, tj. ne temelji se u sebi samome, nego u govoru jezika. On je od-govor utemeljen na prethodnom slušanju, a od-govor (*Ent-sprechung*) je odgovor na prethodnu riječ jezika. „Odgovor je slušanje.“ Poistovjećivanje odgovora i slušanja nije drugo doli nerazrješivost jezika i slušanja. Doista, ne postoji govor bez slušanja i nema slušanja bez je-

⁵⁶ Između nekoliko različitih hrvatskih prepjeva ove pjesme, odlučio sam se za ovu inačicu kolege A. Sesara, kojemu ujedno iskreno zahvaljujem na ustupljenom vlastitome prijevodu.

⁵⁷ Usp. https://skriptenforum.net/wiki/Skriptum:Einf%C3%BChrung_in_die_Sprachphilosophie_%28Posselt_Gerald,_Flatscher_Matthias%29#.C3.9Cberblick_1_Vorlesung (27. travnja 2016.)

zika. Slušanje je ontološka dimenzija jezika. (Usp. Vučković, str. 123.) Čovjeka se, dakle, više ne shvaća kao suvereni subjekt, nego kao onoga koji se odziva na zov jezika. Čovjek svoj način bitka zahvaljuje jeziku. „Reći i znati slušati su u najmanju ruku iz istoga izvora. Znati slušati također uopće nije posljedica uzajamnoga razgovora, nego prije obratno, uvjet za to.“ (GA 39, 71.) „Govor je kao kazivanje po sebi neko slušanje. To je jezik koji mi govorimo. Tako govor nije *istodobno*, nego *ujedno* slušanje. Ovo slušanje jezika *prethodi* također svemu slušanju. Mi ne samo da govorimo jezik, nego govorimo iz njega.“ (GA 12, 243)

Heidegger se, dakle, odlučno okreće protiv instrumentalističko-antropocentričkog i logičko-gramatičkog suženog shvaćanja jezika te polazeći od tvrdnje „Govor govori“ (Zbor zbori. – *Die Sprache spricht.*) pokazuje i jednu drugu dimenziju jezika i ljudske jezičnosti. Polazeći od jezika ujedno nanovo želi razumjeti čovjeka i čovjekov bitak (u svijetu).⁵⁸ No, ipak on ne želi jezik hipostazirati, nego ga shvaća kao odnos između na-govora, za-govora i od-govora.

.....
⁵⁸ Više o temi jezika kod Heideggera osobito vrijedi pogledati u navedene knjige J. Zovka i A. Vučkovića.

Lingvistički (strukturalistički) pristup k jeziku

Osim filozofije jezikom se bavi i jezična znanost (lingvistika, jezikoslovlje). I tu se Humboldt katkada navodi kao začetnik, dok Ferdinand de Saussure slovi ipak kao konačni utemeljitelj jezikoslovlja kao znanstvene discipline.

Za razliku od filozofije jezika, jezikoslovlje više pristupa jeziku kao empirijskom fenomenu te ga istražuje pod povijesnim i sustavnim vidom. Jezik je tu shvaćen kao jasno ocrtani predmet istraživanja, te ga se nastoji što bolje opisati i objasniti razne jezične fenomene.

Jezično-filozofska pitanja postaju važnima, čim se tematiziraju sama ograničenja i idealiziranja kojima pojam jezika mora biti podređen da bi znanost o jeziku (kao objektu) bila moguća.⁵⁹

U 19. st. u jezikoslovlju se povećava opseg povijesno-empirijskih spoznaja (istraživanja) raznih jezika, njihovoga razvoja i međusobnih odnosa. Tako se osobito ističe poredbena lingvistika. Identificiraju se jezici indoeuropske jezične porodice. Nastoje se shvatiti povijesni procesi te određene zakonitosti prema kojima se odvijaju jezične promjene.

Među mnogim istaknutim pojedincima i pravcima tu su svakako najznačajniji tzv. „mladogramatičari“, tj. istraživači jezika na sveučilištu u Lepzigu („Leipziška škola“) okupljeni krajem 1870.-ih oko Augusta Leskiena. Oni se posve posvećuju istraživanju jezičnih promjena, i to do u najsitnije pojedinosti, tako da im se često prigovaralo kako zapravo „atomiziraju jezik“. Dakle, usmjeravali su se na istraživanja svake pojedinačne glasovne promjene i nastojali joj pratiti razvoj što dulje kroz povijest te utvrditi zakonitosti prema kojima se to odvijalo.

.....
⁵⁹ Usp. https://skriptenforum.net/wiki/Skriptum:Ein%3%BChrung_in_die_Sprachphilosophie_%28Posselt_Gerald,_Flatscher_Matthias%29#.C3.9Cberblick_1_Vorlesung (27. travnja 2016.)

Ferdinand de Saussure

Saussure (1857. – 1913.) je i sam neko vrijeme studirao u Leipzigu (1876. – 1880.) gdje se i neposredno susreo s mladogramatičarima i s njihovim metodama u istraživanjima jezika. Saussure se već proslavio krajem studija (1879.) pišući rad o istraživanju sustava primitivnih vokala u indoeuropskim jezicima u kojem se, iako još uvijek donekle pod utjecajem mladogramatičarske metode, ipak već pokazuje posvemašnje razilaženje od njihova načina pristupa jeziku. On, naime, za razliku od njih, jezik (ovdje osobito samoglasnički sustav) proučava upravo kao sustav, tj. kako vokali stoje u uzajamnim odnosima, a ne samo kao „atomi“, kao zasebni entiteti svaki za sebe.

Saussure kritizira čisto povijesno istraživanje jezika, koje povijest jednoga jezika sastavlja iz razvojnih crta pojedinačno promatranih pojava – riječi, glasovnih oblika itd. ne uzimajući u obzir opet jezik kao sustav odnosa. Jezik je, naime, više od sveukupnosti svih rečenica koje neka određena skupina slučajno proizvede. Saussureovo zanimanje usmjereno je na jezik kao cjelinu, na jezik kao sustav. Jezični fenomeni ne smiju se određivati odnosom prema izvanjezičnim čimbenicima, nego svojim odnosom prema drugim elementima jezičnoga sustava. Stoga i povijest nekoga jezika on shvaća kao sukcesivni tijek stanja dotičnog sustava.

Iako se Saussure već proslavio spomenutim djelom (disertacijom) (*Mémoire...*) o sustavu vokala u indoeuropskim jezicima, najpoznatiji je ipak po svojem „Tečaju opće lingvistike“⁶⁰, koji je i temeljno djelo strukturalizma uopće. Ta je knjiga zapravo objavljena posthumno (1916., urednici Charles Bally i Albert Sècheyaye) od studentskih bilježaka sa Saussurovih predavanja o općoj lingvistici što ih je držao na Ženevskom sveučilištu u trima ciklusima između 1906. i 1911.

Mnogi smatraju da se s pravom može tvrditi da je „pojava Saussureova *Tečaja* graničnik u razvoju lingvistike i da se povijest lingvistike može dijeliti na razdoblje prije i razdoblje nakon Saussurea“⁶¹. *Tečaj* svakako slovi kao jedan od najutjecajnijih tekstova 20. stoljeća i to ne samo u lingvistici, nego je utjecao i na druge humanističke i društvene znanosti. I unatoč tomu što ga sam Saussure nije autorizirao, većina stručnjaka ipak smatra da *Tečaj* manje-više vjerno prenosi sve njegove osnovne ideje.

Saussure već i prije toga, započinjući svoju nastavničku aktivnost u Ženevi, pozicionira i samu lingvistiku unutar filozofskog fakulteta te donosi dva uvida koja se provlače i kroz sva njegova kasnija razmišljanja: 1) Svi su jezici podređeni načelu kontinuirane transformacije u prostoru i vremenu. To je rezultat istraživanja poredbene i dijakronijske lingvistike u 19. st. Jezik je stoga u bitnome obilježen kao fenomen „fluktuacije“. 2) Jezik se u nijednom svojem aspektu ne može shvatiti kao prirodni fenomen, jer nema drugoga pristupa jezičnim jedinicama osim preko značenja.

Za razliku od drugih znanosti, Saussure smatra kako lingvistika ne raspolaže nekim unaprijed (za-)danom predmetom koji bi se mogao jednostavno istraživati pod različitim gledištima, nego „reklo bi se da stajalište stvara predmet, i uostalom, ništa nam unaprijed ne govori da je jedan od načina gledanja raniji ili vrjedniji od drugih“ (*Tečaj*, str. 53.).

⁶⁰ F. de Saussure, *Tečaj opće lingvistike*, prev. V. Vinja, Zagreb, 2000.

⁶¹ August Kovačec, *Ferdinand de Saussure i strukturalizam*, u: Glovacki – Bernardi i dr. (ur.), *Uvod u lingvistiku*, Školska knjiga, Zagreb 2007., str. 104.

Saussure svoja izučavanja jezika razlaže na dihotomije (dvojnosti). Tako, po njemu, svi jezični fenomeni pokazuju dvojstruki karakter. Pet je temeljnih Saussureovih dihotomija:⁶²

1. jezična djelatnost (ili ljudski jezik općenito, odnosno jezična sposobnost – *langage*) dijeli se na: jezik (kao sustav, – *langue*) i na govor (kao primjena sustava u komunikaciji, tj. pojedinačni čin govorenja, – *parole*);
2. jezični znak dijeli se na: označeno (*signifié*, signifikat ili pojam, značenje, razina sadržaja) i označitelja (signifiant, signifikant ili glasovna, „akustička slika“, razina izraza);
3. pristup jeziku: interna lingvistika / eksterna lingvistika;
4. perspektiva: sinkronija / dijakronija (proučavanje funkcioniranja jezika u danom trenutku / proučavanje jezika u njegovom sukcesivnom razvoju);
5. vrste odnosa u jeziku (među jezičnim elementima); odnosi *in praesentia* (sintagmatski odnosi) / odnosi *in absentia* (asocijativni odnosi).

Langue / parole (jezik / govor)

Ljudska jezična sposobnost (*langage*) ima jednu društvenu i jednu individualnu stranu; ne možemo razumjeti jednu bez druge. Jezik kao društvenu instituciju (*langue*) potrebno je razlikovati od konkretno-individualnoga (čina) govora (*parole*). Jedino je *langue* točno opisani objekt koji se može posebno istraživati. (Usp. *Tečaj*, str. 60.) On tvori sustav znakova. Sustav se može definirati kao mnoštvo elemenata koji stoje u uzajamno uređenim odnosima.

Iako su jezični znakovi po svojoj biti fizičke naravi, *langue* je ipak predmet konkretne umjetnosti, usporediv nekom kolektivnom rječniku kojim svatko raspolaže. Jezik je „društveni, zajednički dio jezične djelatnosti, izvan je pojedinca koji ga sam ne može ni stvarati ni mijenjati; jezik postoji samo zahvaljujući svojevrsnom dogovoru sklopljenom između pripadnika zajednice.“ (*Tečaj*, str. 60.)

Govor (*parole*), s druge strane, jest nestalan, promjenjiv, to je pojedinačni čin govorenja. Govor je pojedinačni voljni i razumni čin u kojemu se mora razlikovati: 1. kombinacije pomoću kojih govornik iskorištava jezični kôd u svrhu izražavanja vlastite misli; 2. psiho-fizički mehanizam koji mu omogućava da te kombinacije izrazi. (Usp. *Tečaj*, str. 60.)

Znak: signifikat/signifikant (Označeno / označitelj)

Saussure razvija teoriju znaka za koji obrazlaže da se sastoji od dva nerazdvojna elementa: onoga što je u znaku označeno (razina sadržaja) i označitelja (jezični izraz).

Čitav jezik je „sustav znakova koji izražava misli i po tome je usporediv s pismom, s abecedom za gluhoonijeme, sa simboličkim obredima, s oblicima pristojnosti, s vojničkim znakovima i td. Jezik je jednostavno najvažniji od tih sustava.“ (*Tečaj*, str. 62.) Stoga Saussure govori o jednoj znanosti koja bi se bavila općenito znakovima, a naziva je *semiologija* (prema grč. *semion*, „znak“)⁶³ čiji bi lingvistika kao znanost o jezičnim znakovima bila samo jedan dio. (Usp. *Tečaj*, str. 62.)

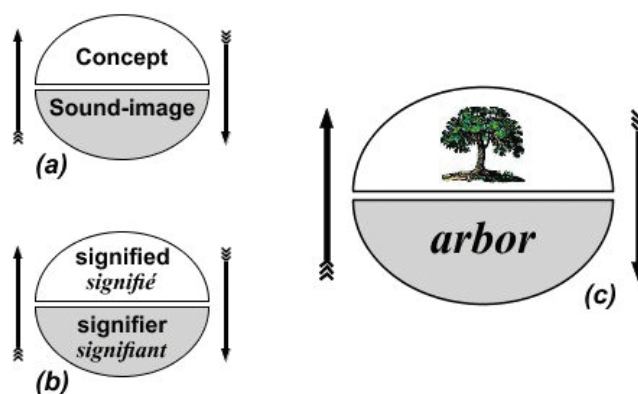
⁶² Usp. Kovačec, nav. dj., str. 107.

⁶³ Na američkom (anglofonom) području ta se znanost naziva „semiotika“, a konačno ju je – neovisno od Saussurea – utemeljio Ch. Sanders Peirce (1839.-1914.), iako se sam termin javlja i nekoliko stoljeća ranije. (Više o povijesti semiotike vidjeti u: Winfried Nöth, *Priručnik Semiotike*, 2. izd., prev. A. Stamać, Zagreb 2004., osobito str. 1.-77.)

Saussure odbacuje shvaćanje jezika kao nomenklature, tj. kao popisa riječi kojima bi odgovarao isto toliki broj stvari. To je shvaćanje prijeporno iz mnogo razloga. Ono pretpostavlja već gotove ideje koje bi postojale prije riječi; ne govori je li ime glasovne ili psihičke naravi te dopušta pretpostavku da je veza koja spaja ime i stvar vrlo jednostavna operacija, a što je daleko od istine. (Usp. *Tečaj*, str. 121s.) Jezični znakovi ne nastaju povezivanjem imena i stvari u obliku nekog intencionalnoga akta kojim bi se dalo značenje. On time odbacuje pretpostavku gotovih predodžaba (ideja) prije riječi i reprezentacijskoga karaktera jezičnih znakova (*aliquid stat pro aliquo*). Ujedno isključuje referencijsku funkciju jezičnih znakova.

Jezični znak je, dakle, arbitraran (nemotiviran, „svojevoljan“), tj. ne postoji prirodna nužnost zašto rabimo upravo neke riječi (izraze) za neke sadržaje. tj. povezanost između signifikanta i signifikata, između predodžbe i glasovne artikulacije nije motivirana, nije uvjetovana nikakvim prirodnim kontekstima. Dakle, ne postoji (prirodni) razlog zašto koristimo jednu riječ, a ne drugu. To vrijedi čak i za onomatopeje; i one su uvijek dio pojedinačnoga jezičnoga sustava te, kad su jednom već u jeziku, više-manje su povučene fonetskim, morfološkim i drugim razvitkom koji pogađa druge riječi (dovoljno je samo usporediti čak i izrazito onomatopejske izraze među različitim jezicima). (Usp. *Tečaj*, str. 124.-126.)

Jezični znak u sebi ne spaja jednu stvar i jedno ime, nego pojam i akustičku sliku. (Više o povezivanju tih dvaju područja: glasova i misli, nešto kasnije.) Suvremenijom terminologijom ta dva područja se, kao što je već rečeno, nazivaju „sadržaj“ i „izraz“. Sadržaj je u ovom primjeru pojam (predodžba, ideja...) stabla, a izraz je ovdje latinski naziv „arbor“.



Oba dijela znaka jednako su psihička. Nazivi „Predodžba – glasovna slika“ naglašavaju psihološki, a „označitelj – označeno“ semiotički aspekt znaka.

Jezični znakovi su istodobno i promjenjivi i nepromjenjivi. To znači kako oni moraju imati određenu konstantnost kako bi komunikacija uopće bila moguća. No, tijekom vremena se ipak događaju preoblikovanja jezičnih znakova, a da ih ne mogu preoblikovati pojedinci (sami), iako inicijativa može doći od pojedinaca, ali je mora prihvatiti šira jezična zajednica.

Interna / eksterna lingvistika

Što se tiče ove dihotomije ona se tiče pristupa jeziku. Jezik možemo proučavati sa stajališta veza s etnologijom, poviješću, geografijom, politikom, znanstvenim nazivljem, školom, književnošću i tada se bavimo eksternom lingvistikom. Koliko god takva proučavanja mogu biti korisna, preko njih se ipak ne može doprijeti do same biti jezika. No, jezik se može proučavati i kao sustav koji priznaje samo svoj vlastiti red, sustav sam za sebe i sam po sebi, i tada je riječ o internoj lingvistici. (Usp. Kovačec, str. 112.)

Razlika između tih dvaju pristupa jeziku najbolje se vidi na primjeru šaha koji donosi sam Saussure:

„Kod šaha je relativno lako razlikovati što je izvanjsko od onoga što je unutarnje: to što nam je došao iz Perzije u Europu ide u izvanjski red; naprotiv, unutarnje je sve što se tiče sustava i pravilâ. Zamijenimo li drvene figure figurama od bjelokosti, ta se promjena sustava ne tiče; međutim, ako smanjim ili povećam broj figura, takva će promjena duboko uznerediti ‘gramatiku’ igre. [...] Unutarnje je sve ono što u bilo kojoj mjeri mijenja sustav.“ (Tečaj, str. 70.)

Sinkronija / dijakronija

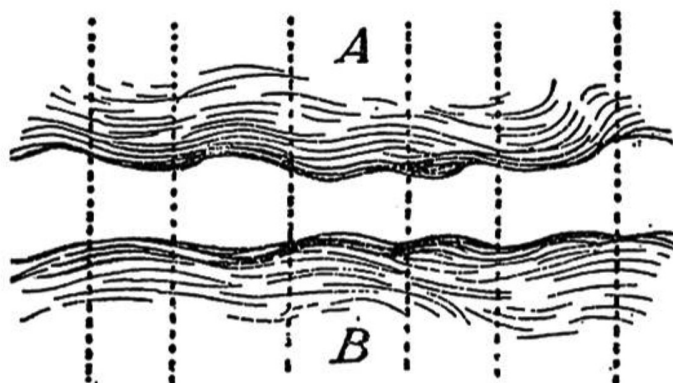
Jezik kao sustav (*langue*) može se istraživati i u sinkronoj kao i u dijakronoj perspektivi. *Sinkronija* označava stanje jednoga jezičnoga sustava u jednom određenom trenutku, a *dijakronija* označava odnos između (sinkronih) sustava koji slijede jedan za drugim, tj. izučava jezične faze (dvije ili više) u vremenskom presjeku. Ovaj jedan određeni trenutak u kojem se proučava stanje jezičnoga sustava ne mora biti samo sadašnji, nego i u bilo kojem ranijem razdoblju, kao npr. hrvatski jezik u vrijeme Marka Marulića. A dijakrono proučavanje jezika uspoređuje jezični sustav u dvije ili više povijesnih faza. Saussure i ovdje donosi zgodnu usporedbu sa šahom, odnosno s jednom partijom šaha. „Stanje u igri odgovara jednom stanju jezika. Vrijednost figura ovisi o njihovom položaju na šahovskoj ploči, jednako onako kao što u jeziku svaka riječ ima svoju vrijednost u opreci sa svima drugima. Drugo, sustav je samo trenutačan; on se mijenja od jedne situacije do druge. Istina je da vrijednosti ovise i nadasve o nepromjenjivom dogovoru, pravilu igre, koje postoji prije početka partije i traje nakon svakog poteza. To pravilo, prihvaćeno jednom zasvagda, vrijedi i u jeziku, to su trajna načela semiologije. I, naposljetku, da bismo prešli s jedne ravnoteže na drugu, ili – prema našoj terminologiji – s jedne sinkronije na drugu, dostatno je premještanje jedne figure; nema svekolikog kretanja. Tu imamo odgovarajuću sliku dijakronijskog čina sa svim njegovim posebnostima.“ (Tečaj, str. 147s.)

Sintagmatski / paradigmski odnosi

Ova dihotomija tiče se odnosa među elementima u jeziku. S obzirom na linearnost jezičnih znakova (ne može se istodobno izgovoriti dva ili više elementa) riječi (i drugi jezični elementi) slažu se u sintagme. Element u sintagmi dobiva vrijednost po tome što je u opreci prema elementu iza kojega dolazi, prema elementu pred kojim dolazi ili pak i prema jednomu i prema drugomu. Taj se tip odnosa označuje kao odnosi *in praesentia* ili kao sintagmatski odnosi. S druge strane, svaka riječ (svaki element) povezuje u pameti, asocira, s mnogobrojnim riječima (elementima) s kojima ima nešto zajedničko (bilo što: etimologiju, morfologiju, prefikse, sufikse, značenje i sl.). Takav tip odnosa Saussure je nazvao odnosi *in absentia* ili asocijativni odnosi (danas se uglavnom govori o paradigmskim odnosima).

Jezik i mišljenje

Saussure – kao što je spomenuto gore kod znaka – smatra da nema unaprijed zadanih elemenata na koje bismo poput naljepnica samo trebali zalijepiti riječi. Naprotiv, i područje sadržaja, kao i područje misli nije unaprijed određeno, nego se tek povezuju u jednom signifikativnom procesu u kojemu se pojedini glasovi (akustičke slike) vežu uz određena područja iz razine sadržaja. Saussure te dvije kaotične mase, koje se onda arbitrarno povezuju u određenim točkama, prikazuje sljedećom grafikom:



„Filozofi i jezikoslovci uvijek su se slagali kad je trebalo priznati da bez pomoći znakova ne bismo bili kadri na jasan i stalan način razlikovati dvije ideje. Uzeta za sebe, misao je nešto zamagljeno gdje ništa nije nužno razgraničeno. Nema prethodno ustanovljenih ideja i ništa nije razgovijetno prije pojave jezika.

Nasuprot tomu plutajućem kraljevstvu, pružaju li glasovi sami po sebi unaprijed ograničene entitete? Ne, ništa više. Glasovna supstancija nije ni stalnija ni čvršća; to nije odljevak čije bi oblike misao morala poprimiti, nego podatljiva masa koja se i sama dijeli na međusobno različite dijelove za tvorenje označitelja potrebnih misli. Možemo dakle predočiti jezičnu pojavu u njezinoj cjelovitosti, to jest jezik, kao niz uzastopnih potpodjela koje se istodobno ocrtavaju na neodređenom planu nerazgovijetnih misli (A) i na ništa manje neodređenom planu glasova (B). [...]

Karakteristična uloga jezika nasuprot misli nije da stvori glasovno sredstvo za izražavanje ideja, nego da služi kao posrednik između misli i glasa, u takvim uvjetima da njihovo sjedinjenje dovede do uzajamnih razgraničenja jedinica.“
(*Tečaj*, str. 178s.)

Time Saussure još jednom priznaje ono oko čega su se već mnogi filozofi jezika – što je već više puta ovdje spomenuto – itekako slagali. U suprotnom bismo zapali u neku vrstu tzv. „deskripcijske pogrješke“.

Jezična vrijednost

Ovo je još jedan pažnje vrijedan pojam kod Saussurea, a suprotstavlja se zapravo uobičajenom pojmu značenja (u smislu na znakove navezanoga i u svim sustavima istoga značenja).

Vrijednost nekoga znaka vidi se kod razgraničenja od izraza sa sličnim „značenjem“. Tako npr. „jezik“ i „langage“ nemaju istu vrijednost, jer francuski osim riječi „langage“ ima i izraz „langue“ dok se u hrvatskom za ta oba izraza rabi samo ovaj jedan („jezik“). Saussure za primjer navodi razliku između njemačkoga i francuskoga za glagol „najmiti“ (kuću, stan...). U francuskom se kaže *louer* i za „unajmiti“ i za „iznajmiti“ („uzeti u najam“ / „dati u najam“), dok nje- mački strogo diferencira dva posve različita glagola: *mieten* i *vermieten*. Dakle, značenje je isto, ali nije ista jezična vrijednost.

Prema tomu zaključno se može reći kako je Sausserovo shvaćanje jezika:

- *Antikontraktualističko*, iako kolektivističko. Jezik nije intencionalno stvoreni produkt;
- *Antireferencijalističko*, *antireprezencijalističko*, jer jezik „nije nomenklatura“ kojoj bi točno odgovarali unaprijed zadani predmeti (sadržaji);
- *Neintencionalističko*, jer se odbacuje pretpostavka unaprijed danih predodžaba, sveza jezičnih izraza i jezičnog sadržaja je arbitrarna;
- *Holističko*, kolektivno, jer se tiče svih u sustavu;
- *Antisupstancijalističko*, jer jezični izrazi nisu određeni psiho-mislenom niti fizičko-glasovnom supstancom, nego samo svojom formom.⁶⁴

.....
⁶⁴ Usp. https://skriptenforum.net/wiki/Skriptum:Ein%C3%BChrung_in_die_Sprachphilosophie_%28Posselt_Gerald,_Flatscher_Matthias%29#.C3.9Cberblick_1_Vorlesung (27. travnja 2016.)

Metaforička struktura jezika⁶⁵

Obični, svakodnevni jezik prepun je brojnih slika i metafora. U razgovoru, u medijima, u političkom, športskom i javnom govoru (i životu) sve vrvi metaforama. No, kad se zagleda malo dublje, čak je i znanstveni jezik pun metafora i slika. A metafore uobičajeno shvaćamo kao puke jezične ukrase kojima se pjesnici i razni govornici služe kako bi slikovito što uvjerljivije, što snažnije i, barem ponekad, što jasnije prenijeli svoje misli i osjećaje. Metafore se promatra jednostavno kao stilske figure, kao trope kojima se neko ime ili naziv prenosi iz jednoga područja u drugo. A ta uporaba u posve drugom, neobičnom i novom kontekstu daje određenu napetost i ljepotu govoru.

Dakle, metafora je uvijek neko prenošenje. Uostalom, i sam grčki termin *metafora* (od *meta-pherein*) kao i njegov latinski prijevod „*translatio*“ jasno pokazuju da se radi o nekom prenošenju.⁶⁶ Ta osnovna postavka polazi još od Aristotela, prvoga teoretičara metafore, koji ju je gledao upravo kao prenošenje tuđega imena iz jednoga područja u drugo. Tako u *Poetici* (*O pjesničkom umijeću*) Aristotel ovako definira metaforu:

„Metafora je prijenos naziva s predmeta koji označava na neki drugi, i to ili s roda na vrstu, ili s vrste na rod, ili s vrste na vrstu, ili po analogiji. Prijenosom s roda na vrstu smatram naprimjer <eno, lađa mi stoji>, jer <biti usidren> vrsta je nekog <stajanja>. Prijenos je s vrste na rod <Zbilja milijun dobara učinio je Odisej>. <Milijun> je naime <mного>, a sada se time poslužio umjesto <mnogoga>! Primjer je prijenosa s vrste na vrstu <mjeđu iscijedivši život> i <odsjekav dugòrtom mjeđu>. Jer ovdje <iscijediti> znači <odsjeći> a <odsjeći> <iscijediti>: oboje, naime, znači neko <oduzimanje>. Analogijom pak smatram kad se jednako odnosi drugo prema prvom kao četvrto prema trećem; pjesnik će, naime, upotrijebiti četvrto umjesto drugoga ili drugo umjesto četvrtoga. A ponekad se domeće izraz s kojim je u odnosu riječ zamijenjena metaforom. Mislim time, na primjer, da se jednako odnosi čaša prema Dionizu kao štit prema Aresu, stoga će pjesnik nazvati čašu štitom Dionizovim i štit čašom Aresovom. Ili isto tako starost prema životu kao večer prema danu; stoga će pjesnik nazvati večer starošću dana [...], a starost večeri života ili zalazom života.” (Aristotel 2005: 1457b 8–25.)

Treba dodati kako je ova Aristotelova definicija metafore preširoka i kako obuhvaća zapravo metaforu u širem smislu (tj. uključujući i metonimiju i singedohu), dok se pod metaforom u užem smislu zapravo najčešće misli na ovo posljednje, tj. na analogiju.

Četiri su, dakle, vrste prenošenja naziva, ali ovu posljednju (po analogiji) Aristotel smatra najvažnijom. Valja spomenuti kako je tradicija uz ovu vrstu analogije (prema proporcionalnosti / razmjernosti, tzv. matematičke analogije gdje vrijedi $B : A = D : C$) na temelju Aristotelovih ideja

.....

⁶⁵ Ovaj tekst je značajnim dijelom već objavljen kao zajednički rad A. Periša i Dino Hajdarević pod naslovom: *Znanje i gledanje u konceptualnoj metafori*, u: *Croatica et slavica iadertina*, 11/2, 2015., 285-309.

⁶⁶ Valja ukazati da je i sam termin „metafora“ već metafora, tj. prijenos termina iz konkretnoga područja (u kojemu se neka stvar prenosi s jednoga mjesta na drugo, tj. materijalno, konkretno), u apstraktno područje gdje se neko ime ili pojam prenosi s jednoga područja u drugo. E. Grassi štoviše dodaje kako je izvorno mjesto riječi metafora zapravo bilo transport, prenošenje, prijevoz s jednoga mjesta na drugo. (Grassi 1992: 44.)

o homonimnosti i sinonimnosti govorila također o drugoj vrsti analogije, analogije po sličnosti, a obuhvaćala je vrstu imenovanja po sličnosti/analogiji, u sredini između te dvije krajnosti (između homonima i sinonima) (nazivana i *predikativna analogija* u kojoj vrijedi da se više različitih elemenata svaki na svoj način odnosi prema nekome zajedničkom elementu, a na temelju čega se onda svima može priricati isti naziv/predikat: b i c i d : a; npr. predikat „zdrav“ kaže se onda i za jabuku koja *održava* zdravlje, i za boju lica koja *pokazuje* zdravlje i za lijek koji *ozdravlja* i sl., iako je primarno semantičko područje toga pridjeva živo biće, tj. čovjek koji može biti zdrav).

Kad se gleda tradicionalno poimanje metafore, ne treba zaboraviti da je već u svojem izvornom promišljanju kod Aristotela ona pozicionirana u traktate o pjesništvu (*Poetika / O pjesničkom umijeću*) i o retorici (*Retorika*), a što ju je obilježilo zapravo sve do naših dana. Tako ne čudi da je i njezina uloga zapravo prvenstveno promatrana ili poput ukrasa koji služi da se jače posreduju osjećaji i misli, ili kao oruđe kojim bi se slušatelji snažnije uvjerali u stavove koje iznosi govornik.

S obzirom na to, po sebi je onda razumljivo da se u retoričkim, književnoteorijskim i lingvističkim krugovima metafora tradicionalno smatrala nečim nevažnim, sporednim, pukim jezičnim ukrasom, luksuzom bez kojega se itekako može, određenim specifičnim jezičnim poremećajem, „devijantnim oblikom jezičnog izraza ili sporednom figurom govora“ (Čulić, 2003: 25). A zanimljivo je dodati kako se u nekim povijesnim razdobljima čak i izrijezom zabranjivalo rabiti metafore, osobito u znanstvenome diskursu.⁶⁷

Vratimo se sad ipak ovoj prvoj i središnjoj misli o metafori, gdje Aristotel kaže: „*Metafora je prijenos naziva s predmeta koji označava na neki drugi.*“ Dakle, metafora prvenstveno znači prenošenje iz jedne sfere, iz jednoga područja, odnosno iz jedne kategorije u neku drugu.

Čisto stilske/retoričke metafore vrlo su česte kako u poeziji, književnosti, retorici, tako i u svakodnevnom govoru o sportu, religiji („Gospodin je pastir moj!“), u politici (npr. Hebrang o Josipoviću: „Mislio sam da je on *klavir*, ali on je *truba!*“ – u proljeće 2010.; ili u hrvatskom saboru: „Ivo Sanader je *shvatio* da HDZ i treći put s njim želi dobiti *utakmicu*, ali mu se ovaj put ne sviđa *uloga* koju su mu namijenili, pa se odlučio vratiti, no ne u *utakmicu* već u *ultimate fight* s bivšim kolegama“, – objašnjava Sanaderov povratak u sabor SDP-ov zastupnik Arsen Bauk.⁶⁸ / www.business.hr 14. 10. 2010.)

Jezik bez ukrasnih riječi uopće, odnosno bez metafora, bio bi banalan. Najljepši govor, prema Aristotelu, stoga jest onaj koji zna kombinirati jasnoću prevladavajućih, pravih imena s izazovnošću metafora. („Vrlina je dikciji da bude jasna, ali ne banalna. Najjasnija je ona koja se sastoji od standardnih riječi, ali takva je banalna [...]. A uzvišena je i izbjegava običnost ona koja upotrebljava neobične riječi; neobičnom riječi nazivam tuđicu, metaforu, proširenicu i sve što odstupa od standardne dikcije. /*Poetika* 1458, A1 20.) Dakle, govor koji kombinira metafore s doslovnim riječima ne bi bio niti preobičan, niti preuzvišen, nego prikladan (usp. *Retorika*, 1404 b). Jer, neki govor koji bi se sastojao samo od uobičajenih riječi bio bi banalan, iako – jer! – bi on bio najjasniji. Glavno mjesto metafore tako je sve do 20. st. ostalo uglavnom retorika i retorički traktati (s malo izuzetaka), dok se u „ozbiljnoj“ znanosti izbjegavalo rabljenje metafora.

No, metafora ne služi uvijek samo kao ukras govora, nego često puta ima i jednu drugu dimenziju.

Naime, već je Aristotel ukazao na jednu sitnicu, naoko neznatnu, ali koja bi već po sebi mogla biti dostatnom za odbacivanje čitave (tradicionalne) teorije metafore kao ukrasa, kao sporedne, nevažne govorne figure, bez koje bi se (lako) moglo.⁶⁹ Aristotel, naime, ukazuje na određene

⁶⁷ Više o tomu vidi: Grgas, *Filozofska istraživanja*, 1991., str. 317–318.

⁶⁸ Ovo je ujedno izvrstan primjer tzv. „konceptualne metafore“, o čemu će više biti riječi dolje.

⁶⁹ Vrlo pregledno ovo obrazlaže P. Ricoeur u: E. Jünger/P. Ricoeur, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Evangel. Theol., Sonderheft, 1974.

slučajeve u kojima ne postoji (doslovna, prava) riječ za neki fenomen, pa smo tada prisiljeni stvarati novu riječ i to upravo po modelu prenošenja. Njegov je primjer „sijati“ za fenomen kad Sunce baca svoje zrake. Kako je to slično (analogno) sijaču koji baca sjeme, onda se i za taj fenomen sunčeva bacanja zrakā, za koji ni u grčkome (ni u hrvatskome) nema odgovarajućega drugoga termina, uvodi analogan pojam „sijati“.⁷⁰ (Aristotel 2005: 1457b 27–29.) Takve slučajeve u kojima ne postoji doslovan izraz Aristotel naziva „*katachresis*“, odnosno katakreza. U hrvatskome možemo spomenuti uobičajene izraze kao što su „zubi pile“, „noga stola“, „grlo boce“, „list papira“ i brojni drugi, a za koje ne postoje adekvatni „nemetaforički“, tj. doslovni izrazi. No, osim takvih katakreza koje svi lako primjećuju, u postaristotelovskoj tradiciji sve do danas bilo je i onih koji su ukazivali na to kako su sve riječi i čitav jezik zapravo metaforični, ali da te metaforičnosti uglavnom nismo svjesni (Quintilian, Vico, Gerber, Nietzsche i dr.).

Već s te strane metafora se, dakle, više nije promatrala samo kao puki ukras u jeziku, kao luksuz bez kojeg bi se lako moglo, nego upravo kao nešto fundamentalno, kao jedna od konstitutivnih stvari za jezik uopće, bez čega jezik (ni mišljenje) uopće ne može. Nekoliko gore spomenutih imena isticalo je upravo tu dimenziju metafore, a posvudašnjost (*ubikvitet*) metafore svakako je najopsežnije obrazložio Gustav Gerber u svojem monumentalnom djelu *Die Sprache als Kunst* („*Jezik kao umjetnost*“, koje je – kao što je ranije spomenuto – i Nietzsche detaljno iščitavao te iz njega navodio cijele ulomke). No, i unatoč tomu, metafora se ipak još uvijek redovito smješta u kontekst retorike, i pogotovo književnosti – ponajviše pjesništva – gdje se drži stanovitim jezičnim ukrasom.

I Jaspers je, vjerojatno preko Nietzschea, također došao do spomenutoga djela Gustava Gerbera te kad govori o univerzalnosti metafore odatle navodi nekoliko važnih citata kako bi potkrijepio svoje teze, kao primjerice da su sve riječi zapravo tropi, odnosno da u jeziku uopće ne postoje takozvane ‘prave riječi’ (usp. W 399). Riječi imaju pravo ili doslovno značenje samo ukoliko se zaboravi njihovo izvorište. Zaboravljamo da „je sav jezični izraz izvorno metaforičan i da je sav takozvani pravi izraz jedna uobičajena metafora, čija se bit izgubila svijesti“ (W 436). Metaforički nastanak riječi je zaboravljen. Posvješćivanjem metaforičkoga može se olakšati svako mišljenje, te nanovo birati između metafora i tražiti neke bolje. Jer i najegzaktnija znanost jednako kao i pjesnička apstrakcija u sebi kriju ono metaforičko i slikovito.

Svaki pokušaj mišljenja bitka događa se dakle, prema Jaspersu, također metaforički. Bitak za nas jest bitak koji prelazi u jezik i od njega posuđuje metaforičku narav. Prijelaz od bitka k biću događa se metaforički. Jaspers to naziva pojavnost (u skladu s Kantom), a ne *privid* kao Nietzsche! Iako se bitak po sebi nikad ne može posve obuhvatiti, svaka nova metafora i svaka nova slika stvaraju novi pristup bitku pri čemu čovjek postaje sve više svjestan pravoga bitka.

Mišljenje i jezik se, po Jaspersu, uvijek odvijaju u slikama. Istina i zbilja shvaćeni su u slici i samo u slici. (Usp. W 399.)

I upravo to mišljenje i govor u slikama bitna su točka na koju se, pa makar kratko, također treba osvrnuti kad je riječ o ovoj temi, a o čemu zanimljive ideje ima i (kasni) Wittgenstein.

Svakako bi bilo vrijedno podrobno izložiti što sve slike, odnosno mišljenje i govor u slikama znače za L. Wittgensteina, ali se ograničavamo na to da o slikama (odnosno metaforama) kod Wittgen-

.....

⁷⁰ Prenosnje se ovdje, dakle, odvija po onom četvrtom modelu, a koji je zapravo i postao izvorno polje metafore, dok su druge vrste prenošenja više ostale metafora u širem smislu (što uključuje metonomiju, singegdohu i sl.). Ovaj četvrti model prenošenja zapravo je najučestaliji, a odvija se – kao što je već rečeno – po analogiji proporcionalnosti odnosa, tj. kao što se neko B odnosi prema nekome A, tako se D odnosi prema C, pa se onda umjesto B može reći D i obratno.

steina navedemo samo ono najosnovnije, i to samo pod onim vidom pod kojim se pokazuju značajne podudarnosti s mišljenjem Lakoffa i Johnsona koji su dali izniman doprinos ovim pitanjima.⁷¹

Žarište govora o metafori ovdje se lagano pomiče od samoga jezika na mišljenje da bi se na koncu jezik promatralo upravo u toj interakciji s mišljenjem te se iz ovoga puta po sebi samorazumljive metaforičnosti jezika zaključilo na metaforičnost mišljenja.

Budući da slike prema Wittgensteinu služe zahvaćanju događaja i stvari u svijetu, utječu na naše zamjećivanje i strukturiraju ga, on onda konsekventno govori o slici svijeta koju čovjek ima. Svaki čovjek raste s određenom slikom svijeta, slikom određenoga društva, čiji su temelji usidreni u mišljenju već za vrijeme ovladavanja jezikom. Ti temelji slike svijeta često su tako samorazumljivi da ih nismo niti svjesni, a kamoli da se o njima ikada pitamo. Ta slika svijeta ne utječe samo na naše mišljenje, nego jednako tako i na naše djelovanje.

Wittgensteinove napomene o pojmu slike mogu se ovako sažeti: Naše je mišljenje i djelovanje snažno obilježeno slikama. Već se stjecanje jezika odvija paralelno sa stjecanjem neke određene, neupitne slike svijeta. Promjena mišljenja podudara se s korištenjem drugih slika, dapače njima je prouzročena.

Naša percepcija svijeta oko nas obilježena je dakle slikama koje rabimo. Rabljenjem jedne slike dolaze do izražaja jedne osobine, rabljenjem druge pak neke posve druge osobine itd. Ovisno o tomu kako nešto promatramo tako nam se to i pojavljuje, tvrdi Wittgenstein pokazujući na jednom primjeru: „Promatram jedno lice, odjednom primijetim njegovu sličnost s nekim drugim. Ja *vidim* da se ono nije promijenilo; a ipak ga vidim drukčije.“ (FI, str. 518.) Ono što zapanjuje u promjeni aspekta jest da dobivamo dojam kao da se *sam predmet* promijenio, a ipak ono ‘vidjeti-kao’ ne pripada u zamjedbu. [Poznat je Wittgensteinov primjer tzv. „patko-zec“ kad isti crtež, ovisno o našoj perspektivi /iskustvima i sl./ jednom prepoznamo kao patku, a drugi put kao zeca.] Stoga otvaranje novog aspekta izgleda napola kao doživljaj gledanja, a napola kao mišljenje.“ (FI, str. 524s.) Ovdje su postavljene granice pozivanju na iskustvo. S obzirom na različite načine promatranja slike kocke (ili pak trokuta), što on također navodi kao primjer, Wittgenstein pojašnjava da se te ilustracije „jednom mogu *vidjeti* kao jedna, a drugi put kao druga stvar“: „Mi ih dakle tumačimo, i *vidimo* ih onako kako ih *tumačimo*.“ (FI, str. 519.) Primijene li se ovi zaključci dosljedno na jezik, bit će nam jasno koliko naš jezik odnosno – kako su spominjali Humboldt, Whorf, Nietzsche, Jaspers i dr. – također „naša zamjedba svijeta/bitka po sebi“ ovisi zapravo o slici koju pri tom koristimo.

Metafora u kognitivnoj lingvistici

Značenje koje lingvist George Lakoff i filozof Mark Johnson⁷² pripisuju metafori odgovara onomu što Witt. pripisuje slici. Slike su jednako tako daleko od toga da bi bile puki retorički ukras kao što su to i metafore u shvaćanju ove dvojice autora.

Lakoff i Johnson (dalje: L/J) nastoje pokazati važnost metafora za naš život. Oni polaze od metaforičke strukture mišljenja, da bi odatle došli do posvemašnje metaforičnosti jezika.

Jedno od obilježja ovoga konceptualnoga sustava jest i to da većinom nismo svjesni da on postoji, odnosno da nismo svjesni njegovog značenja, – mi jednostavno radimo automatski prema smjernicama koje nam postavlja taj konceptualni sustav. Ova predodžba odgovara Wittgen-

⁷¹ Izvrstan rad – kojim se ovdje djelomice služim – na tu tematiku i usporedbu Wittgensteinovih razmišljanja o slikama s Lakoffom i Johnsonom vidjeti kod: Weiberg, Anja. 2004. „Ein Bild hielt uns gefangen.“ Die Kraft der Metapher“, u: *Wittgenstein und die Metapher*. (Ur.: U. Arnsward i dr.) Berlin: ParErga: str. 115. – 135.

⁷² George Lakoff / Mark Johnson, *Metafore koje život znače*, prev. A. Ryznar, Disput, Zagreb, 2015.

steinovim zamislama o temeljima slike svijeta, o čemu se nikad ne pitamo, a što služi kao temelj svega daljnijega mišljenja i djelovanja. L/J smatraju da je ovaj konceptualni sustav usidren u individualnim i kolektivnim iskustvima koja članovi naše kulture imaju u kontinuiranom susretu s drugim ljudima i s našom fizičkom i kulturnom okolinom.

U naše vrijeme, dakle, došlo je do velikoga pomaka u shvaćanju metafore. Polje metafore sad je posve pomaknuto u odnosu na tradicionalno poimanje. U okviru kognitivne lingvistike, metafora se više ne promatra (samo) kao figura riječi koliko kao obrazac po kojemu se odvija samo mišljenje, koje se u bitnome shvaća upravo metaforički, dok se ono što se tradicionalno nazivalo metaforama, sad naziva tek „metaforičkim izrazima“, što bismo mogli opisati kao konkretne realizacije nekoga dubinskog metaforičkog koncepta, odnosno “površne realizacije takvih [metaforičkih] preslikavanja (mapiranja) domena” (Lakoff 1992: 2) jedne na drugu. Tako George Lakoff i Mark Johnson u svojem već klasičnom djelu *Metaphors we live by*⁷³ već uvodno ukazuju na taj fundamentalni uvid koji će donijeti upravo ove goleme promjene u shvaćanju metafore:

„Za većinu ljudi metafora je sredstvo pjesničke mašte i kićena jezika – pitanje neobičnog, a ne običnog jezika. Štoviše, obično se smatra da je metafora značajka isključivo jezika, da se tiče riječi, a ne misli ili djelovanja. Iz tog razloga većina ljudi misli da bez metafore može savršeno normalno živjeti. Mi smo naprotiv otkrili da je metafora raširena u svakodnevnom životu, ne samo u jeziku nego u mišljenju i djelovanju. Naš prosječan konceptualni sustav, na temelju kojega i mislimo i djelujemo, u svojim temeljima metaforične je naravi.“ (L/J, str. 3.)

Lakoff i Johnson tematiku metafore uvode u problematiku spoznaje, odnosno u govor o konceptualnom sustavu, tj. o onom modelu obrazaca koji kao (nesvjesna) podloga služi za prepoznavanje i kategoriziranje svih fenomena i iskustava s kojima se susrećemo. Njihovim riječima: „naši koncepti ustrojavaju što opažamo, kako se snalazimo u svijetu i kako se odnosimo prema drugim ljudima“ (L/J, str. 3). Jasno je da je taj konceptualni sustav onda i zajednička platforma za međusobno razumijevanje svih onih koji dijele iste metaforičke (konceptualne) obrasce mišljenja, odnosno koji pripadaju istoj jezičnoj (također i kulturološkoj u najširem smislu) zajednici.⁷⁴

Kognitivna lingvistika

No, vratimo se kratko na samu kognitivnu lingvistiku kako bismo potom поближе istražili metaforu kao njezino glavno oruđe.⁷⁵

Dakle, jezik, kao jedno od ključnih ljudskih obilježja, proučava lingvistika: znanost koja ima za cilj adekvatan opis jezičnih pojava koji će ih moći objasniti i dopustiti njihovo uspješno pred-

⁷³ Objavljeno 1980. Ovdje rabimo spomenuti hrvatski prijevod.

⁷⁴ Lakoff izričito navodi kako postoje značajne razlike u univerzalnosti konceptualnih metafora, odnosno metaforičnih preslikavanja: neka vrijede univerzalno (u svim jezicima i kulturama), neka su vrlo široko rasprostranjena, a za neke se čini da se pojavljuju samo u specifičnim kulturama. (Usp. Lakoff, 1992: 40.) Ovisno o tomu koliko se naš konceptualni sustav onda podudara s konceptualnim sustavom naših sugovornika, o tomu ovisi i mogućnost našega razumijevanja i komunikacije.

⁷⁵ Kognitivna je lingvistika relativno nov pravac u suvremenoj lingvistici. Nastala je sedamdesetih godina prošloga stoljeća u Sjedinjenim Američkim Državama, da bi se teorijski oblikovala drugom polovicom 1980-ih kada su objavljeni radovi Ronalda W. Langackera *Temelji kognitivne gramatike (Foundations of Cognitive Grammar, 1987.)* i Georgea Lakoffa *Žene, vatra i opasne stvari (Women, Fire and Dangerous Things, 1987.)*. Nastala je kao reakcija na formalne, transformacijsko-generativne pristupe jeziku, čiju je teoriju pedesetih godina dvadesetoga stoljeća stvorio američki lingvist Noam Chomsky.

viđanje. Neke od lingvističkih teorija su strukturalistička, generativna i kognitivna, a mi se ovdje ponajviše osvrćemo na kognitivnu, budući da konceptualna (zbog proširenja spoznaje/kognicije često nazivana i *kognitivna*) metafora spada zapravo u područje kognitivne lingvistike.

Jezik je specifičnost ljudske vrste, a kognitivna lingvistika upravo čovjeka, čovjekovo mišljenje i (među-)djelovanje u kulturi i svijetu uzima kao temelj razumijevanja i opisivanja jezika. Jezik i jezična značenja promatraju se kroz prizmu uma, tijela i svijeta, a kako je čovjek društveno biće, i kroz prizmu ljudskih društvenih odnosa i interakcija s drugim jedinkama. Na koncu, jezik se promatra u pravoj upotrebi, „kao dio drugih jezičnih konstrukcija” (Stanojević 2013: 35). Ukratko, kognitivna lingvistika promatra jezik kroz prizmu svega onoga što čovjeka čini čovjekom – njegove spoznaje, tijela, društva i kulture.

Temelj je, dakle, kognitivne lingvistike čovjek: „čovjekovo mišljenje i (među)djelovanje u kulturi i svijetu temelj su razumijevanja i opisivanja jezika u kognitivnoj lingvistici” (Stanojević 2013: 19). Kognitivna lingvistika „jezik promatra kao dio ljudskoga kognitivnoga (spoznajnoga) sustava i proučava ga u sprezi ponajprije s percepcijom, mišljenjem i razumijevanjem, s kojima je u izravnoj i neprekidnoj interakciji” („Kognitivna lingvistika“, u: *Hrvatska enciklopedija*, 12. veljače 2015.). Jezične su strukture tako odraz ljudskih konceptualnih struktura, odnosno u jeziku se odražava način mišljenja, doživljaja i konceptualiziranja svijeta. A ove su strukture dugotrajnom uporabom u jeziku već objektivizirane u određene gramatičke strukture. Gramatičke strukture su tako <jezične predodžbe svijeta gledane očima <konvencionalnog> promatrača> (Tabakowska 2005: 18). S obzirom na rečeno, jezik je za kognitivnu lingvistiku repozitorij ljudskoga znanja o svijetu, tj. strukturirana skupina značenjskih kategorija, čime se ujedno ističe enciklopedijska narav značenja (sveznajuće je, tj. temeljito). (Vidi: „Kognitivna lingvistika“, u: *Hrvatska enciklopedija*, 12. veljače 2015.)

I dok primjerice generativisti metaforu smatraju marginalnom jezičnom pojavom, anomalijom koja odudara od „normalnoga“ jezičnog tkiva, kognitivisti metaforu smatraju osnovnim alatom ljudskoga mišljenja, odnosno načinom shvaćanja nepoznatih, složenih i apstraktnih stvari pomoću kategorija odavno poznatih i konkretnih. Metafora u tom smislu nije više toliko stvar jezika, koliko mišljenja. Međutim, takvu metaforu više ne nalazimo u jeziku, nego tek njezine manifestacije („metaforične izraze“) koje se pojavljuju u jeziku⁷⁶ jer metafora je za kognitiviste samo dijelom lingvistička pojava, koja postoji u jeziku zato što postoji u misli. Konkretni metaforički izrazi tako samo očituju konceptualnu metaforu koja je jedan od kognitivnih procesa razumijevanja i konstruiranja značenja na temelju kojega povezujemo dvije konceptualne domene: izvornu (eng. *source domain*) i ciljnu (eng. *target domain*). Stoga metafora, kako je poima kognitivna lingvistika, ne pripada samo jeziku, već misli, ali i tijelu i društveno-kulturnoj praksi, a „ključnu ulogu ima metafora u misli” (Kövecses 2005: 191). Prema tome, metafora je lingvistička, konceptualna, tjelesna i društveno-kulturna pojava koja istodobno postoji na svim navedenim razinama.

Konceptualna metafora

Da je metafora sveprisutna „u svakodnevnom životu, ne samo u jeziku nego u mišljenju i djelovanju“ (L/J, str. 3.) te da je naš konceptualni sustav, unutar kojega djelujemo i mislimo, u osnovi metaforičke naravi, detaljno su pokazali već spomenuti začetnici i glavni teoretičari teorije konceptualne metafore George Lakoff i Mark Johnson istražujući metaforu u duhu kognitivne lingvistike.

⁷⁶ Lakoff precizira kako ih ne nalazimo ni u (engleskom) rječniku ni u gramatici. (Usp. Lakoff 1992: 4)

Dakle, njihovim radom metafora se premjestila iz područja jezika (metafore kao leksemi i frazemi) u područje mišljenja (tzv. *konceptualne metafore*). Takve konceptualne metafore uglavnom ne nalazimo u svakodnevnoj jezičnoj uporabi, nego do njih dolazimo tek zaključivanjem, upravo na temelju metaforičnih iskaza koje nalazimo u uobičajenoj jezičnoj uporabi. „Metaforični su iskazi površne manifestacije konceptualne metafore“ – smatra Lakoff (Lakoff 1992: 39). A (uglavnom nesvjesno) poznavanje metaforičnih koncepata, koji prožimaju naše mišljenje, preduvjet je upravo za razumijevanje konkretnih jezičnih (metaforičnih) iskaza. „Konceptualni sustav sadrži na tisuće konvencionalnih metaforičkih mapiranja (preslikavanja) koji formiraju visoko strukturirani sustav konceptualnoga sustava.“ (Lakoff 1992: 39.) I upravo sustav konceptualnih metafora jest taj koji strukturira naš svakodnevni konceptualni sustav, uključujući i najapstraktnije koncepte, a što se nalazi u podlozi našega svakodnevnog jezika. (Usp. Lakoff 1992: 3.) Na temelju toga onda se odvija razumijevanje. (Više u: L/J, str. 201.-204.)

Konceptualna metafora, dakle, nadograđuje zapravo na već uobičajenoj postavci prema kojoj je u biti metafore upravo razumijevanje jednoga nepoznatoga ili manje poznatoga područja pomoću drugoga koje nam je bolje poznato, bolje uočljivo, konkretno. Metafora postaje sredstvo pomoću kojega shvaćamo neko manje poznato područje tako što ga kategoriziramo (mapiramo⁷⁷, preslikavamo) onim koje nam je poznatije. Ona se uglavnom temelji na određenim podudarnostima („*correspondences*“) koje se mogu uočiti između dvaju uspoređenih područja. Te su podudarnosti čvrsto strukturirane tako da entiteti iz jedne domene odgovaraju entitetima u drugoj domeni. (Usp. Lakoff 1992: 4.) No, te podudarnosti nisu dane jednom zauvijek, nego se uvijek mogu uočiti nove i nove te tako proširiti mogućnosti shvaćanja određenoga fenomena (ili kategorije) i stvarati novi metaforički iskazi.

Na temelju brojnih jezičnih dokaza Lakoff i Johnson su pokazali da je naš konceptualni sustav metaforičke naravi. Koncepti koji upravljaju procesima našega mišljenja nisu samo stvar intelekta, nego utječu na naše svakodnevno funkcioniranje do najsitnijih pojedinosti. Naši koncepti strukturiraju što percipiramo, kako se snalazimo u svijetu te kako se odnosimo prema drugim ljudima. Ako uzmemo da je ova pretpostavka točna, onda su „... način na koji mislimo, ono što doživljavamo i ono što svaki dan činimo u mnogočemu pitanje metafore“ (L/J, str. 3.).

Valja ukazati kako ovdje pomalo ulazimo također u stari filozofski sukob između subjektivizma i objektivizma. I dok subjektivisti, s jedne strane, priznaju samo subjektivno iskustvo, subjektivnu zamjedbu i subjektivnu istinu, objektivisti, s druge, smatraju da postoji (za-)dani svijet objekata i objektivna istina. Ukoliko jezikom opisujemo svijet i objekte, onda govorimo istinu, značenjem povezujemo riječi s odgovarajućim objektima. Kognitivna lingvistika pak njeguje

.....

⁷⁷ Lakoff i Johnson „mapiranje“ razumiju upravo „u matematičkom smislu“ kao preslikavanje, mapiranje, pokazivanje podudarnosti iz jednoga područja u drugom području (izvorišna i ciljna domena /engl. *source i target domain*). I uvijek vrijedi isto načelo da se ono manje poznato shvaća pomoću onoga što je bolje poznato. U „Pogovoru“ izdanju iz 2003. Lakoff i Johnson o tome pišu: „Naša prva metafora za konceptualnu metaforu potječe iz matematike. Konceptualne metafore isprva smo poimali kao preslikavanja u matematičkom smislu, odnosno kao preslikavanja s jedne konceptualne domene na drugu. Ta se metafora pokazala korisnom u nekoliko pogleda. Bila je precizna. Ukazivala je na to da su korelacije egzaktna, sustavna. Omogućila je uporabu obrazaca zaključivanja iz ishodišne domene za rasuđivanje o ciljnoj domeni.“ No, problem ovog modela je bio u tomu što „matematička preslikavanja ne stvaraju ciljne entitete, kao što to konceptualne metafore često čine“. Stoga su prihvatili „Metaforu projekcije, koja se temelji na predodžbi grafoskopa. Ciljnu smo domenu pojмили kao početnu foliju na grafoskopu, a metaforičku projekciju kao proces polaganja druge folije na prvu, pri čemu se ustroj ishodišta pridodaje ustroju cilja.“ Time je bilo omogućeno dodavanje entiteta i odnosa. (L/J, str. 221.) Lakoff i Johnson također dodaju kako termini *mapa* i *mapiranje* dolaze iz neuroznanosti gdje neuroni u sustavu mozga *projiciraju*, odnosno pružaju se od mrežnice do primarnog vizualnog korteksa i stvaraju slike. „Riječ je o topografskoj metafori, u kojoj je mrežnica teritorij, a V1 [primarni vizualni korteks] njegova mapa.“ (L/J, str. 223.)

„treći put“, tj. filozofiju iskustvenoga realizma koja u pogledu na svijet uključuje subjekt i ljudski um, odnosno i „ljudski faktor“. Dakle, može se reći da ide nekim srednjim putem u kojemu jezik i ljudsko iskustvo također imaju svoje značenje, ali ne zanemaruje niti svijet oko nas. No, čovjek na svoj način kategorizira i sistematizira podražaje i iskustvo svijeta i sebe u svijetu, što znači da svijet uvijek promatramo kroz određene „naočale“ svojih vlastitih (i općeljudskih) pretpostavaka, preduvjeta...⁷⁸ To je ono što se ovdje događa kroz model konceptualne metafore, odnosno sustav metaforičkih obrazaca u našem umu pomoću kojega sve koncipiramo i kategoriziramo. Na ovom modelu to povremeno dolazi do izražaja kad se suočimo s onim (konceptualnim) metaforama koje nisu uvriježene u našem komunikacijskom sustavu, dok ih kod univerzalnih metafora uglavnom ne primjećujemo.⁷⁹

L/J pokazuju kako je čovjekov jezik strukturiran polazeći od bazičnih iskustava (kao npr. gore – dolje) da bi se iz tih bazičnih iskustava metaforički razvili bazični koncepti te na koncu tri vrste metafora koje prožimaju naš jezik u cjelini: Orijentacijske metafore, strukturalne metafore i ontološke metafore.

Temelj bazičnih koncepata jest bazično čovjekovo iskustvo. Temeljna iskustva (*basic experience*) jesu iskustva koja su ljudi od početka postojanja imali s njihovim tijelima u ophođenju s okolinom. Temeljno iskustvo čovjeka u okolini jest dakle prostorna orijentacija. Ljudi imaju tijelo. Tim tijelom počinju upoznavati svijet. To se događa s prostornom orijentacijom iz koje nastaju orijentacijske metafore. Bazične koncepte svi već posjedujemo, upravo zato što smo ljudi. Stoga se može reći da su bazični koncepti urođeni ljudima. Ali „urođen“ ovdje znači samo da ljudi kao takvi poznaju te bazične koncepte upravo zato što su ljudi.

Metaforiziranje je proces na temelju bazičnih koncepata. Bazični koncepti nisu dostatni da imenujemo, definiramo, objasnimo i sistematiziramo pojavnosti našega svijeta. Da bi se ovladalo problemima učenja i komunikacije našega svijeta, moramo imati neki instrument. A to je ovdje upravo metaforiziranje. Ljudi onda uzimaju ove bazične koncepte i projiciraju ih na nove koncepte, pri čemu se mogu stvarati i novi koncepti.

L/J dalje nastavljaju pokazujući što su ontološke metafore. Riječ je o metaforama pomoću kojih određena iskustva pretvaramo u „objekte“, „substantiviramo“ ih da bismo o njima mogli govoriti kao o zasebnim entitetima (kao primjerice „bolest“). I na koncu tu su „strukturne metafore“ kad se jedna poznata struktura (npr. putovanje) rabi za shvaćanje druge, manje poznate, apstraktnije strukture (npr. život).

Ako uzmemo za primjer konceptualnu metaforu ŽIVOT JE PUTOVANJE⁸⁰, važno je primijetiti kako se shema (struktura) putovanja preslikava na područje života time što se uspostavljaju odgovarajuće podudarnosti između strukture koncepta života i strukture koncepta putovanja.⁸¹ Ovakav je pristup moguć zbog naše sposobnosti da svoje shvaćanje života strukturiramo pomoću našega znanja o putovanjima. Mi na taj način prenosimo načine zaključivanja „iz izvornog područja putovanja u ciljno područje života“ (Čulić 2003: 117). Poznavanje strukturne metafore ŽIVOT JE PUTOVANJE podrazumijeva poznavanje određenoga broja korespondentnih (podu-

⁷⁸ Čovjek prima doduše podražaje iz izvanjskoga svijeta, ali ih sve doživljava i interpretira na svoj način sukladno svojim spoznajnim kategorijama. To je od Kanta naovamo nedvosmisleno jasno. No, Lakoff i Johnson idu i korak dalje te smatraju da je i sam Kant ostao još uvijek barem dijelom zarobljen u tzv. „objektivistički mit“, jer da po njemu ipak postoje univerzalno valjana znanja i univerzalno valjani moralni zakoni do kojih možemo doći služeći se svojim univerzalnim razumom. (Vidi: L/J, str. 172.)

⁷⁹ Velik dio knjige o metafori Lakoff i Johnson posvećuju upravo raspravi odnosa između objektivizma i subjektivizma. (Vidi osobito: L/J, str. 163 i dalje.)

⁸⁰ Lakoff i Johnson razlikuju, dakle, strukturne, orijentacijske i ontološke metafore. Metafora ŽIVOT JE PUTOVANJE strukturna je metafora, gdje se jedan koncept (ŽIVOT) strukturira pomoću drugoga (PUTOVANJE).

⁸¹ Više, Lakoff 1992: 4 i d.

darnih) odnosa koji postoje između koncepta ŽIVOT i koncepta PUTOVANJE, npr.: početak putovanja je rođenje, kraj putovanja je smrt, osoba koja proživljava život je putnik, životni ciljevi su odredišta, sredstva kojima će se postići određeni cilj jesu putovi, životne su poteškoće prepreke na putovanju, savjetnici su vodiči, napredak u životu prijedena je udaljenost na putovanju i sl.

Ova metafora života kao putovanja jedna je od onih prema kojima živimo u našoj kulturi – ona strukturira naše shvaćanje života te naš odnos prema životu. Zamislimo li neku drugu kulturu koja na život ne gleda kao na putovanje, već primjerice kao na ples, osoba koja prolazi kroz život bila bi promatrana kao plesač, a cilj života otplesati taj ples na najbolji mogući artistički ili čisto samoispunjavajući način. U toj bi kulturi ljudi gledali na život drukčije, doživljavali bi ga drukčije, odnosili bi se prema njemu drukčije i razgovarali bi o njemu drukčije.

Stoga ne čudi da je jedan od glavnih preduvjeta međusobnoga razumijevanja upravo dijeljenje istih (konceptualnih) metafora, odnosno pripadnost istom konvencionaliziranom (jezičnom) sustavu, u čijoj podlozi zapravo leže vremenom (dugotrajnom uporabom) fiksirane metafore na temelju kojih se međusobno razumijemo.⁸² A što se dobro vidi upravo kad bismo se suočili s pripadnikom neke posve drukčije kulture u kojoj ne postoji takav koncept, nego primjerice samo koncept života kao plesa ili pak neki drugi posve drugačiji koncept.

Ovdje navedeni primjer pokazuje kako metaforički koncepti, kao primjerice ŽIVOT JE PUTOVANJE, strukturiraju što činimo i kako razumijemo ono što činimo i što nam se događa kada živimo život. To nikako ne znači da je život podvrsta putovanja ili da je život isto što i putovanje. To su dvije potpuno različite stvari.⁸³ Ipak, ŽIVOT je djelomično strukturiran, pojmljen i izveden kao PUTOVANJE, a u tim se terminima o njemu i razgovara. Koncept je tako „ustrojen metaforički, aktivnost je ustrojena metaforički i, posljedično, metaforički je ustrojen i sam jezik“ (L/J, str. 5). Taj je primjer samo jedna od potvrda da se prema životu odnosimo ne samo kao prema putovanju, štoviše, da naš konvencionalni način razgovora o životu pretpostavlja metaforu koje smo rijetko kada svjesni. Metafora tako nije u riječima, ona je u samom konceptu života. U načinu na koji razgovaramo o životu nema ništa poetično ili retorično, mi ga u tom smislu koristimo doslovno. Mi o životu govorimo tako jer ga tako i poimamo, a budući ga tako poimamo, tako prema njemu i djelujemo.⁸⁴

Dakle, ovdje nije riječ o metafori kao figuri riječi, već o pozadinskoj strukturi metaforičnih jezičnih izraza u kojima se razaznaje kako su „*procesi ljudskoga mišljenja u velikoj mjeri metaforični*“ (L/J, str. 5). Metafora kao način mišljenja u našem konceptualnom sustavu je upravo ono što omogućava metaforičke izraze poput „*Baš si lisac*“. Prema tome valja ponovno ukazati na distinkciju između metaforičkoga jezičnog izraza i konceptualne metafore, odnosno između metafore kao figure riječi i metafore kao figure misli.⁸⁵

⁸² Ovdje bi bilo korisno prisjetiti se gore spomenutih Nietzscheovih misli na ovu tematiku.

⁸³ Uvijek je, naravno, riječ samo o djelomičnom preslikavanju jedne domene na drugu, tj. o prenošenju samo nekih implikacija iz jednoga područja u drugo, a ne svega. Jer svaka stvar (domena...) ostaje ono što jest, iako se promatra kroz prizmu druge. Pri tom se dakako kao i kod svakog drugog shvaćanja metafore nameće pitanje koje se to implikacije trebaju prenositi, a koje ne. Najlogičniji i najčešći odgovor bi glasio da se redovito prenose one implikacije određene domene (pojma, objekta...) koje su za nju tipične, tj. koje su uz nju nekako automatski povezane kod većine govornika dotične jezične zajednice, a ne one za koje bi bilo potrebno kakvo usko specifično stručno znanje ili neke izvanredne spoznaje.

⁸⁴ Više o tomu vidjeti: Lakoff 1992: 18–21.

⁸⁵ Lakoff više puta ukazuje na to: „Potrebno je napomenuti da suvremeni teoretičari metafore općenito termin *metafora* rabe kad se referiraju na konceptualno mapiranje, a termin *metaforički izraz* za referiranje na pojedinačni lingvistički izraz.“ (Lakoff 1992: 6.)

Obilježja konceptualne metafore

Dakle, konceptualnu metaforu već smo označili kao jedan od kognitivnih procesa konstruiranja značenja na temelju kojega povezujemo dvije konceptualne domene (područja): izvorišnu (engl. *source domain*) i ciljnu domenu (engl. *target domain*). Ona nam omogućuje da jedno iskustveno područje konceptualiziramo pomoću drugoga iskustvenoga područja, odnosno preciznije: „da preslikamo jedan *okvir* na drugi *okvir* (pri čemu je *okvir* temeljna jedinica mišljenja)“ (Štrkalj Despot 2014: 64). Okvir izvorne domene preslikava se na okvir ciljne domene uslijed čega se velik dio inferencijske strukture izvorne domene preslikava na strukturu ciljne domene. Konceptualna metafora tako uključuje razumijevanje jedne domene iskustva u terminima druge domene iskustva. Navedene veze između domena nazivamo preslikavanje (mapiranje) (engl. *mapping*). Mapiranje je čvrsto strukturirano pa tako postoje ontološke korespondencije prema kojima entiteti izvorne domene sustavno korespondiraju s entitetima iz ciljne domene. Sjetimo li se primjera konceptualne metafore ŽIVOT JE PUTOVANJE, entiteti iz izvorne domene PUTOVANJA: početak, kraj, putnik, odredišta, prepreke itd. korespondiraju s entitetima ciljne domene ŽIVOTA: rođenje, smrt, osoba, životni ciljevi, životne poteškoće itd. Kako bismo lakše upamtili što mapiranje jest, Lakoff i Johnson prihvatili su strategiju imenovanja takvih mapiranja koristeći mnemotehniku koja sugerira mapiranje u obliku CILJNA DOMENA JE IZVORNA DOMENA (pisano velikim, štampanim slovima). Prema tome kada god se referiramo na metaforu mnemoničkim izrazom CILJNA DOMENA JE IZVORNA DOMENA (npr. ŽIVOT JE PUTOVANJE), mi se zapravo referiramo na takav skup korespondencija, a sama metafora ne može se poistovjetiti s njezinim nazivom. Naziv metaforičkih preslikavanja, dakle, općenito ima oblik propozicije (primjerice LJUBAV JE PUTOVANJE), ali samo preslikavanje (mapiranje) nije propozicija, nego skup ontoloških korespondencija. (Vidi: Lakoff 1992: 4-5.)

Ciljna domena i izvorna domena stoje u asimetričnom odnosu, a ujedno njihov odnos ima ograničenja jer metafora nije veza bilo čega s bilo čim. O izvornoj domeni imamo bogatija znanja, jer upravo izvornu domenu koristimo kako bismo objasnili neku značajku ciljne domene. Da bismo tu vezu mogli nazvati konceptualnom metaforom, između dviju domena mora postojati dovoljno velika razlika. Izvorna i ciljna domena „moraju pripadati dijelovima našeg iskustva koje doživljavamo kao sasvim različite“ (Stanojević 2013: 54). Mi možemo intuitivno pretpostaviti da su ŽIVOT i PUTOVANJE različite domene unatoč svojim konceptualnim svezama. O tim domenama imamo različita znanja koja nisu povezana s drugom domenom. Tako neke pojavnosti iz domene ŽIVOT ne možemo povezati s pojavnostima domene PUTOVANJE, pa su prema tome preslikavanja djelomična. To je po sebi razumljivo, jer da su preslikavanja potpuna, da je svaki aspekt ŽIVOTA istovjetan aspektu PUTOVANJA, onda bi ŽIVOT zapravo bio PUTOVANJE, a to ni u kojem slučaju nije tako. (Usp. Lakoff 1992: 13, 39.) To su dvije potpuno različite stvari koje dovodimo u određenu konceptualnu svezu. Slijedom toga nije teško doći do zaključka da „preslikavanja koja ‘pripadaju’ nekoj konceptualnoj metafori opisuju ciljnu domenu samo djelomično”⁸⁶ (Stanojević 2013: 86).

⁸⁶ Više je odgovora na pitanje zašto se samo dijelovi strukture jedne domene preslikavaju na dijelove strukture druge domene. Neki autori govore o načelu nepromjenjivosti, drugi o primarnim metaforama, treći o središnjem znanju, a četvrti o metonimijskim aspektima ograničenja konceptualne metafore (Vidi: Stanojević, 2013: 86). Vrlo informativan tekst o metaforičkim preslikavanjima i značenjskim poljima, a što uključuje i ovu problematiku opsega preslikavanja, svakako je studija Josipa Užarevića: „Jezik i tropi. Zapažanja o metafori, metonimiji i sinegdohi“ (1995: 105.–112).

Konceptualnu metaforu, kao i druge spoznajne sposobnosti, obilježava dvostrukost: one mogu biti ustaljene i uobičajene, ali nastaju i kao dio diskursa, te gotovo sigurno nisu dio našega ustaljenoga znanja. Tako iz uspoređivanja dviju domena, koje rezultira metaforom, može nastati relativno stalna veza između određenih domena – što je slučaj s vezom ŽIVOTA i PUTOVANJA ili ZNANJA i GLEDANJA, ali neke druge metafore konstruiraju se, tako reći, u danim situacijama, tj. na licu mjesta. Prema tome, „konceptualna metafora s jedne je strane naša sposobnost koja je dio ustroja našeg znanja, a s druge je riječ o sposobnosti koju koristimo u pravom vremenu” (Stanojević 2013: 55).

Kulturološka uvjetovanost

Ovdje svakako valja izričito napomenuti kako je kultura ključni element za razumijevanje konceptualnih metafora (također običnih metafora, jer su kulturne implikacije vrlo važan dio u njihovom razumijevanju), i to stoga što je pripadnost istoj kulturi zapravo određena upravo istim konceptualnim metaforama koje dijele pripadnici iste kulture. Kognitivna lingvistika pod kulturom smatra sve ono što je različito od čovjekova biološkog nasljeđa te da je svaki ljudski čin nužno uronjen u kulturu. Stoga nije teško zaključiti da isto vrijedi za domene koje se javljaju u konceptualnim metaforama i posljedično također za same konceptualne metafore.

Valja spomenuti kako je Lakoff svjestan toga da sve metafore nisu jednako proširene među ljudima u svim vremenima i kulturama te smatra da su neke (gotovo) univerzalne, neke su jako proširene, dok su druge ovisne o pojedinim kulturama, tj. postoje samo unutar određene kulture. (Usp. Lakoff 1992: 40.)

Ipak, konceptualne metafore funkcioniraju u okviru više jezika, što rasvjetljava činjenicu da je metaforizacija općeljudska sposobnost, a ujedno potvrđuje da je konceptualna metafora jedan od načina ustroja našega znanja. Osim toga, konceptualna metafora javlja se – kao što je rečeno – ne samo u jeziku nego njezino ključno mjesto zapravo je u umu, dok su metaforički jezični izrazi samo pojedinačne manifestacije određenih konceptualnih metafora. Ipak tu se javljaju brojne poteškoće jer se postavlja pitanje kako se metafora realizira u umu: aktiviraju li se i povezuju li se u umu, kao u jeziku, dvije domene prilikom našega susreta s metaforičkim izrazom ili je ono što u jeziku nazivamo metaforom rezultat nekih temeljnijih procesa poput načela relevantnosti ili kategorizacije, te se stoga jezična metafora u umu ne mora realizirati kao istovremena aktivacija dviju domena. Neka istraživanja tako pokazuju da je konceptualna metafora rezultat analoških procesa, gdje jezične metafore znače istovremenu aktivaciju dviju domena, dok s druge strane u drugima to ne znače. Ovim se pitanjem dalje nećemo baviti, ali ćemo istaći da većina istraživača promišlja u skladu s pretpostavkama da u umu postoje dvije domene između kojih dolazi do konceptualnih preslikavanja (vidi: Stanojević, 2013: 13).

ZNATI JE VIDJETI

Odavno se u području istraživanja jezika utvrdilo da postoje veze među riječima koje označavaju fizičku percepciju i riječima koje označavaju misaonu aktivnost, tj. unutarnje osjete. Ipak, tek se u okviru kognitivne lingvistike pokazalo da te veze ni u kom slučaju nisu izolirane ili slučajne. Dapače, one su motivirane konceptualnom metaforom. Najprije su dotične veze zamijećene u okviru dijakronijske kognitivne lingvistike i to ponajprije u polisemiji leksičkih jedinica „za koju se utvrdilo da je metaforična u sustavnome smislu” (Štrkalj Despot 2014: 64). Jedna od prvih uočenih sustavnih metafora u podlozi polisemije bila je „misaona”, tj. konceptualna metafora ZNATI JE VIDJETI u primjeru polisemnih engleskih leksema *see* u značenju *vidjeti*, *shvatiti*, *view* u značenju *gledati*, *smatrati* itd., gdje je očito da svaki od njih ima značenje gledanja, ali i razumijevanja.

Ante Vučković osvrćući se na dimenziju slušanja kod Martina Heideggera ukazao je na činjenicu kako paradigma prema kojoj je vidjeti = znati nije nešto novo, nego u zapadnjačkom mišljenju ona prevladava barem od grčkih vremena, jer „riječi koje još i danas vladaju mišljenjem potječu iz područja vezanog za gledanje” (Vučković, str. 13). On nadalje navodi kako u bilo kojem rječniku kakva zapadnjačkoga jezika, pogledamo li značenja vezana uz glagol *vidjeti*, lako možemo razabrati kako, osim što ima značenje opažanja očima, on također znači ispitivati, susresti, razmišljati, osjećati, shvatiti, znati, spoznati, razumjeti, suditi, mnijeti itd. (Vučković, str. 14.) Vučković ove postavke dovodi u svezu s Aristotelom, koji je od svih osjetila prednost davao osjetilu vida jer je smatrao da nam ono omogućuje najviše spoznaje. Osim toga ističe da je prednost gledanja duboko ukorijenjena u grčkom jeziku, a slijedom toga i u našem teorijskom jeziku. Dapače, sama riječ *teorija* u svome korijenu ima glagol *theorein* koji u sebi ima dva korijena *thea* i *horao*. *Thea* znači *pogled* ili *izgled* (u kojem se nešto pokazuje), a *horao* znači *pogledati nešto*, *izvidjeti*, *razmotriti*.⁸⁷ Latinski prijevod riječi *theoria* je *contemplatio*, a njemački *Betrachtung*, što doziva u svijest latinski termin *tractare* u smislu: oblikovati, rukovati, obrađivati. „Teorija nije dakle samo čisto gledanje, nego je već u svom pojmu tehnika, uplitanje u zbilju i njezino oblikovanje.“ Stoga Vučković za tu početnu odluku o poistovjećivanju znanja s gledanjem, dodaje kako ona nipošto nije nevinna, već da je to „odluka koja sa sobom nosi i način mišljenja i djelovanja modernog čovjeka” (Vučković, str. 16). Ovo je itekako u skladu s kognitivnolingvističkim postavkama prema kojima – kako smo već ranije spomenuli – govoreći o objektivnom svijetu uvijek valja zadržati svijest da mi taj svijet zapravo nužno promatramo (i pri tom oblikujemo) kroz naš konceptualni sustav, odnosno – kantovskim jezikom rečeno – kroz naš kategorijski aparat, te da u skladu s primijenjenim metaforama i slikama doživljavamo nas i svijet oko nas, ali također i djelujemo u skladu s tim, odnosno da „gledajući“ svijet na određeni način (uporabom određenih metafora) ujedno i utječemo na to kako će nam se on pojavljivati. Dakle, da „naš“ svijet itekako ovisi o nama samima, o našem konceptualnom sustavu, o našoj kulturi i interakciji sa svijetom. Odnosno, riječima Lakoffa i Johnsona: „Objektivnost uvijek ovisi o nekom konceptualnom sustavu i nekom skupu kulturnih vrijednosti.“ (L/J, str. 199)⁸⁸

⁸⁷ Snažna povezanost između gledanja i znanja očituje se u grčkoj gramatici osobito na primjeru ovoga glagola *horao* (vidjeti, gledati), a koji u aoristu glasi *oida* i poprima posve novo značenje: *znati*.

⁸⁸ Ili na drugom mjestu gdje navode svoje ključne stavove osvrćući se na temeljne zahtjeve koje postavljaju pred svoju teoriju: „Tvrdimo da primjereno objašnjenje traži: da predmete poimamo samo kao entitete ovisne o našim interakcijama sa svijetom i našim projekcijama na svijet; da svojstva poimamo kao interakcijska, a ne kao inherentna; da kategorije poimamo kao iskustvene geste određene putem prototipa, a ne kao strogo nepromjenjive i određene putem teorije skupova.“ (L/J, str. 185.)

Dakle, još u grčkoj tradiciji postoji jasno uspostavljen ovaj identitet gledanja i znanja, a ta je sveza jasno vidljiva i u hrvatskoj riječi *vidjeti*. Taj glagol polisemni je leksem za koji, ako konzultiramo rječničku bazu Hrvatskog jezičnog portala, možemo utvrditi kako ima sveukupno sedam značenja:

- 1) reagirati (na što) osjetilom vida, primjećivati, opažati očima, zapaziti, zapažati očima
- 2) sresti koga, naći se s kim
- 3) *razg.* uvidjeti, uviđati, razab(i)rati, shvatiti, shvaćati [*vidim da ima pravo*]
- 4) pregledati, ispitati [*vidiš li grešku?*]
- 5) iskusiti, preživjeti, prepatiti (radost, muke)
- 6) predvidjeti
- 7) (∅) posjedovati osjetilo vida, moći gledati (Vidi *Hrvatski jezični portal*, 24. ožujak 2015.)

Osim osnovnoga značenja *reagirati (na što) osjetilom vida, primjećivati, opažati očima, zapaziti, zapažati očima*, primjećujemo da se ista riječ može rabiti u značenju *shvatiti, shvaćati, razabirati, znati, razumjeti* i sl. Npr. ako kažemo *Vidim što hoćeš reći*, to znači: *razumijem, znam* što nam sugovornik govori, objašnjava i sl. Veza znanja i gledanja zamjetljiva je također u frazeološkim izrazima sa sastavnicom *vidjeti* koje portal navodi. Od njih tridesetak, ta je veza prisutna u dvama frazeološkim izrazima:

- 1) vidjeti jasno kao na dlanu
- 2) *vidjeti skroz naskroz (koga)* (Vidjeti: *Hrvatski jezični portal*, 24. ožujak 2015.)

Prvi frazeološki izraz ima značenje *odlično vidjeti, shvatiti*, a drugi *shvatiti dobro koga, njegove namjere, postupke*. Osim ovih primjera, možda je najvažnije što je ta veza prisutna u etimologiji same riječi, odnosno u njezinu etimonu⁸⁹. Hrvatska je riječ *vidjeti* u etimološkoj vezi s riječi *vid* koja ima praslavenski i staroslavenski korijen *vidъ*, **viděti*, koja je došla od indoeuropske riječi **weyd*-u značenju *vidjeti* i *znati*, a na ovaj ili onaj način odražava se i u većini indoeuropskih jezika⁹⁰. Prema tim etimološkim vezama možemo utvrditi da „etimoni nekih temeljnih riječi vezanih uz gledanje imaju i fizičko i mentalno značenje od najranijeg razdoblja koje možemo rekonstruirati” (Štrkalj Despot 2014: 66). Naravno, na primjeru riječi *vidjeti* ne možemo reći da je fizičko značenje prethodilo mentalnome, jer ne postoje nepobitni dokazi o metaforičkom preslikavanju s jednog koncepta na drugi, ali može se lako pokazati da su dva koncepta aktivna oduvijek.

Metaforu ZNATI JE VIDJETI Lakoff vidi kao izuzetno raširenu metaforu čija je iskustvena baza lako utvrdiva s obzirom na to da nam većina znanja dolazi upravo preko vida (gledanjem) te što u većini slučajeva vrijedi da, ukoliko nešto vidimo, to i spoznajemo. (Usp. Lakoff 1992: 34).

Veza između znanja i gledanja nekako nam se nameće sama od sebe. Ipak, činjenica je da se alatima konceptualne metafore dokazalo „da je sinkronijska polisemija često odraz

⁸⁹ Etimon je riječ iz koje se povijesno razvila neka riječ, izvor riječi; *arhetip* (Etimon, u: *Hrvatski jezični portal*, 24. veljače 2015.), odnosno *morfološko, ali i semantičko ishodište određenog leksema* (Raffaelli 2009: 15).

⁹⁰ Zanimljivo je što je indoeuropska riječ **weyd* motivirala nastanak riječi *vědě*. Potonju riječ nalazimo u mne-motehničkoj rečenici glagoljske azbuke *Azъ bukы vědě glagoljъ dobrě estъ živěti...*, koju Eduard Hercigonja prevodi kao *Ja knjige znajući, govorim da je dobro živjeti na zemlji...* Osim toga, nemoguće je ne primijetiti kako riječi *vědě* asocira na naziv svetih indijskih spisa Veda, nastalih približno 1500. – 500. godine pr. Kr. Upišemo li u *Hrvatski jezični portal Vede*, primijetit ćemo da je u etimologiji te riječi vidljiva veza između vida i znanja: skr. *Veda* ← *vid: znati*.

dijakronijskog razvoja i jezičnih promjena u smislu da nemetaforički smisao (poput *gledanja*) evoluirao i motivira nastanak metaforičkog smisla, poput *razumijevanja*” (Štrkalj Despot 2014: 64–65).⁹¹ Štrkalj Despot tako navodi da je Sweetser pokazala na primjeru indoeuropskih jezika kako se cijeli niz semantičkih promjena lako može objasniti teorijom konceptualne metafore i motiviranošću zajedničkim ljudskim iskustvima⁹². U tome smislu najreferentnije djelo na hrvatskome jeziku je ono Ide Raffaelli: *Značenje kroz vrijeme*.

Sweetser je u svojim istraživanjima, između ostaloga, utvrdila kako je najčešći semantički izvor glagolima gledanja fizička narav vida (najčešće svjetlost i oči). Ističe da „neki vidovi oprijemljenja ove metafore [UM JE TIJELO] mogu biti vrlo rašireni u različitim kulturama, pa i univerzalni – poput primjerice veze između vida i znanja” (Štrkalj Despot 2014: 66). Ipak, na nešto specifičnijim razinama metafore UM JE TIJELO u nekim kulturama ne vrijedi metafora ZNATI JE VIDJETI jer se umjesto pomoću domene vida znanje/razumijevanje konceptualizira domenom sluha. To je slučaj u nekim australskim jezicima gdje vrijedi konceptualna metafora ZNANJE JE SLUŠANJE. Primat vida pred drugim osjetilima u zapadnom društvu može se tako tumačiti kulturnim utjecajima, za što je ono samo (zbog privilegiranja vida) počesto opisivano kao *okulocentrično*⁹³.

Zaključne misli

Konceptualna metafora, dakle, jedan je od kognitivnih procesa koji se odražavaju u jeziku. Ovdje se, naime, primarno radi o instrumentu mišljenja i kategoriziranja svijeta, a tek onda posljedično određene metaforičke tragove pronalazimo i u samom jeziku gdje se očituje ta metaforička struktura mišljenja. Mišljenje se uvijek odvija u konceptima, u kategorijama. Mi svoja (opažajna) iskustva kategoriziramo našim umskim kategorijama (konceptima). Kad se radi o konkretnim, zornim, fizičkim iskustvima, onda redovito nije teško stvoriti određeni koncept dotičnoga iskustva. No, kad se suočimo s nešto apstraktnijim iskustvima, kao što su VRIJEME, ŽIVOT, LJUBAV, ZNANJE, RASPRAVA, i sl., čini se kao da nam bitni elementi iskustva toga dotičnog fenomena neprestano izmiču. Kao poprilično apstraktni fenomeni oni se teško mogu precizno zamisliti, s jasnim granicama, s jasnom strukturom, kao jasni koncepti. Stoga ih naše mišljenje automatski uspoređuje s nekim drugim iskustvima, s nekim drugim konceptima i tako stvara konceptualne metafore. Te su metafore, dakle, prije svega instrumenti samoga mišljenja kojima se ono služi kako bi kategoriziralo, usustavilo naša iskustva svijeta, nas samih i našega nutarnjega svijeta, a sve to skupa onda se zrcali također u jeziku i jezičnim izrazima.

⁹¹ U svezi s ovom iskustveno snažno obilježenom konceptualnom metaforom Lakoff i Johnson se u pogovoru iz 2003. osvrću i na razvoj značenja od konkretnosti prema apstraktnosti: „Christopher Johnson tvrdi da djeca primarne metafore uče na osnovi *pretapanja* [engl. *conflation*] konceptualnih domena u svakodnevnom životu. Proučavao je kako nastaje metafora Znati Je Vidjeti i pokazao da djeca ‘vidjeti’ prvo rabe doslovno, odnosno samo o vidu. Tad nastupa faza kad se vidjeti i znati pretapaju, kad djeca kažu nešto kao ‘Vidi, došao je tata’ ili ‘Vidi što sam prolio’; vidjeti se javlja zajedno sa znati. Jasne metaforičke upotrebe ‘vidjeti’ poput ‘Vidi u čemu je stvar’ javljaju se tek kasnije. Te se upotrebe tiču znanja, a ne doslovno vida.“ (L/J, str. 223)

⁹² Unatoč postavkama Sweetser „danas se nerijetko drži da je uloga metafore donekle precijenjena, te se ključna uloga pripisuje djelovanju konverzacijskih implikatura [...]. Važni mehanizmi promjena svakako su i metonimija te generalizacija i specijalizacija.” (Štrkalj Despot 2014: 65). O ovoj problematici podosta piše i Stanojević (2013: 106-111).

⁹³ Više o problematici okulocentrizma zapadne kulture može se naći u članku Katarine Rukavine „Okulocentrizam’ ili privilegiranje vida u zapadnoj kulturi. Analiza pojma u antičkoj, novovjekovnoj i postmodernoj misli”.

Konceptualnom metaforom, dakle, povežujemo dvije konceptualne domene – izvornu i ciljnu. Pomoću nje jedno iskustveno područje konceptualiziramo drugim iskustvenim područjem. Prilikom preslikavanja jedan se veliki dio inferencijske strukture izvorne domene preslikava na strukturu ciljne domene. Time nam je omogućeno metaforičko mišljenje, tj. razumijevanje nepoznatih, složenih i apstraktnih stvari pomoću stvari odavno poznatih, jednostavnih i konkretnih. Taj proces mapiranja, tj. veza između izvorne i ciljne domene u kojemu nam izvorna domena, o kojoj imamo bogatija znanja, omogućava shvaćanje ciljne domene, o kojoj imamo manja znanja. U tom smislu kognitivna lingvistika razlikuje metaforički jezični izraz i konceptualnu metaforu, koja se nalazi u podlozi dotičnoga metaforičkoga jezičnog izraza. Metafora je stoga samo dijelom lingvistička pojava koja postoji u jeziku jer postoji u misli. Lingvističke metafore tek su izrazi „metaforičkih koncepata smještenih u konceptualnom sustavu mozga“ (Kövecses 2005: 191). Lingvističke metafore, ili metafore u jeziku, očituju konceptualnu metaforu, ali od njih također povratnim putem možemo doći do metafore u misli.

Kako je riječ o kognitivnom procesu, konceptualna metafora ne odražava se samo na jezičnom planu nego i izvan jezika. Čest je primjer konceptualne metafore ZNANJE JE GLEDANJE koja se pojavljuje primjerice u animiranim filmovima kada iznad glave nekoga lika sine žarulja. Žarulja znači da je liku sinula neka ideja⁹⁴ ili da je nešto shvatio, ali označava svjetlo koje omogućava da se nešto vidi, tj. razumije.⁹⁵ To logički proizlazi iz činjenice da nešto bolje vidimo ako ima više svjetla, a kako upaljena žarulja svijetli, to onda metaforički označava bolje shvaćanje, odnosno: dok je mrak, ništa ne vidimo i ne znamo; ali onoga trena kad nam bljesne svjetlo, sve nam postane jasno/vidljivo/spoznato. Takvi nejezični (i jezični) metaforički uzorci čine metaforičke modele znanja koji rasvjetljavaju činjenicu da metafora ne strukturira samo naša znanja o jeziku, već i naše znanje o svijetu.

Na temelju ovoga što je ovdje izneseno vjerujem da je barem dijelom postalo jasno i u kojem odnosu stoji teorija konceptualne metafore spram tradicionalne teorije metafore s kojom smo započeli ovaj tekst. Ono što iz ovdje iznesenoga svakako jasno proizlazi jest kako su konkretne metafore, tj. „metaforički izrazi“ – kako se to naziva u teoriji konceptualne metafore – zapravo oprimjerenja određenih konceptualnih metafora koje stoje u njihovoj podlozi. Lakoff i Johnson navode brojne primjere konkretnih (oprimjerenih, realiziranih, pojedinačnih) metafora za konceptualne metafore kao što su RASPRAVA JE RAT, ŽIVOT JE PUTOVANJE, VRIJEME JE NOVAC i dr. No, valja dodati kako oni razlikuju, recimo tako, „doslovne“ metaforičke izraze od „maštovitih“ metaforičkih izraza (vidi: L/J, str. 51). Doslovni metaforički izrazi su oni na koje smo već naviknuli, tj. koji se kreću unutar uobičajenoga koncepta kojim poimamo određeno iskustvo (npr. „Izgradio je teoriju.“). Podloga toga metaforičkog izraza je konceptualna metafora TEORIJE SU GRAĐEVINE. Međutim, često puta se događaju i maštovite metafore, ali uvijek

⁹⁴ Zanimljiva bi u ovom kontekstu bila također i jezična analiza ove naše kratke rečenice: „Kada nekome liku sine žarulja“. Primjerice, riječ „sinuti“, „sjati“ potječe iz domene vida. „Ideja“ također (grč. *eidon*, od *eidēnai* – *vidjeti*). Stoga je za razumijevanje ove rečenice očito neophodna pretpostavka identiteta znanja i gledanja.

Jedan od najvažnijih pojmova u filozofiji: EVIDENCIJA (u-vid), ključan za svaku spoznaju, također potječe upravo iz ove domene vida i svjedoči o neposrednoj povezanosti gledanja i znanja.

⁹⁵ Odnos između svjetlosti i znanja nevjerojatno je bremenit u ljudskoj povijesti, još od biblijskih spisa pa nadalje. Tako u Knjizi postanka stoji kako prvoga dana, na samom početku Bog stvara upravo svjetlost (što je znanstveno gledano bilo problematično, jer svjetlost dolazi od svjetlećih nebeskih tijela, ali je bilo i povod poznatom fizičaru i svećeniku Georgesu Lemaîtreu za postavljanje teorije „big banga“ (Velikog praska). Prije toga bijahu „tama“ (koja je prekrivala bezdan) te „pustoš i praznina“ (*tohu va bohu*) kao znaci ništavila, odnosno kaosa i mraka u kojemu se još ništa od ničega ne razlikuje dok ne bljesne svjetlost koja omogućava diferenciranje i potom spoznaju i znanje. Metafora svjetlosti i njezina važnost u zapadnoj misli osobito je snažno opisana u knjizi Hansa Blumenberga, 2001. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt/M: Suhrkamp, str. 139–171.

na istoj podlozi, na istoj konceptualnoj metafori koja im stoji u temelju,⁹⁶ npr. „Te činjenice su vanjski zidovi moje teorije.“ ili „Njegova teorija ima na tisuće sobičaka i dugih zavojitih hodnika.“ i sl.⁹⁷ Zapravo tek ovakvi tipovi metafora, tj. maštovite (nedoslovne) metafore jesu ono što se u tradicionalnoj teoriji metafore naziva metaforom. Tu i tamo se kroz povijest promišljanja metafore nađu primjeri kad su pojedinci i „doslovne“ metafore prepoznali kao metafore, iz čega su zaključivali da je čitav jezik zapravo metaforičan (Quintilian, Vico, Gerber, Nietzsche i dr.), a što je zasigurno otvorilo posve nove perspektive u promišljanju metafore i jezika uopće. No, ovdje izložena teorija konceptualne metafore otišla je i znatno dalje istraživanjem metaforičke strukture samoga mišljenja i njezinim prepoznavanjem upravo u nebrojenim jezičnim (doslovnim ili nedoslovnim) metaforičkim izrazima. Time se još jednom potvrdila prevelika važnost metafore, i to ne samo za jezik nego i za shvaćanje ljudskoga načina konceptualiziranja svih iskustava i fenomena, odnosno također za teoriju spoznaje i mišljenja uopće, jer odavde proizlazi kako je naše mišljenje uvijek uvjetovano određenim konceptima u koje ih „kategoriziramo“. A ti koncepti su – kao što je rečeno – ponekad (gotovo) univerzalni, tj. zatječemo ih u svim kulturama, ponekad su puno uže rasprostranjeni, ali u nekim slučajevima i posve ograničeni na jednu kulturu ili čak supkulturu u kojima vrijede, dok u drugima ne vrijede. Stoga je po Lakoffu i Johnsonu i sama istina uvijek ovisna o određenim konceptima koji se rabe i koji su (nesvjesno) općeprihvaćeni unutar nekoga društva (kulture u užem ili širem smislu). Stoga oni zaključuju kako objektivnost „uvijek ovisi o nekom konceptualnom sustavu i nekom skupu kulturnih vrijednosti“ (L/J, str. 199).⁹⁸

Ti su stavovi na određeni način prisutni već kod Humboldta kad govori o tomu kako svaki jezik utjelovljuje određeno viđenje (sliku) svijeta, potom kod Sapira i osobito kod Whorfa u njegovoj „teoriji jezične relativosti“, te na jedan još širi način kod kasnoga Wittgensteina kad govori o slikama (svijeta) i referentim sustavima unutar kojih živimo, razmišljamo i djelujemo, a što dobrim dijelom odgovara kulturološkim konceptima o kojima govore Lakoff i Johnson. Wittgenstein, međutim, za razliku od njih, smatra kako konceptualiziranje jednoga područja drugim, odnosno svođenje jednoga iskustva i jednoga fenomena na neko drugo zapravo pokazuje kako smo zatočeni u vlastitim slikama (metaforama) u kojima živimo, iz čega mu se nameće imperativ otvorenosti prema istini i izmicanje od apsolutiziranja bilo kakvih teorija. Jer primjerice personificiranje ili kakav sličan postupak – smatra on – više stoje na putu našoj pravoj spoznaji, negoli što joj pomažu. „Kategoriziranja koja provodimo, ne pomažu boljem razumijevanju zbilje, nego nas više ostavljaju zatočenima u jednoj slici.“ (Weiberg 2004: 135)⁹⁹

Svijest konceptualne metaforičke strukture i posljedično onda (barem dobrim dijelom) kulturološke uvjetovanosti mišljenja i jezika potiče suzdržavanje od svakoga apsolutiziranja istine i spoznaje, ali istodobno i svijest važnosti svakoga pojedinog jezika za izricanje i mišljenje nas i svijeta oko nas, jer svaki pojedinačni jezik na specifičan način u sebi sabire iskustva i znanja o svijetu određene ljudske zajednice. I svaki kroz različite (što su genetski i tipološki udaljeniji

.....

⁹⁶ Ako obratimo pažnju, primijetiti ćemo kako se već i u ovoj našoj rečenici pojavljuju neprimjetni primjeri upravo te iste konceptualne metafore kad na *doslovan* način rabimo riječi kao što su „podloga“ i „temelj“ koje su u kontekstu govora o teoriji očito upotrijebljene izvan svojega vlastitog konteksta (zidanja, građenja), tj. metaforične.

⁹⁷ Lakoff i Johnson u tom kontekstu razlikuju tri različite podvrste maštovite (ili nedoslovne) metafore, a koje se uvijek baziraju na istoj konceptualnoj metafori. (Vidi: Lakoff i Johnson 2015: 51.)

⁹⁸ Usporedi također što o tomu govori Nietzsche.

⁹⁹ Anja Weiberg inače u svojem gore spomenutom tekstu u zborniku o Wittgensteinu i metafori donosi izvrsnu usporedbu između Wittgensteina i teorije koju postavljaju Lakoff i Johnson, a što je osobito zanimljivo kad se uzme u obzir postojanje brojnih podudarnosti u nekim temeljnim uvidima. Svakako valja dodati kako Lakoff i Johnson u zahvalama na početku svoje knjige o metaforama također navode Wittgensteina (ali i gore spomenute Sapira i Whorfa, dok ne spominju primjerice Humboldta s kojim također imaju znatnih sličnosti, vjerojatno stoga što on po svoj prilici ni danas kao ni u vrijeme Sapira nije bio dovoljno poznat u Americi).

jezici, to su veće i konceptualne razlike) slike i koncepte promatra svijet. Stoga – već spomenuti – Dieter Wunderlich s pravom kaže da odumiranjem nekoga jezika ne gubimo samo „zbirku fascinantnih činjenica, nego jedan vrijedan sustav ljudske kognicije i identiteta“ (Wunderlich, str. 10). Različitost je univerzalnosti metaforičkih koncepata koji prožimaju svaki jezik još jedan, dakle, važan prilog raspravi o potrebi očuvanja različitih jezika i idioma. Pa iako svaka metafora istodobno prekriva puno toga što u njoj nije izrečeno, ona ipak uvijek ističe određenoj (jezičnoj, kulturološkoj) zajednici vrijedan vid iskustva koji tako ipak dolazi i do jezičnoga izražaja. A zanimljivo je da su upravo oni apstraktni, duhovni, „metafizički“ i slični sadržaji obilježeni višestrukim konceptualnim metaforama, jer je valjda očito da nijedna od njih cjelovito ne izriče dotična iskustva i sadržaje. Iz toga se može zaključiti kako je čovjek oduvijek makar možda nesvjesno svjestan ograničenja svojega (kategorijskog) mišljenja i govorenja, te ih višestranim osvjetljavanjem istoga fenomena (iskustva) uvijek nastoji prevladati. O tomu svjedoči upravo činjenica da postoje raznovrsne konceptualne metafore za isti fenomen, i to što je čovjeku važniji, apstraktniji i “nematerijalniji” neki fenomen ili iskustvo, to ih je više (ŽIVOT, LJUBAV i sl.). K tomu, uvijek ostaje i otvorena mogućnost stvaranja nebrojenih novih i novih metafora kako bi se istaknulo i bilo koje drugo (novo) iskustvo i bilo koji drugi novi vid, nova perspektiva. Taj najvažniji element ipak je zajednički tradicionalnoj i konceptualnoj teoriji metafore, pa čak i ako ga nitko ne ističe.

Zaključno možemo dakle dodati: Svaka detaljnija analiza jezika lako može utvrditi koliko je jezik zapravo slikovit, koliko je pun metafora, kako se riječi prema određenoj pravilnosti (najčešće prema razmjernosti i prema sličnosti) prebacuju iz jedne sfere u posve drugu, stvarajući pri tom određenu semantičko napetost, pa se zbog apsurdnosti u slučaju doslovno shvaćenog metaforičkog iskaza (iz miješanja različitih kategorija; Gilbert Ryle: *category mistake*) stvara promjena (proširenje) smisla, što naravno pokazuje metaforičnost većine riječi u jeziku. No, osim toga ovdje smo ukratko prikazali i dva različita pristupa jeziku koji u konačnici dolaze do istog zaključka: da je jezik, a ne samo pojedinačne riječi, bitno metaforičan.

I na kraju valja dodati: Metafora nije samo opisivanje sličnosti, nego i otkrivanje (stvaranje) sličnosti između posve različitih kategorija, pa je stvaranje novih metafora kao takvo prirodni dar, talent koji nema svatko, tvrdi Aristotel, a uviđanje sličnosti izaziva u čovjeka osjećaj zadovoljstva i ugone, jer je na najljepši način zadovoljen ljudski nagon za znanjem, koji – opet prema Aristotelu – imaju svi ljudi (vidi: *Metafizika* 1,1).

Metaforička struktura jezika⁶⁵

Literatura

- Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, Školska knjiga, Zagreb, 2005.
- Aristotel, *O tumačenju*, Latina et graeca, Zagreb, 1989.
- Austin, J. L., Kako djelovati riječima, prev. A. Milanko, Disput, Zagreb, 2014.
- Black, Max, *Metafora*, u: Republika, godište LX, broj 2, Zagreb 2004., str. 73-87.
- Blumenberg, Hans. 2001. *Ästhetische und metaphologische Schriften*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Borčić, Nikolina. 2010. *Konceptualne metafore u političkim intervjuima*, u: *Medijske studije* 1, 1–2: 136–156.
- Borsche, Tilman (ur.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996.
- R. Brandt / H. F. Klemme, *John Locke*, u: Borsche, 1996.: 133 – 146.
- Di Cesare, Donatella, *Wilhelm von Humboldt*, u: Borsche, 1996.: 275 – 289.
- Čulić, Zjena. 2003. Čovjek, metafora, spoznaja. Split: Književni krug.
- Davidson, Donald, *Istraživanja o istini i interpretaciji*, Demetra, Zagreb 2000.
- Devitt, Michael / Sterelny, Kim, *Jezik i stvarnost: uvod u filozofiju jezika*, prev. B. Berčić, Zagreb, KruZak, 2002.
- Eco, Umberto, *U potrazi za savršenim jezikom*, Zagreb, 2004.
- Federer-Kittay, Eva, *Jedan interludij o kontekstu: Relaciona teorija značenja*, Treći program Hrvatskog radija 46(1994), str. 108-123.
- Flatscher, Mathias, et. al. (ur.), *Zur Relevanz mittel-europäischer Identität*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2010.
- Frege, Gottlob, *Osnove aritmetike i drugi spisi*, uredili i preveli F. Grgić i dr., Zagreb, Kruzak, 1995.
- Glovacki – Bernardi i dr., *Uvod u lingvistiku*, Školska knjiga, Zagreb 2007.
- Grassi, Ernesto. 1992. *Die unerhörte Metapher*. Frankfurt/M: Hain.
- Grgas, Stipe. 1991. *Metafora i materijalnost jezika*, u: *Filozofska istraživanja* 11, 2: 317–325.
- A. C. Grayling, *Wittgenstein*, prev. R. Ansén, Herder.
- Haefner, Gerd. 2003. *Filozofska antropologija*. Zagreb: Naklada Breza.
- Hagège, C., *Zaustaviti izumiranje jezika*, Disput, Zagreb 2008.
- Hajdarević, Dino / Periša, Ante, *Znanje i gledanje u konceptualnoj metafori*, u: *Croatica et slavica iadertina*, 11/2, 2015., 285-309.
- Haller, Rudolf, *Variationen und Bruchlinien einer Lebensform*, u: Lütterfelds / Roser, 1999.
- Heidegger, Martin, *Na putu k jeziku*; prev. J. Brkić, Zagreb, 2009.
- Herder, Johann Gottfried, *Rasprava o podrijetlu jezika: vocabula sunt notae rerum*, prev. R. Škunca, Zagreb, Demetra, 2005.
- V. Humboldt, Wilhelm, *O raznolikosti gradbe ljudskih jezika i njezinu utjecaju na duhovni razvoj čovječanstva*, prev. A. Stamać, Alfa, Zagreb, 2010.
- Ivić, Milka, *Pravci u lingvistici*, 9. Izd., Beograd, 2001.
- Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit*, Piper, 1991.
- Jüngel, Eberhardt / Ricoeur Paul, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Evangel. Theol., Sonderheft, 1974.
- Kovačević, Barbara. 2012. *Hrvatski frazemi od glave do pete*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Kövecses, Zoltán. 2005. *Metafora i pitanje univerzalnosti*, u: *Hrvatistika*, 5, 5: 185–195.
- Künne, W., *Gottlob Frege*, u: Borsche, 1996.: 325 – 346.
- Lakoff, George, *The Contemporary Theory of Metaphor*, u: Ortony, Andrew (ed.) *Metaphor and Thought* (2nd edition), Cambridge, University Press, 1992.
- Lakoff, George / Johnson, Mark, *Metafore koje život znače*, prev. A. Ryznar, Disput, Zagreb, 2015.
- Lakoff, George / Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Univ. of Chicago Press, 1980.
- Lee Whorf, Benjamin. 1979. *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Lee Whorf, Benjamin, *Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, prev. P. Krausser, Rowohlt 1979.
- Locke, John, *Ogled o ljudskom razumu*, prev. D. Orlić, Breza, Zagreb 2007.
- Lütterfelds / Roser (ur.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a. M., 1999.
- Lycan, William G., *Filozofija jezika. Suvremen uvod*, prev. D. Dožudić, Hrvatski studiji, Zagreb, 2011.
- Macan, Ivan, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb, 1996.

- Majeschak, S., *Ludwig Wittgenstein*, u: Borsche, 1996. str. 365 – 384.
- Matasović, Ranko, *Jezična raznolikost svijeta: podrijetlo, razvitak, izgledi*. Zagreb 2005.
- Matasović, Ranko, *Uvod u poredbenu lingvistiku*, Matica hrvatska, Zagreb, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, prev. D. Barbarić, MH Zagreb 1999. str. 7 – 21.
- Nöth, Winfried, *Priručnik semiotike*, prev. A. Stamać, Zagreb, 2004.
- Periša, Ante, *Neizrecivo kod Jaspersa i Wittgensteina*, Zadar 2010.
- Periša, A., *Kontekstualnost, jezični čini i relativnost značenja kod J. L. Austina*, u: Acta Iadertina 12/2, 2015., str. 83.-92.
- Periša, A., *Uvjeti mogućnosti razumijevanja*, u: Jezik, god. 63., br. 2.–3. Zagreb, 2016.: 43-56.
- Periša, A., *Zur Kommunikation im Pluralismus der mitteleuropäischen Lebensformen*, u: Flatscher i dr. (ur.), 2010.: 99 – 108.
- Platon, *Kratil*, preveo Dinko Štambuk, Zagreb, 1976.
- Quine, W. Van Orman, *Riječ i predmet*, prev. V. Božićević, Kruzak, Zagreb, 1999.
- Quine, W. Van Orman, *Ontološka relativnost i drugi ogledi*, prev. E. Pavlović i I. Vidmar, Kruzak, Zagreb, 2011.
- Raffaelli, Ida. 2009. *Značenje kroz vrijeme*. Zagreb: Disput.
- Riceour, Paul, *Živa metafora*, prev. N. Vajs, Zagreb 1981.
- Ritter Joachim i dr. (ur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 13 svezaka (1971.-2007.)
- Rukavina, Katarina. 2013. „Okulocentrizam ili privilegiranje vida u zapadnoj kulturi. Analiza pojma u antičkoj, novovjekovnoj i postmodernoj misli.“ U: *Filozofska istraživanja* 32, 3–4: 215– 227.
- Sapir, Edward. 2013. *Jezik, uvod u istraživanje govora*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- De Saussure, Ferdinand, *Tečaj opće lingvistike*, prev. V. Vinja, Zagreb, 2000.
- Schulte, Joachim, *Die Hinnahme von Sprachspielen und Lebensformen*, u: Lütterfelds / Roser, 1999.
- Schulte, Joachim (ur.), *Philosophie und Sprache*, Reclam (9563), Stuttgart 1994.
- Searl, John, *Metafora – formuliranje problema*, Treći program Hrvatskog radija 46(1994), 86 – 96.
- Simon, Joseph, *Lebensformen. Übergänge und Abbrüche*, u: Lütterfelds / Roser, 1999.
- Stamać, Ante. 1983. *Teorija metafore*. Zagreb: Znaci.
- Stanojević, Mateusz-Milan. *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*. Zagreb, 2013.
- Stanojević, Mateusz-Milan. 2009. *Konceptualna metafora u kognitivnoj lingvistici: pregled pojmova*, u: *Suvremena lingvistika*, 35/68: 339–371.
- Škiljan, D., *Pogled u lingvistiku*, Zagreb 1994.
- Štrkalj Despot, Kristina. 2014. *Konceptualna metafora i dijakronija: o evoluciji metaforičkog uma u hrvatskom jeziku*, u: *Metafore koje istražujemo. Suvremeni uvidi u konceptualnu metaforu*. Zagreb: Srednja Europa: 63–91.
- Tabakowska, Elzbieta. 2005. *Gramatika i predočavanje: uvod u kognitivnu lingvistiku*. Zagreb: FF press.
- Tekavčić, Pavao, *Uvod u lingvistiku za studente talijanskog jezika*, Liber, Zagreb 1979.
- Trabant, Jürgen, *Was ist Sprache*, München 2008.
- Trask, R. L., *Temeljni lingvistički pojmovi*, Školska knjiga, Zagreb 2005.
- Trstenjak, Anton. *Kroz prizmu riječi: fenomenologija, kulturologija i antropologija riječi*, UPT, Đakovo, 1998.
- Užarević, Josip, *Jezik i tropi. Zapažanja o metafori, metonimiji i sinegdohi*, u: *Tropi i figure*. Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta Sveučilišta, Zagreb, 1995., str. 105–112.
- Vidović Bolt, Ivana, «Životinja kao (ne)inteligentan čovjekov prijatelj». Životinje u frazeološkom ruhu. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2013. str. 1.–12. Dostupno na: http://www.animalistickifrazemi.eu/images/frazemi/zbornik_radova/Vidovic_Bolt%20za%20WEB.pdf (25. veljače 2015.)
- Vučković, Ante, *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*. HFD, Zagreb, 1993.
- Weiberg, Anja, 'Ein Bild hielt uns gefangen.' *Die Kraft der Metapher*, u: Wittgenstein und die Metapher. (Ur.: U. Arnswald i dr.) ParErga, Berlin, 2004. str. 115.–135.
- Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe Band 1 (Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., ¹¹1997.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filozofijska istraživanja*, prev. I. Mikecin, Globus, Zagreb, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, *O izujesnosti*, prev. A. Periša, Globus, Zagreb, 2007.
- Zovko, Jure: *Platon i filozofijska hermeneutika*, Zagreb 1992.

Mrežni izvori

- Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. URL: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=27328> (28. siječnja 2015).
- Hrvatski jezični portal. URL: <http://hjp.novi-liber.hr/> (26. siječnja 2015).
- Leksikografski zavod Miroslav Krleža. URL: <http://www.lzmk.hr/hr/izdanja/natuknice/120-hrvatska-enciklopedija/1142-jezik> (10. veljače 2015).
- Šoljić, Ante, *Filozofija jezika*, skripta <https://www.scribd.com/doc/34044423/FILOZOFIJA-JEZIKA>
- Wunderlich, Dieter. 2002. *Was verlieren wir, wenn Sprachen sterben?* Dostupno na: <http://www.studgen.uni-mainz.de/manuskripte/wunderlich.pdf> (23. veljače 2015.)
- Znanost, hrvatski popularno-znanstveni portal. URL: <http://znanost.geek.hr/clanak/novi-dokaz-da-mozak-uci-prije-rodenja/> (8. ožujka 2015).
- Flatscher, Matthias / Posselt, Gerald, sažeci predavanja iz filozofije jezika: https://skriptenforum.net/wiki/Skriptum:Ein%C3%BChrung_in_die_Sprachphilosophie_%28Posselt_Gerald,_Flatscher_Matthias%29#.C3.9Cberblick_1._Vorlesung (27. travnja 2016.)